SYNTHÈSE DE LA SOMME THÉOLOGIQUE

LA SOMME THÉOLOGIQUE A PARTIR DE SES *RESPONDEO* ET ABRÉGÉE DE SES OBJECTIONS

SAINT THOMAS D’AQUIN, Docteur de l'Eglise

Edition : Jacques de Bonhome, 1996, Namur
Traduction dominicaine, 1982
Mise à disposition du site sur les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin
Edition numérique: http://docteurangelique.free.fr, avril 2005

****

INTRODUCTION

Saint THOMAS d'Aquin, Docteur de l'Eglise, naquit en 1224 dans le Royaume napolitain. Sa famille était d'origine germanique, sa mère était napolitaine. Il mourut à l'âge de 49 ans. Toute son oeuvre est inspirée par le philosophe grec Aristote. Il professa surtout à Paris sous la direction d'Albert le Grand, dominicain, théologien.

Paul VI, dans na déclaration du 10 septembre 1965, lors d'une allocution au VI° Congrès thomiste international, recommande aux facultés et universités catholiques de s'inspirer et de marcher sur les traces des docteurs de l'Eglise et, particulièrement, de Saint Thomas d'Aquin. (cf Concile Vatican II, *L'Education chrétienne*, promulguée le 28 octobre 1965).

Si Thomas d'Aquin eut de son vivant de nombreux adversaires, son oeuvre reste un monument pour la foi chrétienne et la théologie, par sa clarté et la portée de ses prises de position dans tous les domaines.

Thomas d'Aquin fut canonisé en 1323.

Il avait compris, comme Albert le Grand, l'importance pour l'Occident de la connaissance des oeuvres d'Aristote. Il en chercha la synthèse chrétienne.

Son problème essentiel fut de concilier raison et foi, philosophie et théologie.

Selon lui, toutes les vérités accessibles à la raison relèvent de la philosophie tandis que la théologie trouve ses points d'appui dans la Révélation et l'autorité divine.

Toute conclusion philosophique en désaccord avec le dogme relèverait uniquement d'une erreur de raisonnement. La philosophie reste donc la servante de la foi, dominée par la théologie, qui lui refuse la possibilité de prouver ce qui serait en désaccord avec elle.

Le présent document reprend l'ensemble des questions développées dans la saine théologique et en forme la synthèse. Le lecteur devrait se référer à l'oeuvre complète pour en approfondir les questions traitées, qui du reste ont été élaborées en suivant intégralement le plan global de la somme théologique.

L'oeuvre complète totalise 3584 pages aux Editions du Cerf.

Le plan global de l'oeuvre a été intégralement respecté. Toutefois pour donner au texte une présentation moins juridique, les termes « QUESTIONS » et « ARTICLES » sont transformés en « CHAPITRE » et « paragraphes » comportant uniquement les mêmes numéros que les articles du texte initial.

Par esprit de synthèse, les diverses introductions, prologues, objections et leurs solutions n'ont pas été analysées. Seules les réponses reprises dans les articles (paragraphes) aux questions posées, transformées en chapitres dans le présent texte, ont été traitées.

Afin de simplifier la lecture de la présente synthèse, nous avons évité la répétition des textes et de leurs références aux chapitres et paragraphes concernés, contrairement à la pratique utilisée régulièrement par l'auteur de l'oeuvre originale.

Ia Pars : LA THEOLOGIE GÉNÉRALE : Dieu, La création

PROLOGUE

Le docteur de la vérité catholique doit instruire les commençants et non seulement s'adresser aux théologiens les plus avancés, selon ces mots de l'Apôtre (1Co 3,1-2) : *"je vous ai donné à boire du lait comme à de petits enfants dans le Christ et non de la nourriture solide."* Notre but consiste donc, à exposer dans ce livre ce qui concerne la religion chrétienne de la façon la plus adaptée à la formation des novices.

Nous avons remarqué que les débutants en cette matière perdent beaucoup d'énergie dans l'emploi des écrits des différents auteurs pour trois raisons: 1- la multiplication des questions inutiles, des articles et des preuves ; 2- parce que ce qu'il leur convient d'apprendre n'est pas traité selon l'ordre même de la discipline, mais selon l'ordre où a conduit le commentaire des livres, ou le hasard de questions débattues ; 3- enfin parce que la répétition fréquente des mêmes choses engendre dans l'esprit des auditeurs lassitude et confusion.

Pour éviter ces inconvénients et d'autres semblables, nous essayerons, en nous confiant dans le pouvoir divin, de présenter la doctrine sacrée brièvement et clairement, selon mes exigences et les possibilités de la matière.

CHAPITRE 1: CE QU'EST LA LA DOCTRINE SACRÉE. SON OBJET

Afin de délimiter exactement le champ de nos recherches, nous devons d'abord traiter de la doctrine sacrée elle-même, en nous demandant ce qu'elle est, et quel est son domaine.

1. Une telle doctrine est-elle nécessaire? 2. Est-elle une science? 3. Est-elle une ou multiple? 4. Est-elle spéculative ou pratique? 5. Quels rapports entretient-elle avec les autres sciences? 6. Est-elle une sagesse? 7. Quel est son sujet? 8. Argumente-t-elle? 9. Doit-elle employer des métaphores ou des expressions symboliques? 10. Les textes de l'Écriture sainte, dans cette doctrine, doivent-ils être expliqués selon plusieurs sens?

1. Une telle doctrine est-elle nécessaire?

Il fut nécessaire pour le salut de l'homme qu'il y eût, en dehors des sciences philosophiques que scrute la raison humaine, une doctrine procédant de la révélation divine. Le motif en est d'abord que l'homme est destiné par Dieu à atteindre une fin qui dépasse la compréhension de son esprit, car, dit Isaïe (64, 3), "l'oeil n'a point vu, ô Dieu, en dehors de toi, ce que tu as préparé à ceux qui t'aiment". Or il faut qu'avant de diriger leurs intentions et leurs actions vers une fin, les hommes connaissent cette fin. Il était donc nécessaire, pour le salut de l'homme, que certaines choses dépassant sa raison lui fussent communiquées par révélation divine.

A l'égard même de ce que la raison était capable d'atteindre au sujet de Dieu, il fallait aussi que l'homme fût instruit par révélation divine. En effet, la vérité sur Dieu atteinte par la raison n'eût été le fait que d'un petit nombre, elle eût coûté beaucoup de temps, et se fût mêlée de beaucoup d'erreurs. De la connaissance d'une telle vérité, cependant, dépend tout le salut de l'homme, puisque ce salut est en Dieu. Il était donc nécessaire, si l'on voulait que ce salut fût

procuré aux hommes d'une façon plus ordinaire et plus certaine, que ceux-ci fussent instruits par une révélation divine.
Pour toutes ces raisons, il était nécessaire qu'il y eût, en plus des disciplines philosophiques, oeuvres de la raison, une doctrine sacrée, acquise par révélation.

2. La doctrine sacrée est-elle une science?

A coup sûr la doctrine sacrée est une science. Mais, parmi les sciences, il en est de deux espèces. Certaines s'appuient sur des principes connus par la lumière naturelle de l'intelligence: telles l'arithmétique, la géométrie, etc. D'autres procèdent de principes qui sont connus à la lumière d'une science supérieure: comme la perspective à partir de principes reconnus en géométrie, et la musique à partir de principes connus par l'arithmétique. Et c'est de cette façon que la doctrine sacrée est une science. Elle procède en effet de principes connus à la lumière d'une science de Dieu et des bienheureux. Et comme la musique fait confiance aux principes qui lui sont livrés par l'arithmétique, ainsi la doctrine sacrée accorde foi aux principes révélés par Dieu.

3. La doctrine sacrée est-elle une ou multiple?

La doctrine sacrée est bien une science une. L'unité d'une puissance de l'âme ou d'un habitus se prend, en effet, de son objet; non pas de son objet considéré matériellement, mais envisagé du point de vue de sa raison formelle d'objet; l'homme, l'âne, la pierre, par exemple, se rencontrent dans l'unique raison formelle du coloré, qui est l'objet de la vue. Donc, puisque l'Écriture sainte envisage certains objets en tant que révélés par Dieu, ainsi qu'on vient de le voir tout ce qui est connaissable par révélation divine s'unifie dans la raison formelle de cette science et de ce fait, se trouve compris dans la doctrine sacrée comme dans une science unique.

4. La doctrine sacrée est-elle spéculative ou pratique?

Nous avons dit que la doctrine sacrée, sans cesser d'être une, s'étend à des objets qui appartiennent à des sciences philosophiques différentes, à cause de l'unité de point de vue qui lui fait envisager toutes choses comme connaissables dans la lumière divine. Il se peut donc bien que, parmi les sciences philosophiques, les unes soient spéculatives et d'autres pratiques; mais la doctrine sacrée, pour sa part, sera l'une et l'autre, de même que Dieu, par une même science, se connaît et connaît ses oeuvres.
Toutefois la science sacrée est plus spéculative que pratique, car elle concerne plus les choses divines que les actes humains n'envisageant ceux-ci que comme moyens pour parvenir à la pleine connaissance de Dieu, en laquelle consiste l'éternelle béatitude.

5. La doctrine sacrée est-elle supérieure aux autres sciences?

La vérité est que cette science, à la fois spéculative et pratique, dépasse sous ce double rapport toutes les autres. Parmi les sciences spéculatives, on doit appeler la plus digne celle qui est la plus certaine et s'occupe des plus hauts objets. Or, à ce double point de vue, la science sacrée l'emporte sur les autres sciences spéculatives. Elle est la plus certaine, car les autres tirent leur certitude de la lumière naturelle de la raison humaine qui peut faillir, alors qu'elle tire la sienne de la lumière de la science divine qui ne peut se tromper. C'est elle aussi qui a l'objet le plus élevé, puisqu'elle porte principalement sur ce qui dépasse la raison, au lieu que les autres disciplines envisagent ce qui est soumis à la raison.
Parmi les sciences pratiques, on doit dire supérieure celle qui ne vise pas, au-delà d'elle-même, une autre fin, telle la politique pour l'art militaire (le bien de l'armée est en effet

ordonné à celui de la cité). Or, la fin de notre doctrine, selon qu'elle est pratique, n'est autre que la béatitude éternelle, but auquel se réfèrent, comme à la fin suprême, toutes les autres fins des sciences pratiques. De toute façon la science sacrée est donc prééminente.

6. Cette doctrine est-elle une sagesse?

Cette doctrine est par excellence une sagesse, parmi toutes les sagesses humaines, et cela non pas seulement dans un genre particulier, mais absolument. En effet, puisqu'il appartient au sage d'intimer l'ordre et de juger, et que d'autre part le jugement, pour ce qui est inférieur, s'obtient par un appel à une cause plus élevée, celui-là est le sage dans un genre quelconque, qui prend en considération la cause suprême de ce genre. Par exemple, s'il s'agit de construction, l'homme de l'art qui a disposé les plans de la maison, mérite le titre de sage et d'architecte, au regard des techniciens inférieurs qui taillent les pierres, ou préparent le ciment. Ce pourquoi l'Apôtre dit (1 Co 3, 10): "Comme un sage architecte, j'ai posé le fondement." S'il s'agit de la vie humaine dans son ensemble, l'homme prudent sera appelé sage du fait qu'il ordonne les actes humains vers la fin qu'ils doivent atteindre ainsi est-il dit aux Proverbes (10, 23 Vg): "La sagesse est prudence pour l'homme." Celui-là donc qui considère purement et simplement la cause suprême de tout l'univers, qui est Dieu, mérite par excellence le nom de sage. C'est pourquoi, comme on le voit dans S. Augustin la sagesse est appelée la connaissance la plus digne. Or, la doctrine sacrée traite très proprement de Dieu selon qu'il est la cause suprême; car elle ne se contente pas de ce qu'on peut en savoir par les créatures, et que les philosophes ont connu. "Ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste", dit en effet l'Apôtre (Rm 1, 19); elle traite aussi de Dieu quant à ce qui n'est connu que de lui seul, et qui est communiqué aux autres par révélation. La doctrine sacrée mérite donc par excellence le nom de sagesse.

7. Dieu est-il le sujet de cette science?

Dieu est effectivement le sujet de cette science. Il y a le même rapport, en effet, entre le sujet d'une science et la science elle-même, qu'entre l'objet et une puissance de l'âme ou un habitus. Or, on assigne proprement comme objet à une puissance ou à un habitus ce qui détermine le point de vue sous lequel toutes choses se réfèrent à cette puissance ou à cet habitus; ainsi, l'homme et la pierre se rapportent à la vue selon qu'ils sont colorés; et c'est pourquoi le coloré est l'objet propre de la vue. Or, dans la doctrine sacrée, on traite tout "sous la raison de Dieu", ou du point de vue de Dieu, soit que l'objet d'étude soit Dieu lui-même, soit qu'il ait rapport à Dieu comme à son principe ou comme à sa fin. D'où il suit que Dieu est vraiment le sujet de cette science. Ceci d'ailleurs est aussi manifeste si l'on envisage les principes de cette science, qui sont les articles de foi, laquelle concerne Dieu; or, le sujet des principes et celui de la science tout entière ne font qu'un, toute la science étant contenue virtuellement dans ses principes.

Certains toutefois, considérant les choses mêmes dont traite cette science, et non le point de vue sous lequel elle les envisage, en ont circonscrit autrement la matière. Ainsi parlent-ils de "choses" et de "signes"; ou des "oeuvres de la Réparation"; ou du "Christ total", à savoir la tête et les membres. Il est bien traité de tout cela dans notre science; mais c'est toujours par rapport à Dieu.

8. Cette doctrine argumente-t-elle?

Les autres sciences n'argumentent pas en vue de démontrer leurs principes; mais elles argumentent à partir d'eux pour démontrer d'autres vérités comprises dans ces sciences. Ainsi la doctrine sacrée ne prétend pas, au moyen d'une argumentation, prouver ses propres principes, qui sont les vérités de foi; mais elle les prend comme point d'appui pour manifester quelque autre vérité, comme l'Apôtre (1 Co 15, 12) prend appui sur la résurrection du Christ pour prouver la résurrection générale.

Toutefois, il faut considérer ceci. Dans l'ordre des sciences philosophiques, les sciences inférieures non seulement ne prouvent pas leurs principes, mais ne disputent pas contre celui qui les nie, laissant ce soin à une science plus haute; la plus élevée de toutes, au contraire, qui est la métaphysique, dispute contre celui qui nie ses principes, à supposer que le négateur concède quelque chose; et, s'il ne concède rien, elle ne peut discuter avec lui, mais elle peut détruire ses arguments. La science sacrée donc, n'ayant pas de supérieure, devra elle aussi disputer contre celui qui nie ses principes. Elle le fera par le moyen d'une argumentation, si l'adversaire concède quelque chose de la révélation divine: c'est ainsi qu'en invoquant les "autorités" de la doctrine sacrée, nous disputons contre les hérétiques, utilisant un article de foi pour combattre ceux qui en nient un autre. Mais si l'adversaire ne croit rien des choses révélées, il ne reste plus de moyen pour prouver par la raison les articles de foi; il est seulement possible de réfuter les raisons qu'il pourrait opposer à la foi. En effet, puisque la foi s'appuie sur la vérité infaillible, et qu'il est impossible de démontrer le contraire du vrai, il est manifeste que les arguments qu'on apporte contre la foi ne sont pas de vraies démonstrations, mais des arguments réfutables.

9. La doctrine sacrée doit-elle user de métaphores?

Il convient certainement à la Sainte Écriture de nous livrer les choses divines sous le voile de similitudes empruntées aux choses corporelles Dieu, en effet, pourvoit à tous les êtres conformément à leur nature. Or, il est naturel à l'homme de s'élever à l'intelligible par le sensible, parce que toute notre connaissance prend son origine des sens. Il est donc parfaitement convenable que dans l'Écriture sainte les choses spirituelles nous soient livrées au moyen de métaphores corporelles. C'est ce que dit Denys: "Le rayon divin ne peut luire pour nous qu'enveloppé par la diversité des voiles sacrés." De plus, l'Écriture étant proposée de façon commune à tous, selon ce mot de l'Apôtre (Rm 1, 14): "Je me dois aux savants et aux ignorants", il lui convient de présenter les réalités spirituelles sous la figure de similitudes empruntées au corps, afin que, par ce moyen tout au moins, les simples la comprennent, eux qui ne sont pas aptes à saisir en elles-mêmes les réalités intelligibles.

10. Est-ce que la "lettre" de l'Écriture sainte peut revêtir plusieurs sens?

L'auteur de l'Écriture sainte est Dieu. Or, il est au pouvoir de Dieu d'employer, pour signifier quelque chose, non seulement des mots, ce que peut faire aussi l'homme, mais également les choses elles-mêmes. Pour cette raison, alors que dans toutes les sciences ce sont les mots qui ont valeur significative, celle-ci a en propre que les choses mêmes signifiées par les mots employés signifient à leur tour quelque chose. La première signification, celle par laquelle les mots signifient certaines choses, correspond au premier sens, qui est le sens historique ou littéral. La signification par laquelle les choses signifiées par les mots signifient encore d'autres choses, c'est ce qu'on appelle le sens spirituel, qui est fondé sur le sens littéral et le suppose.

A son tour, le sens spirituel se divise en trois sens distincts. En effet, dit l'Apôtre (He 7, 19), la loi ancienne est une figure de la loi nouvelle, et la loi nouvelle elle-même, ajoute Denys, est une figure de la gloire à venir; en outre, dans la loi nouvelle, ce qui a lieu dans le chef est le signe de ce que nous-mêmes devons faire. Donc, lorsque les réalités de la loi ancienne signifient celles de la loi nouvelle, on a le sens allégorique; quand les choses réalisées dans le Christ, ou dans ce qui signifie le Christ, sont le signe de ce que nous devons faire, on a le sens moral; pour autant, enfin que ces mêmes choses signifient ce qui existe dans la gloire éternelle, on a le sens anagogique.

Comme, d'autre part, le sens littéral est celui que l'auteur entend signifier, et comme l'auteur de l'Écriture sainte est Dieu, qui comprend simultanément toutes choses dans la simple saisie de son intelligence, il n'y a pas d'obstacle à dire, à la suite de S. Augustin, que selon le sens littéral, même dans une seule "lettre" de l'Écriture, il y a plusieurs sens.

L'objet principal de la doctrine sacrée est de transmettre la connaissance de Dieu, non pas seulement ce qu'il est en lui-même, mais aussi selon qu'il est le principe et la fin de toutes choses, spécialement de la créature raisonnable comme on l'a montré dans ce qui précède. Nous devrons donc, ayant à exposer cette doctrine, traiter 1° de Dieu (première partie); 2° du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu (deuxième partie); 3° du Christ, qui, comme homme, est pour nous la voie qui mène à Dieu (troisième partie).

Notre étude de Dieu comprendra trois sections. Nous considérerons 1° ce qui concerne l'essence divine (Q. 2-26); 2° ce qui concerne la distinction des Personnes (Q. 27-43); 3° ce qui concerne la manière dont les créatures procèdent de Dieu (Q. 44-119).

Touchant l'essence divine, il y a lieu de se demander 1° si Dieu existe; 2° comment il est, ou plutôt comment il n'est pas (Q. 3-13); 3° il faudra étudier en outre ce qui concerne son opération, à savoir sa science, sa volonté et sa puissance (Q. 14-26).

LE DIEU UNIQUE

CHAPITRE 2: L'EXISTENCE DE DIEU

1. L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même? 2. Est-elle démontrable? 3. Dieu existe-t-il?

1. L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même?

Une chose peut être évidente de deux façons: soit en elle-même, mais non pas pour nous; soit à la fois en elle-même et pour nous. En effet, une proposition est évidente par elle-même du fait que le prédicat y est inclus dans l'idée du sujet, comme lorsqu'on dit: L'homme est un animal; car l'animalité fait partie de l'idée d'homme. Si donc la définition du sujet et celle du prédicat sont connues de tous, cette proposition sera évidente pour tous. C'est ce qui a lieu pour les premiers principes de la démonstration, dont les termes sont trop généraux pour que personne puisse les ignorer, comme être et non-être, tout et partie, etc. Mais s'il arrive chez quelqu'un que la définition du prédicat et celle du sujet soient ignorées, la proposition sera évidente de soi; mais non pour ceux qui ignorent le sujet et le prédicat de la proposition. C'est pour cette raison, dit Boèce, qu'il y a des conceptions communes de l'esprit qui sont évidentes seulement pour ceux qui savent, comme celle-ci: les choses immatérielles n'ont pas de lieu.

Je dis donc que cette proposition: Dieu existe, est évidente de soi, car le prédicat y est identique au sujet; Dieu, en effet, est son être même, comme on le verra plus loin. Mais comme nous ne connaissons pas l'essence de Dieu, cette proposition n'est pas évidente pour nous; elle a besoin d'être démontrée par ce qui est mieux connu de nous, même si cela est, par nature, moins connu, à savoir par les oeuvres de Dieu.

2. L'existence de Dieu est-elle démontrable?

Il y a deux sortes de démonstrations: l'une par la cause, que l'on nomme propter quid; elle part de ce qui est antérieur, en réalité, par rapport à ce qui est démontré. L'autre, par les effets, que l'on nomme démonstration quia; elle part de ce qui n'est premier que dans l'ordre de notre connaissance. C'est pourquoi, toutes les fois qu'un effet nous est plus manifeste que sa cause, nous recourons à lui pour connaître la cause. Or, de tout effet, on peut démontrer que sa cause propre existe, si du moins les effets de cette cause sont plus connus pour nous qu'elle-même; car, les effets dépendant de la cause, dès que l'existence de l'effet est établie, il suit nécessairement que la cause préexiste. Donc, si l'existence de Dieu n'est pas évidente à notre égard, elle peut être démontrée par ses effets connus de nous.

3. Dieu existe-t-il?

Que Dieu existe, on peut prendre cinq voies pour le prouver.

La première et la plus manifeste est celle qui se prend du mouvement. Il est évident, nos sens nous l'attestent, que dans ce monde certaines choses se meuvent. Or, tout ce qui se meut est mû par un autre. En effet, rien ne se meut qu'autant qu'il est en puissance par rapport au terme de son mouvement, tandis qu'au contraire, ce qui meut le fait pour autant qu'il est en acte; car mouvoir, c'est faire passer de la puissance à l'acte, et rien ne peut être amené à l'acte autrement que par un être en acte, comme un corps chaud en acte, tel le feu, rend chaud en acte le bois qui était auparavant chaud en puissance, et par là il le meut et l'altère. Or il n'est pas possible que le même être, envisagé sous le même rapport, soit à la fois en acte et en puissance; il ne le peut que sous des rapports divers; par exemple, ce qui est chaud en acte ne peut pas être en même temps chaud en puissance; mais il est, en même temps, froid en puissance. Il est donc impossible que sous le même rapport et de la même manière quelque chose soit à la fois mouvant et mû, c'est-à-dire qu'il se meuve lui-même. Il faut donc que tout ce qui se meut soit mû par un autre. Donc, si la chose qui meut est mue elle-même, il faut qu'elle aussi soit mue par une autre, et celle-ci par une autre encore. Or, on ne peut ainsi continuer à l'infini, car dans ce cas il n'y aurait pas de moteur premier, et il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas non plus d'autres moteurs, car les moteurs seconds ne meuvent que selon qu'ils sont mûs par le moteur premier, comme le bâton ne meut que s'il est mû par la main. Donc il est nécessaire de parvenir à un moteur premier qui ne soit lui-même mû par aucun autre, et un tel être, tout le monde comprend que c'est Dieu.

La seconde voie part de la notion de cause efficiente. Nous constatons, à observer les choses sensibles, qu'il y a un ordre entre les causes efficientes; mais ce qui ne se trouve pas et qui n'est pas possible, c'est qu'une chose soit la cause efficiente d'elle-même, ce qui la supposerait antérieure à elle-même, chose impossible. Or, il n'est pas possible non plus qu'on remonte à l'infini dans les causes efficientes; car, parmi toutes les causes efficientes ordonnées entre elles, la première est cause des intermédiaires et les intermédiaires sont causes du dernier terme, que ces intermédiaires soient nombreux ou qu'il n'y en ait qu'un seul. D'autre part, supprimez la cause, vous supprimez aussi l'effet. Donc, s'il n'y a pas de premier, dans l'ordre des causes efficientes, il n'y aura ni dernier ni intermédiaire. Mais si l'on devait monter à l'infini dans la série des causes efficientes, il n'y aurait pas de cause première; en conséquence, il n'y aurait ni effet dernier, ni cause efficiente intermédiaire, ce qui est évidemment faux. Il faut donc nécessairement affirmer qu'il existe une cause efficiente première, que tous appellent Dieu.

La troisième voie se prend du possible et du nécessaire, et la voici. Parmi les choses, nous en trouvons qui peuvent être et ne pas être la preuve, c'est que certaines choses naissent et disparaissent, et par conséquent ont la possibilité d'exister et de ne pas exister. Mais il est impossible que tout ce qui est de telle nature existe toujours; car ce qui peut ne pas exister n'existe pas à un certain moment. Si donc tout peut ne pas exister, à un moment donné, rien n'a existé. Or, si c'était vrai, maintenant encore rien n'existerait; car ce qui n'existe pas ne commence à exister que par quelque chose qui existe. Donc, s'il n'y a eu aucun être, il a été impossible que rien commençât d'exister, et ainsi, aujourd'hui, il n'y aurait rien, ce qu'on voit être faux. Donc, tous les êtres ne sont pas seulement possibles, et il y a du nécessaire dans les choses. Or, tout ce qui est nécessaire, ou bien tire sa nécessité d'ailleurs, ou bien non. Et il n'est pas possible d'aller à l'infini dans la série des nécessaires ayant une cause de leur nécessité, pas plus que pour les causes efficientes, comme on vient de le prouver. On est donc contraint d'affirmer l'existence d'un Être nécessaire par lui-même, qui ne tire pas d'ailleurs sa nécessité, mais qui est cause de la nécessité que l'on trouve hors de lui, et que tous appellent Dieu.

La quatrième voie procède des degrés que l'on trouve dans les choses. On voit en effet dans les choses du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, etc. Or, une qualité est attribuée en plus ou en moins à des choses diverses selon leur proximité différente à l'égard de la chose en laquelle cette qualité est réalisée au suprême degré; par exemple, on dira plus chaud ce qui se rapproche davantage de ce qui est superlativement chaud. Il y a donc quelque chose qui est souverainement vrai, souverainement bon, souverainement noble, et par conséquent aussi souverainement être, car, comme le fait voir Aristote dans la Métaphysique, le plus haut degré du vrai coïncide avec le plus haut degré de l'être. D'autre part, ce qui est au sommet de la perfection dans un genre donné, est cause de cette même perfection en tous ceux qui appartiennent à ce genre: ainsi le feu, qui est superlativement chaud, est cause de la chaleur de tout ce qui est chaud, comme il est dit au même livre. Il y a donc un être qui est, pour tous les êtres, cause d'être, de bonté et de toute perfection. C'est lui que nous appelons Dieu.

La cinquième voie est tirée du gouvernement des choses. Nous voyons que des êtres privés de connaissance, comme les corps naturels, agissent en vue d'une fin, ce qui nous est manifesté par le fait que, toujours ou le plus souvent, ils agissent de la même manière, de façon à réaliser le meilleur; il est donc clair que ce n'est pas par hasard, mais en vertu d'une intention qu'ils parviennent à leur fin. Or, ce qui est privé de connaissance ne peut tendre à une fin que dirigé par un être connaissant et intelligent, comme la flèche par l'archer. Il y a donc un être intelligent par lequel toutes choses naturelles sont ordonnées à leur fin, et cet être, c'est lui que nous appelons Dieu.

Lorsqu'on sait de quelque chose qu'il est, il reste à se demander comment il est, afin de savoir ce qu'il est. Mais comme nous ne pouvons savoir de Dieu que ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est, nous n'avons pas à considérer comment il est, mais plutôt comment il n'est pas.

Il faut donc examiner 1° comment il n'est pas; 2° comment il est connu de nous; 3° comment il est nommé.

On peut montrer comment Dieu n'est pas, en écartant de lui ce qui ne saurait lui convenir, comme d'être composé, d'être en mouvement etc. Il faut donc s'enquérir 1° de la simplicité de Dieu (Q. 3), par laquelle nous excluons de lui toute composition. Mais parce que, dans les choses corporelles, les choses simples sont les moins parfaites et font partie des autres, nous traiterons 2° de sa perfection (Q. 4-6); 3° de son infinité (Q. 7-8); 4° de son immutabilité (Q. 9-10); 5° de son unité (Q. 11).

CHAPITRE 3: LA SIMPLICITÉ DE DIEU

1. Dieu est-il un corps, c'est-à-dire: y a-t-il en lui composition de parties quantitatives? 2. Y a-t-il en lui composition de matière et de forme? 3. Composition d'essence ou de nature, et de sujet? 4. Composition de l'essence et de l'existence? 5. Composition de genre et de différence? 6. Composition de sujet et d'accident? 7. Dieu est-il composé de quelque manière, ou absolument simple? 8. Dieu entre-t-il en composition avec les autres choses?

1. Dieu est-il un corps, c'est-à-dire: y a-t-il en lui composition de parties quantitatives?

Il faut dire sans aucune réserve que Dieu n'est pas un corps. On peut le démontrer de trois manières:
1. Aucun corps ne meut sans être mû lui-même, comme l'enseigne une expérience universelle; or, on a fait voir plus haut que Dieu est le premier moteur immobile; il est donc manifeste qu'il n'est pas un corps.
2. L'être premier doit nécessairement être en acte et d'aucune manière en puissance. Sans doute, si l'on considère un seul et même être qui passe de la puissance à l'acte, la puissance existe avant l'acte; cependant, absolument parlant, c'est l'acte qui est antérieur à la puissance, puisque l'être en puissance n'est amené à l'acte que par un être en acte. Or, on a montré plus haut que Dieu est l'être premier. Il est donc impossible qu'en Dieu il y ait rien en puissance. Or tout corps est en puissance, car le continu, en tant que tel, est divisible à l'infini. Il est donc impossible que Dieu soit un corps.
3. Dieu est, comme on l'a dit, ce qu'il y a de plus noble parmi les êtres. Mais il est impossible qu'un corps soit le plus noble des êtres. Car un corps est vivant ou il ne l'est pas; le vivant est manifestement plus noble que ce qui n'a point de vie. D'autre part, le corps vivant ne vit pas précisément en tant que corps, car alors tout corps vivrait; il faut donc qu'il vive par quelque chose d'autre, comme notre corps vit par l'âme. Or, ce par quoi vit le corps est plus noble que le corps. Il est donc impossible que Dieu soit un corps.

2. Y a-t-il en Dieu composition de matière et de forme?

Il est impossible qu'il y ait en Dieu aucune matière. 1. Parce que la matière est de l'être en puissance, et il a été démontré que Dieu est acte pur, n'ayant en lui rien de potentiel. Il est donc impossible qu'il y ait en lui composition de matière et de forme.
2. Un composé de matière et de forme n'a de perfection et de bonté qu'en raison de sa forme; il n'est donc bon que d'une façon participée, selon que sa matière participe de la forme. Or, le bien premier et optimal, Dieu, ne peut pas être bon de façon participée; car il est bon par essence et ce qui est bon par essence est premier à l'égard de ce qui est bon en raison d'une participation.
3. Tout agent agit en raison de sa forme: il y a donc stricte corrélation entre ce que la forme est pour lui et la manière dont il est agent. Il s'ensuit que ce qui est l'agent premier et par soi est aussi forme premièrement et par soi. Or, Dieu est le premier agent, étant la première cause efficiente, on l'a vu. Il est donc forme selon toute son essence, et non pas composé de matière et de forme.

3. Y a-t-il en Dieu composition d'essence ou de nature, et de sujet?

Dieu est identique à son essence ou nature. Pour le comprendre, il faut savoir que dans les choses composées de matière et de forme, il y a nécessairement distinction entre la nature ou essence d'une part, et le suppôt de l'autre. En effet, la nature ou essence comprend seulement ce qui est contenu dans la définition de l'espèce; ainsi l'humanité comprend seulement ce qui est inclus dans la définition de l'homme, car c'est par cela même que l'homme est homme, et c'est cela que signifie le mot humanité: à savoir ce par quoi l'homme est homme. Mais la matière individuelle, comprenant tous les accidents qui l'individualisent, n'entre pas dans la définition de l'espèce; car on ne peut introduire dans la définition de l'homme cette chair, ces os, la blancheur, la noirceur, etc.; donc, cette chair, ces os et les accidents qui circonscrivent cette matière ne sont pas compris dans l'humanité, et cependant ils appartiennent à cet homme-ci. Il s'ensuit que l'individu humain a en soi quelque chose que n'a pas l'humanité. En raison de cela, l'humanité ne dit pas le tout d'un homme, mais seulement sa partie formelle, car les éléments de la définition se présentent comme informant la matière, d'où provient l'individuation.

Mais dans les êtres qui ne sont pas composés de matière et de forme, qui ne tirent pas leur individuation d'une matière individuelle, à savoir telle matière, mais où les formes sont individualisées par elles-mêmes, les formes doivent être elles-mêmes les suppôts subsistants, de sorte que là le suppôt ne se distingue pas de la nature. Ainsi, puisque Dieu n'est pas composé de matière et de forme, comme nous l'avons montré, on doit conclure nécessairement que Dieu est sa déité, sa vie, et quoi que ce soit d'autre qu'on affirme ainsi de lui.

4. Y a-t-il en Dieu composition de l'essence et de l'existence?

Il ne suffit pas de dire que Dieu est identique à son essence, comme nous venons de le montrer; il faut ajouter qu'il est identique à son être, ce qui peut se prouver de maintes manières.

1. Ce que l'on trouve dans un étant, outre son essence, est nécessairement causé, soit qu'il résulte des principes mêmes constitutifs de l'essence, comme les attributs propres de l'espèce: ainsi le rire appartient à l'homme en raison des principes essentiels de son espèce; soit qu'il vienne de l'extérieur, comme la chaleur de l'eau est causée par le feu. Donc, si l'existence même d'une chose est autre que son essence, elle est causée nécessairement soit par un agent extérieur, soit par les principes essentiels de cette chose. Mais il est impossible, lorsqu'il s'agit de l'existence, qu'on la dise causée par les seuls principes essentiels de la chose, car aucune chose n'est capable de se donner l'existence, si cette existence dépend d'une cause. Il faut donc que l'étant dont l'existence est autre que son essence, reçoive son existence d'un autre étant. Or cela ne peut se dire de Dieu, puisque ce que nous nommons Dieu, est la cause efficiente première. Il est donc impossible que l'existence soit autre que l'essence.

2. L'existence est l'actualité de toute forme ou nature; en effet, dire que la bonté ou l'humanité, par exemple, est en acte, c'est dire qu'elle existe. Il faut donc que l'existence soit à l'égard de l'essence, lorsque celle-ci en est distincte, ce que l'acte est à la puissance. Et comme en Dieu rien n'est potentiel, ainsi qu'on la montré, il s'ensuit qu'en lui l'essence n'est pas autre chose que son existence. Son essence est donc son existence.

3. De même que ce qui est igné et n'est pas feu est igné par participation, ainsi ce qui a l'existence, et n'est pas l'existence est être par participation. Or Dieu est son essence même, ainsi qu'on l'a montré; donc, s'il n'est pas son existence même, il aura l'être par participation et

non par essence, il ne sera donc pas le premier être, ce qui est absurde. Donc Dieu est son existence, et non pas seulement son essence.

5. Y a-t-il en Dieu composition de genre et de différence?

Quelque chose peut appartenir à un genre de deux façons: absolument et en toute propriété de termes, comme l'espèce est contenue dans le genre; ou bien par réduction, comme les principes des choses ou les privations: ainsi le point et l'unité se ramènent au genre quantité parce qu'ils y jouent le rôle de principes; la cécité ou toute autre privation se ramènent au genre de ce dont ils sont le manque. Mais Dieu ne peut être dans un genre d'aucune de ces deux manières.

Qu'il ne puisse être espèce dans un genre, c'est ce qu'on peut démontrer de trois façons.

1. L'espèce se forme par genre et différence, et ce dont provient la différence constitutive de l'espèce joue toujours, à l'égard de ce dont le genre est tiré, le rôle de l'acte par rapport à la puissance. Ainsi ce terme: animal, se prend de la nature sensitive signifiée au concret; car cela est animal qui est de nature sensitive; cet autre terme: raisonnable, se prend de la nature intellectuelle, car on dit raisonnable ce qui est de nature intellectuelle. Or, l'intellectuel est avec le sensitif dans la relation de l'acte avec la puissance, et il en est de même en tout le reste. Comme en Dieu nulle puissance ne s'adjoint à l'acte, il est impossible que Dieu soit dans un genre à titre d'espèce.

2. L'existence de Dieu est son essence même, on vient de le montrer. Si Dieu était dans un genre, ce genre serait donc nécessairement le genre être, car le genre désigne l'essence, étant attribué essentiellement. Or, le Philosophe démontre, que l'être ne peut être le genre de rien. Tout genre, en effet, comporte des différences spécifiques qui n'appartiennent pas à l'essence de ce genre; or, il n'est aucune différence qui n'appartienne à l'être puisque le non-être ne saurait constituer une différence. Reste donc que Dieu ne rentre dans aucun genre.

3. Toutes les réalités appartenant à un même genre ont en commun la nature ou essence du genre, puisque celui-ci leur est attribué selon l'essence; mais elles diffèrent selon l'existence, car l'existence n'est pas la même, par exemple, de l'homme et du cheval, de tel homme et de tel autre homme. Il s'ensuit que dans tous les étants qui appartiennent à un genre, l'existence est autre que l'essence. Or, en Dieu, il n'y a pas cette altérité, comme on l'a montré. Dieu n'est donc pas une espèce dans un genre.

Cela montre qu'on ne peut assigner à Dieu ni genre ni différence; qu'il ne peut donc être défini, et qu'on ne peut démontrer de lui quoi que ce soit autrement que par ses effets; car toute définition s'établit par genre et différence, et le médium de la démonstration est la définition.

Quant à inclure Dieu dans un genre par réduction, au titre de principe, l'impossibilité en est manifeste. En effet, le principe qui se ramène à un genre ne s'étend pas au-delà de ce genre; ainsi le point n'est principe qu'à l'égard du continu, l'unité qu'à l'égard du nombre, etc. Or, Dieu est le principe de tout l'être, comme on le démontrera par la suite: il n'est donc pas contenu dans un genre à ce titre de principe.

6. Y a-t-il en Dieu composition de sujet et d'accident?

Ce qui précède suffit à prouver qu'il ne peut pas y avoir d'accident en Dieu.

1. Parce que le sujet est à l'accident ce que la puissance est à l'acte. En effet, le sujet est actué par l'accident en quelque manière. Or, il faut exclure de Dieu toute potentialité, on a pu le voir.

2. Parce que Dieu est son être même; or, dit Boèce "ce qui est peut bien, par une nouvelle adjonction, être autre chose encore; mais l'être même ne comporte nulle adjonction"; par exemple ce qui est chaud peut bien avoir encore une qualité différente, il peut être blanc; mais la chaleur même ne peut avoir rien d'autre que la chaleur.
3. Parce que l'être qui a l'existence par soi précède ce qui n'existe que par accident. Donc, Dieu étant en toute rigueur le premier être, rien ne peut être en lui par accident. Même les accidents qui découlent par eux-mêmes de la nature du sujet (comme la faculté de rire est par soi un accident propre de l'homme) ne peuvent pas davantage être attribués à Dieu. Car ces accidents trouvent leur cause dans les principes du sujet; or, en Dieu, rien ne peut être causé, puisqu'il est la cause première. Il en résulte finalement qu'il n'y a aucun accident en Dieu.

7. Dieu est-il composé de quelque manière, ou absolument simple?

Que Dieu soit parfaitement simple, cela peut se prouver de plusieurs manières.
1. Tout d'abord en rappelant ce qui précède. Puisque Dieu n'est composé ni de parties quantitatives, n'étant pas un corps; ni de forme et de matière, puisqu'en lui le suppôt n'est pas autre que la nature, ni la nature n'est autre chose que son existence; puisqu'il n'y a en lui composition ni de genre et de différence, ni de sujet et d'attribut, il est manifeste que Dieu n'est composé d'aucune manière, mais qu'il est absolument simple.
2. Tout composé est postérieur à ses composants et dans leur dépendance; or, Dieu est l'être premier, comme on l'a fait voir.
3. Tout composé a une cause; car des choses de soi diverses ne constituent un seul être que par une cause unifiante. Or, Dieu n'a pas de cause, ainsi qu'on l'a vu, étant première cause efficiente.
4. Dans tout composé il faut qu'il y ait puissance et acte, ce qui n'est pas en Dieu. En effet, dans le composé, ou bien une partie est acte à l'égard de l'autre, ou du moins les parties sont toutes comme en puissance à l'égard du tout.
5. Un composé n'est jamais identique à aucune de ses parties. Cela est bien manifeste dans les touts formés de parties dissemblables: nulle partie de l'homme n'est l'homme, et nulle partie du pied n'est le pied. Quant il s'agit de touts homogènes, il est bien vrai que telle chose est dite aussi bien du tout et des parties, et par exemple une partie d'air est de l'air, et une partie d'eau est de l'eau; mais d'autres choses pourront se dire du tout qui ne conviendront pas à la partie; ainsi une masse d'eau ayant deux pintes, sa partie n'a plus deux pintes. Donc, en tout composé, il y a quelque chose qui ne lui est pas identique. Or, ceci peut bien se dire du sujet de la forme: qu'il y a en lui quelque chose qui n'est pas lui; ainsi dans quelque chose qui est blanc, il n'y a pas que le blanc, mais dans la forme même il n'y a rien d'autre qu'elle-même. Dès lors, puisque Dieu est pure forme, ou pour mieux dire puisqu'il est l'être, il ne peut être composé d'aucune manière. S. Hilaire touche cette raison dans son livre de La Trinité lorsqu'il dit: "Dieu, qui est puissance, ne comprend pas de faiblesses; lui qui est lumière, n'admet aucune obscurité."

8. Dieu entre-t-il en composition avec les autres êtres?

A ce sujet, il y a eu trois erreurs. Certains ont dit: Dieu est l'âme du monde, comme le rapporte S. Augustin dans la Cité de Dieu, et à cela se ramène ce que certains affirment, à savoir que Dieu est l'âme du premier ciel. D'autres ont dit que Dieu est le principe formel de toutes choses, et telle fut, dit-on, l'opinion des partisans d'Amaury. Enfin, la troisième erreur fut celle de David de Dinant, qui stupidement faisait de Dieu la matière première. Mais tout cela est manifestement faux, et il n'est pas possible que Dieu vienne d'aucune manière en composition avec quelque chose, soit comme principe formel, soit comme principe matériel.

1. Parce que Dieu, comme nous l'avons dit, est cause efficiente première. Or, la cause efficiente ne coïncide pas avec la forme de son effet selon l'identité numérique, mais seulement selon l'identité spécifique. En effet un homme engendre un autre homme. Quant à la matière, elle ne s'identifie à la cause ni numériquement ni quant à l'espèce, car l'une est en puissance, tandis que l'autre est en acte.
2. Dieu étant cause efficiente première, il lui appartient d'être celui qui agit, et d'agir par lui-même. Or, ce qui entre comme partie dans un composé n'est pas celui qui agit, et qui agit par lui-même, c'est bien plutôt le composé: ce n'est pas la main qui agit, c'est l'homme par sa main, et c'est le feu qui réchauffe par sa chaleur. Donc Dieu ne peut faire partie d'un composé.
3. Aucune partie de composé ne peut être en toute rigueur le premier des êtres; et, pas davantage la matière et la forme, qui sont les parties premières des composés; la matière parce qu'elle est en puissance, et que, de soi, la puissance est postérieure à l'acte, on l'a vu plus haut. Quant à la forme, dès qu'elle est partie d'un composé, elle est une forme participée. Or, de même que le participant est postérieur à ce qui est par essence, ainsi en est-il de la chose participée elle-même; par exemple, le feu dans une matière en ignition est postérieur à ce qui est feu par nature. Or on a montré que Dieu est absolument le premier être.
Après avoir considéré la simplicité divine, il nous faut traiter de la perfection de Dieu. Comme A on appelle bon tout ce qui est dans la mesure où il est parfait, nous nous occuperons d'abord de la perfection de Dieu (Q. 4) et ensuite de sa bonté (Q. 5-6).

CHAPITRE 4: LA PERFECTION DE DIEU

1. Dieu est-il parfait? 2. Dieu est-il universellement parfait, contenant en lui les perfections de toutes choses? 3. Peut-on dire que les créatures ressemblent à Dieu?

1. Dieu est-il parfait?

Comme Aristote le rapporte, certains philosophes de l'antiquité, les pythagoriciens et Speusippe ne reconnaissaient pas au premier principe l'excellence et la perfection suprêmes. La raison en est que les philosophes anciens n'ont considéré que le principe matériel, et que le premier principe matériel est ce qu'il y a de plus imparfait. Comme, en effet, la matière, en tant que telle, est en puissance, le premier principe matériel ne peut qu'être tout à fait en puissance, et donc imparfait au maximum.
Mais au sujet de Dieu, il est établi qu'il est le premier principe, non matériel, mais dans l'ordre de la causalité efficiente, et un tel principe doit être souverainement parfait; car si la matière comme telle est en puissance, l'agent en tant que tel est en acte. Il s'ensuit que le premier principe actif doit être en acte au maximum, et, en conséquence, parfait au maximum. Un étant, en effet, est dit parfait dans la mesure où il est en acte, puisqu'on dit parfait l'être à qui rien ne fait défaut de sa perfection propre.

2. Dieu est-il universellement parfait, contenant en lui les perfections de toutes choses?

Certes les perfections de toutes choses sont en Dieu. Aussi est-il dit universellement parfait, parce qu'aucune grandeur ne lui manque de toutes les perfections qu'on peut découvrir dans tous les ordres, ainsi que l'affirme le Commentateur On peut le démontrer de deux façons.
D'abord, tout ce qu'il y a de perfection dans l'effet doit se retrouver dans la cause efficiente, que ce soit selon la même raison, s'il s'agit d'un agent univoque, comme lorsqu'un homme engendre un homme; ou bien de façon éminente, s'il s'agit d'un agent équivoque, comme dans le soleil il y a quelque chose de semblable à ce qui est engendré par sa vertu. Car il est manifeste que tout effet préexiste virtuellement dans sa cause efficiente; mais préexister ainsi

virtuellement dans la cause efficiente, ce n'est pas préexister sous un mode moins parfait, mais plus parfait, alors que préexister potentiellement dans la cause matérielle est préexister sous un mode imparfait, parce que la matière, comme telle, est imparfaite, tandis que l'agent, comme tel, est parfait. Puisque Dieu est première cause efficiente des choses, les perfections de toutes choses doivent préexister en Dieu selon un mode plus éminent. Denys signale cet argument quand il dit de Dieu: "Il n'est pas ceci à l'exclusion de cela; mais il est tout, en tant que cause de tout." La seconde raison est celle-ci. Nous avons démontré que Dieu est l'être même subsistant par soi; il suit de là nécessairement qu'il y a en lui toute la perfection de l'acte d'être. Il est manifeste, en effet, que la raison pour laquelle un corps chaud n'a pas toute la perfection de la chaleur est que la chaleur participée n'est pas pleinement elle-même, mais, si la chaleur subsistait par soi, rien ne pourrait lui manquer de ce qui est la chaleur. Il en résulte que, Dieu étant l'être même subsistant, rien ne peut lui manquer de la perfection de l'être. Or, les perfections de tous les étants se ramènent à celle de l'être; car les étants sont parfaits dans la mesure où ils ont l'être. Ils suit de là que la perfection d'aucun étant ne fait défaut à Dieu. Et cet argument a été encore indiqué par Denys quand il a dit: "Dieu n'est pas de telle ou telle manière; il est absolument et sans bornes, il embrasse en lui la totalité de l'être." Un peu plus loin il ajoute: "C'est lui qui est l'être de tout ce qui subsiste."

3. Peut-on dire que les créatures ressemblent à Dieu?

Toute ressemblance se prend de la communauté de forme, et pour ce motif il y a diverses sortes de ressemblance, selon diverses façons de communier dans la forme. Certaines choses sont dites semblables parce qu'elles communient dans une forme qui est la même, et selon la définition et selon le mode de réalisation, et celles-là on ne les dit pas semblables seulement, mais égales en similitude, tels deux corps également blancs: c'est la similitude parfaite. Mais on peut dire semblables, d'une autre manière, des choses dont la forme est la même selon la définition mais non selon le mode de réalisation, plus ou moins intense: ainsi un corps moins blanc est dit semblable à un corps plus blanc, et c'est là une similitude imparfaite. Enfin, on peut dire semblables des choses dont la forme est commune, sans pourtant rentrer dans la même définition, comme cela est clair pour les agents non univoques.

En effet, comme tout agent fait ce qui lui ressemble en cela même par quoi il est agent; comme d'autre part tout agent agit selon sa forme, il est nécessaire que dans l'effet il y ait ressemblance avec la forme de cet agent. Donc, si l'agent est contenu dans la même espèce que son effet, la similitude formelle entre l'un et l'autre portera sur la perfection spécifique apportée par la forme, comme lorsqu'un homme engendre un homme. Si au contraire l'agent ne se laisse pas enfermer dans l'espèce, il y aura assimilation, mais non selon la perfection spécifique. Ainsi les étants qui sont engendrés par la vertu du soleil accèdent à une certaine ressemblance avec le soleil, mais pas au point de recevoir de lui une forme spécifiquement identique à la sienne.

Du fait qu'un agent est tel qu'il ne se laisse enfermer dans aucun genre, c'est à une ressemblance bien plus lointaine encore que parviendront ses effets, ressemblance selon la forme, mais non selon la perfection spécifique ou même générique, seulement selon une certaine proportion, celle selon laquelle l'être est commun à toutes choses. C'est de cette manière que les effets de Dieu, en ceci qu'ils sont, lui sont assimilés comme au premier et universel principe de tout l'être.

Voici maintenant la question de la bonté, et tout d'abord de la bonté en général (Q. 5), ensuite de la bonté de Dieu (Q. 6).

CHAPITRE 5: LA BONTÉ EN GÉNÉRAL

1. Le bon et l'étant sont-ils identiques dans la réalité? 2. Étant admis qu'il n'y a entre eux qu'une différence de raison, lequel est premier selon la raison: être bon, ou être? 3. Etant admis que l'étant est premier, tout étant est-il bon? 4. Dans quel genre de cause la bonté rentre-t-elle? 5. La bonté consiste-t-elle dans le mode, l'espèce et l'ordre? 6. La division du bien en honnête, utile et délectable.

1. Le bon et l'étant sont-ils identiques dans la réalité?

Le bon et l'étant sont identiques dans la réalité; ils ne diffèrent que pour la raison, et en voici la preuve. Ce qui fait qu'un étant est bon, c'est qu'il est attirant; aussi le Philosophe définitif le bien: "Ce à quoi toutes les choses tendent." Or manifestement une chose est attirante dans la mesure où elle est parfaite; car tous les étants aspirent à se parfaire. En outre, tout étant est parfait dans la mesure où il est en acte. Cela rend manifeste qu'une chose est bonne dans la mesure où elle est, car l'être est l'actualité de toute chose, comme on l'a vu précédemment. Ainsi est-il évident que le bien et l'étant sont identiques dans la réalité; mais le terme "bon" exprime l'aspect d'attirance que n'exprime pas le terme "étant".

2. Puisqu'il n'y a entre le bon et l'étant qu'une différence de raison, lequel est premier en raison?

Il faut dire que, pour la raison, être est antérieur à être bon. En effet, la notion signifiée par un nom est ce que l'intellect conçoit de la chose à laquelle cette parole s'applique. Cela donc est premier pour la raison, qui vient effectivement en premier dans la conception de notre intellect. Or, c'est le cas de l'être; car toute chose est susceptible d'être connue selon qu'elle est en acte, comme il est dit dans la Métaphysique. C'est pourquoi l'étant est l'objet propre de l'intelligence; il est donc l'intelligible premier, comme le son est premier et joue le rôle d'objet propre en ce qui concerne l'ouïe. Ainsi donc, pour la raison, être précède être bon.

3. Puisque l'être est premier, tout étant est-il bon?

La vérité est que tout étant, pour autant qu'il est, est bon. Car tout étant, en tant qu'il est, est en acte et possède quelque perfection, car tout acte est une certaine perfection. Or le parfait en tant que tel est attirant et bon, comme on l'a vu plus haut. On en conclut que tout étant, en tant que tel, est bon.

4. Dans quel genre de cause la bonté rentre-t-elle?

Puisque le bien est ce qui attire tout ce qui est, et que cela a raison de fin, il est évident que le bien implique la raison de fin. Néanmoins, la bonté présuppose la causalité efficiente et la causalité formelle. Car nous voyons que ce qui est premier dans l'exercice de la causalité est dernier dans le résultat; par exemple, le feu échauffe le bois avant de lui communiquer sa forme de feu, bien que, dans le feu, la chaleur soit une émanation de sa forme substantielle. Or, dans l'ordre de causalité, ce qui est premier c'est le "être bon", la fin, qui met en action la cause efficiente; ensuite, l'action de cette cause efficiente meut à la forme; et enfin arrive la forme. Il faut donc qu'il en soit à l'inverse pour le résultat: on trouvera d'abord la forme, par

laquelle l'étant est ce qu'il est; dans cette forme on discerne ensuite une vertu active, qui appartient à l'être en tant qu'il est achevé, car un être n'est achevé, comme l'observe le Philosophe, que lorsqu'il peut produire son semblable; et enfin il en résulte la bonté, par laquelle l'étant est établi dans sa perfection.

5. La bonté consiste-t-elle dans le mode, l'espèce et l'ordre?

Une chose est réputée bonne selon qu'elle est parfaite, car c'est ainsi qu'elle est attirante, comme on l'a dit plus haut. Le parfait est ce qui ne manque de rien selon le mode de sa perfection. Comme tout être est ce qu'il est par sa forme; et comme toute forme présuppose certaines conditions et que certaines conséquences nécessaires en découlent, il faut, pour qu'un être soit parfait et bon, qu'il ait à la fois sa forme, les conditions préalables qu'elle requiert, et les propriétés qui en découlent. Or, ce que la forme requiert d'abord, c'est la détermination ou proportionnalité de ses principes, soit matériels, soit efficients et c'est ce qu'on entend par le mode; c'est pourquoi, d'après S. Augustin, on dit que la mesure fixe ce que doit être le mode. C'est la forme qui est signifiée par l'espèce, car chaque chose est constituée dans son espèce par sa forme, et c'est pourquoi il est dit que le nombre désigne l'espèce. Car, d'après le Philosophe, les définitions qui expriment l'espèce sont comme les nombres. En effet, comme l'unité ajoutée ou soustraite au nombre en fait varier l'espèce, de même, dans les définitions, une différence ajoutée ou soustraite. Enfin ce qui est consécutif à la forme, c'est l'inclination du sujet vers la fin, vers l'action ou quelque chose de semblable; car tout ce qui est en acte agit, et tend, comme tel, vers ce qui lui convient selon sa forme, dans la mesure où il est en acte. C'est cela qu'on exprime par ces deux termes équivalents: poids et ordre. On voit donc que la bonté, du moment qu'elle se ramène à la perfection, consiste en mode, espèce et ordre.

6. La division du bien en honnête, utile et délectable

Il semble que cette division convienne en propre au bien humain. Pourtant, si nous considérons de haut et plus généralement la raison de bien, il apparaît que cette division convient en propre au bien en tant que tel. En effet, une chose est bonne en tant qu'elle est attirante et qu'elle est le terme du mouvement appétitif. Or, ce mouvement peut être comparé à celui des corps dans la nature. Un corps naturel termine son mouvement, purement et simplement, à son terme ultime; mais on peut dire aussi qu'il le termine relativement à chaque point de l'espace intermédiaire qu'il traverse pour parvenir à l'extrémité où le mouvement s'achève; aussi a-t-on coutume d'appeler terme d'un mouvement tout ce qui termine une phase du mouvement. Quant au terme ultime du mouvement, on peut distinguer en lui la chose même vers laquelle il tend, comme vers son lieu, ou sa forme, etc.; ou bien le repos du mobile dans cette réalité. Ainsi, donc, dans le mouvement appétitif, on nomme utile ce qui ne termine le mouvement que de façon relative et comme un moyen au-delà duquel autre chose est visé. Quant au terme ultime où s'achève finalement le mouvement appétitif, considéré comme la chose qui par elle-même attire l'appétit, on l'appelle l'honnête, car on dit honnête ce qui est l'objet même du désirable; enfin, ce à quoi se termine le mouvement de l'appétit, si l'on entend par là le repos dans la chose désirée, c'est le délectable.

CHAPITRE 6: LA BONTÉ DE DIEU

1. Peut-on dire de Dieu qu'il est bon? 2. Dieu est-il suprêmement bon? 3. Lui seul est-il bon par son essence? 4. Toutes choses sont-elles bonnes de la bonté divine?

1. Peut-on dire de Dieu qu'il est bon?

L'attribut "bon" appartient à Dieu par excellence. En effet, un étant est bon dans la mesure où il est attirant. Or toute chose tend vers son achèvement, sa perfection. La perfection, et déjà la forme de l'effet est une similitude de sa cause, puisque tout agent produit un effet semblable à lui. Il suit de là que l'agent même, comme tel, est pour son effet un attirant et, de ce fait a raison de bien, car ce qui attire en lui, c'est que l'on participe à sa ressemblance. Puisque Dieu est la cause efficiente première de toutes choses, il lui appartient évidemment d'être attirant et bon. Aussi Denys a attribue-t-il à Dieu le bien comme à la première cause efficiente: "Dieu reçoit le nom de bien comme étant ce par quoi toutes choses subsistent."

2. Dieu est-il suprêmement bon?

On doit affirmer que Dieu est suprêmement bon purement et simplement, et non pas seulement dans un genre particulier dans une classe de choses. En effet, ainsi qu'on l'a vu, le bien est attribué à Dieu de telle sorte que toutes les perfections désirables par tous les êtres découlent de lui comme de leur cause première. On l'a dit aussi, ces perfections ne découlent pas de Dieu comme d'un agent univoque, mais comme d'un agent qui ne se rencontre avec ses effets ni dans la communauté de la forme spécifique ni dans celle de la forme générique. Or, si, dans une cause univoque, la similitude de l'effet se trouve au même niveau de perfection formelle, dans une cause équivoque elle se trouve selon une perfection plus excellente, comme la chaleur qui se trouve dans le soleil selon un mode plus excellent que dans le feu. Il faut donc dire que la bonté étant en Dieu comme dans la cause première, non univoque, de toutes choses, elle se trouve en lui selon un mode souverainement excellent. C'est en raison de cela qu'on le dit suprêmement bon.

3. Dieu seul est-il bon par essence?

Dieu seul est bon par son essence. En effet, tout étant est dit bon dans la mesure où il est parfait. Or, la perfection de chaque chose a trois niveaux. Au premier, elle est constituée dans son être. Au second, elle a, en plus de sa forme constitutive, des accidents qui sont nécessaires à la perfection de son opération. Au troisième, enfin, c'est la perfection d'un être qui atteint quelque chose d'autre, comme une fin pour lui. Par exemple, la première perfection du feu est l'existence même qu'il possède par sa forme substantielle; la seconde consiste dans sa chaleur, sa légèreté, sa sécheresse, etc., et sa troisième perfection consiste en ce qu'il a trouvé son lieu, où il se repose.
Or, cette triple perfection ne convient à nul être créé en vertu de son essence, mais à Dieu seul. Car il est le seul dont l'essence est son être; parce que à cette essence aucun accident ne s'ajoute, mais tout ce qui est attribué aux créatures accidentellement être puissant, sage, etc. Lui est essentiel ainsi qu'on l'a vu. Et à rien d'autre que lui-même il n'est ordonné comme à sa fin; c'est lui-même qui est la fin ultime de toutes les choses. Il est manifeste par là que Dieu seul a en son essence même la perfection totale, et c'est pourquoi lui seul est bon par essence.

4. Toutes choses sont-elles bonnes de la bonté divine?

Rien n'empêche, là où intervient la relation, qu'une chose tienne sa dénomination de ce qui lui est extérieur. Ainsi c'est par le lieu qu'un corps est dit localisé, par la mesure qu'il est dit mesuré. Mais quand il s'agit d'une attribution absolue, on trouve diversité d'opinions.
Platon a voulu que les espèces de toutes les choses soient séparées, de sorte que les individus soient dénommés par elles comme par participation; ainsi, selon lui, Socrate est dit homme par participation à l'idée séparée de l'homme. Et de même que Platon supposait ainsi une idée séparée de l'homme, du cheval, qu'il appelait "l'homme en soi", "le cheval en soi", ainsi posait-il une idée séparée de l'étant, et une idée de l'un, qu'il appelait l'étant et l'un en soi; et il disait que c'est par participation à elles que chaque chose est dite étant et une. Quant à ce qui est ainsi étant par soi, un par soi, Platon en faisait le souverain bien. Et puisque dans la réalité, le bien, comme l'un coïncident avec l'étant, il disait que le bien par soi est Dieu, dont tous les êtres tiennent par participation d'être nommés bons.
Bien que cette opinion apparaisse déraisonnable en ce qu'elle prétendait séparées et subsistantes par soi les espèces des choses corporelles, ce qu'Aristote a réfuté de multiples manières. Toutefois, il est absolument vrai qu'il y a une réalité première, laquelle est bonne par son essence même, et que nous appelons Dieu, comme nous l'avons établi plus haut. Et Aristote s'accorder avec cette affirmation.
C'est donc bien de ce premier, qui par son essence est, et est bon, que tout autre tient d'être et d'être bon, en tant qu'il y participe par une certaine assimilation encore que lointaine et déficiente, comme on l'a montré à l'article précédent.
Et ainsi, nous pouvons conclure que tout être est appelé bon en raison de la bonté divine, comme du premier principe exemplaire, efficient et finalisateur de toute bonté. Toutefois, chaque réalité est dite bonne encore par une ressemblance de la bonté divine gui lui est inhérente, et qui est formellement sa bonté à elle, celle en raison de laquelle elle est dite bonne. Ainsi donc, il y a une bonté unique de toutes choses et il y a une multitude de bontés.
... Après avoir étudié la perfection de Dieu, il faut étudier son infinité (Q. 7), et son existence dans les choses (Q. 8). On dit en effet que Dieu est partout et en toutes choses en tant qu'il est sans limites et infini.

CHAPITRE 7: L'INFINITÉ DE DIEU

1. Dieu est-il infini? 2. Y a-t-il en dehors de lui un être qui soit infini en son essence? 3. Quelque chose peut-il être infini en étendue? 4. Peut-il y avoir dans les choses une multitude infinie?

1. Dieu est-il infini?

Comme il est dit dans la Physique d'Aristote, "tous les anciens philosophes attribuaient l'infini au premier Principe", observant avec raison que du principe premier les choses découlent à l'infini. Mais quelques-uns, s'étant trompés sur la nature du premier principe, se sont trompés par suite sur son infinité. Pensant que le premier principe était la matière, ils lui ont attribué une infinité matérielle, disant que le premier principe des choses était un corps infini.
Il faut donc considérer qu'on appelle infini ce qui n'est pas limité. Or, sont limitées, chacune à sa manière, la matière par la forme, et la forme par la matière. La matière est limitée par la forme en tant que, avant de recevoir la forme, elle est en puissance à une multitude de formes; mais, dès qu'elle en reçoit une elle est limitée à elle. La forme, elle, est limitée par la matière,

car, considérée en elle-même, elle est commune à beaucoup de choses; mais par le fait qu'elle est reçue dans une matière, elle devient déterminément la forme de telle chose.
La différence est que la matière reçoit sa perfection de la forme, qui la limite, de sorte que l'infini qui provient de la matière est imparfait par nature: c'est comme une matière sans forme. Au contraire la forme ne reçoit pas de la matière sa perfection, mais, bien plutôt, son amplitude naturelle est restreinte par elle. Il suit de là que l'infini, qui résulte de ce que la forme n'est pas déterminée par la matière, ressortit au parfait.
Or ce qui, dans tous les êtres, est le plus formel, c'est l'être même, comme on l'a vu clairement plus haut. Puisque l'être divin ne peut être reçu dans un sujet autre que lui, Dieu étant son propre être subsistant, ainsi qu'on l'a montré, il est manifeste que Dieu est à la fois infini et parfait.

2. Y a-t-il, en dehors de Dieu, un être qui soit infini en son essence?

Quelque chose, en dehors de Dieu, peut être infini à certains égards, mais non purement et simplement. En effet, si nous parlons de l'infini lui relève de la matière, il est évident que tout ce qui existe en acte a une certaine forme, et par cette forme la matière est limitée. Mais, parce que la matière, sous l'emprise d'une forme substantielle, demeure en puissance à une multitude de formes accidentelles, il faut dire que ce qui est fini purement et simplement, peut être dit infini en quelque façon; ainsi, un morceau de bois est chose finie quant à sa forme substantielle, mais il est infini d'une certaine manière, étant en puissance à revêtir une infinité de figures.
Mais si nous parlons de l'infini qui se rapporte à la forme, alors il est clair que les êtres dont les formes sont unies à la matière sont finis absolument et ne sont d'aucune manière infinis. Mais s'il y a des formes créées, qui ne sont pas reçues dans une matière, mais qui subsistent par elles-mêmes, comme certains le disent des anges, ces formes-là seront infinies d'une certaine manière en ce qu'elles ne seront pas limitées, restreintes par une matière quelconque. Néanmoins, comme toute forme créée ainsi subsistante a l'être et n'est pas son être, il est nécessaire que son être, lui, soit reçu et par suite restreint aux limites d'une certaine nature. Un tel subsistant ne peut donc être infini purement et simplement.

3. Quelque chose peut-il être infini en étendue?

Autre est l'infini en essence, et autre l'infini en grandeur. A supposer qu'il y eût un corps infiniment étendu, comme le feu ou l'air, ce corps ne serait pas pour cela infini en son essence; car son essence serait limitée a une espèce par la forme, et à un individu par sa matière. C'est pourquoi, étant admis ce qui précède que nulle créature n'est infinie en essence, il reste à nous demander si quelque créature est infinie en grandeur.
Il faut donc savoir que le corps, qui est étendu de tous côtés, peut être considéré de deux façons: selon les mathématiques, où l'on ne considère en lui que la quantité; et selon la philosophie de la nature, qui considère en lui la matière et la forme.
Parle-t-on du corps physique, il est évident qu'il ne peut être infini en acte. Car tout corps physique a une forme substantielle déterminée, et comme les accidents dérivent de la forme substantielle, il est nécessaire que d'une forme qui est déterminée dérivent des accidents également déterminés, parmi lesquels la quantité. D'où il suit que tout corps naturel a une quantité déterminée, entre une limite supérieure et une limite inférieure. Il est donc impossible qu'un corps physique soit infini. C'est ce que prouve encore le mouvement. En effet tout corps physique a un mouvement physique. Or, le corps infini ne pourrait pas avoir de mouvement

physique. Il n'aurait pas de mouvement rectiligne, parce que rien ne se meut physiquement ainsi, à moins qu'il ne soit hors de son lieu, et cela ne peut arriver à un corps infini, qui par hypothèse occupe tous les lieux et pour qui n'importe quel lieu est indifféremment son lieu naturel. Un tel corps n'aurait pas davantage de mouvement circulaire; car, en tout mouvement circulaire, une partie vient occuper à son tour l'endroit occupé précédemment par une autre, et, ce corps étant supposé infini, cela serait impossible; car alors, si l'on suppose deux rayons partant du centre, ces rayons doivent en s'allongeant s'écarter toujours plus, et si le corps était infini, à la longueur des rayons correspondrait une distance infinie, impossible à franchir.
Si l'on parle du corps mathématique, on aboutit à la même conclusion; car si nous imaginons ce corps mathématique existant en acte, il faut bien que nous l'imaginions sous une forme; car rien n'est en acte que par sa forme. Puisque la forme de l'être quantitatif, en tant que tel, est sa figure géométrique, il est donc inévitable qu'il ait une certaine figure. Et ainsi il sera fini, car la figure d'un corps est précisément ce qui est compris dans une ou plusieurs limites.

4. Peut-il y avoir dans les choses une multitude infinie?

Sur ce sujet, deux opinions se sont fait jour. Certains, comme Avicenne et Algazel, ont déclaré impossible qu'il y ait une multitude infinie par soi, mais non pas une multitude infinie par accident. On dit qu'une multitude est infinie par soi quand quelque chose requerrait pour exister qu'il y ait une multitude infinie. Et c'est cela qui est impossible, car alors une chose serait, qui dépendrait pour exister d'un nombre infini de préalables, de telle sorte qu'elle ne pourrait jamais être produite, car on ne peut arriver au bout de l'infini.
On parle d'une multitude infinie par accident quand l'infinité des préalables n'est pas requise nécessairement pour la production de la chose, mais se trouve de fait. On peut rendre manifeste cette différence dans le travail du forgeron, qui requiert nécessairement plusieurs préalables: le savoir-faire dans sa tête, l'activité de ses mains, son marteau. S'il fallait multiplier à l'infini ces préalables, jamais l'ouvrage ne se ferait. Mais la multitude des marteaux utilisés en fait, parce que l'un se brise et doit être remplacé par un autre, est une multitude par accident; c'est par accident en effet qu'on emploie plusieurs marteaux, et cela ne changerait rien à l'action, qu'on en utilise un ou deux, ou plusieurs, voire une infinité si le travail se poursuivait pendant un temps infini. De cette manière donc, nos auteurs ont jugé possible qu'il y ait une multitude infinie en acte, si c'est par accident.
Mais cela est impossible. En effet, une multitude doit appartenir à une espèce donnée de multitude. Or les espèces de la multitude correspondent aux espèces du nombre. Mais nulle espèce de nombre n'est infinie, car le nombre se définit une multitude mesurée par l'unité. On doit donc dire que toute multitude infinie en acte est impossible, par soi ou par accident.
De même, toute multitude existant dans la nature est une multitude créée; or tout ce qui est créé se trouve compris dans une certaine intention créatrice; car un agent n'agit pas pour rien. Il est donc nécessaire que l'ensemble des choses créées corresponde à un nombre déterminé. Il est donc impossible qu'une multitude infinie existe en acte, même par accident.
Mais il est possible qu'il y ait une multitude infinie en puissance. Car l'augmentation de la multitude est consécutive à la division de la grandeur, de sorte que plus on divise, plus on obtient d'éléments numériques. Donc, de même que l'infini se trouve en puissance dans la division du continu, pour cette raison que par la division on se rapproche de la matière, comme on vient de le montrer: pour la même raison il y a de l'infini en puissance dans l'accroissement de la multitude par addition.

CHAPITRE 8: L'EXISTENCE DE DIEU DANS LES CHOSES

A l'être infini il semble convenir d'être partout et en tout. Nous devons donc nous demander si vraiment cela convient à Dieu.
1. Dieu est-il en toutes choses? 2. Dieu est-il partout? 3. Dieu est-il partout par essence, par puissance et par présence? 4. Etre partout est-il propre à Dieu?

1. Dieu est-il en toutes choses?

Dieu est en toutes choses, non comme une partie de leur essence ni comme un accident, mais comme l'agent qui est présent à ce en quoi il agit. Il est nécessaire, en effet, que tout agent soit conjoint à ce en quoi il agit immédiatement, et qu'il le touche par l'énergie qui émane de lui. Aussi dans la Physique d'Aristote est-il prouvé que le moteur et le mobile doivent être simultanément. Or, Dieu étant l'être par essence, il est nécessaire que l'être créé soit son effet propre, comme brûler est l'effet propre du feu. Et cet effet, Dieu le produit dans les choses non seulement quand les choses commencent d'être, mais aussi longtemps qu'elles sont maintenues dans l'être, comme la lumière est causée dans l'air par le soleil tant que l'air demeure lumineux. Aussi longtemps donc qu'une chose possède l'être, il est nécessaire que Dieu lui soit présent, et cela selon la manière dont elle possède l'être. Or, l'être est en chaque chose ce qu'il y a de plus intime et qui pénètre au plus profond, puisque à l'égard de tout ce qui est en elle il est actualisateur, nous l'avons montré. Aussi faut-il que Dieu soit en toutes choses, à leur intime.

2. Dieu est-il partout?

Le lieu étant une réalité d'une certaine espèce, être dans un lieu peut s'entendre de deux façons: soit communément, comme on dit d'une chose qu'elle est dans d'autres à un titre quelconque: ainsi les accidents du lieu sont eux-mêmes dans le lieu; ou de la façon qui est propre au lieu: c'est ainsi que les choses localisées sont dans un lieu.
Quand il s'agit de Dieu, c'est en ces deux sens que, d'une certaine manière, on affirme qu'il existe en tout lieu, c'est-à-dire partout. D'abord, comme il est en toutes choses selon qu'il donne à toutes et l'être, et la puissance d'agir, et l'opération, c'est ainsi qu'il est en tout lieu, donnant au lieu lui-même et son être comme tel, et son aptitude à localiser. En outre, les corps sont dans un lieu en ce sens qu'ils le remplissent, et Dieu remplit tout lieu. Mais ce n'est pas à la façon d'un corps; car un corps est dit remplir son lieu quand il en exclut tout autre; au contraire, que Dieu soit dans un lieu, cela n'exclut pas qu'il y ait en ce lieu d'autres êtres; bien plus, s'il remplit tout lieu c'est en donnant l'être à toutes les réalités localisées qui ensemble remplissent tous les lieux.

3. Dieu est-il partout par l'essence, la puissance et la présence?

Il y a deux manières dont on dit que Dieu est dans une chose: d'abord comme cause efficiente, et de la sorte il est dans tout ce qu'il a créé; ensuite, comme l'objet d'une opération est en celui qui opère, ce qui est propre aux opérations de l'âme, où l'objet connu est dans le sujet connaissant, l'objet désiré dans celui qui le désire. De cette seconde façon, Dieu est spécialement dans la créature raisonnable, lorsqu'elle le connaît et l'aime, en acte ou par habitus. Et parce que la créature raisonnable a cela par grâce, comme on le verra plus tard, c'est de cette façon que Dieu est dit être dans les saints par la grâce.

Mais comment il est dans les autres créatures, il faut l'examiner par comparaison avec ce qui se passe dans les choses humaines. Ainsi, on dit d'un roi qu'il est dans tout son royaume, à savoir par sa puissance, bien qu'il ne soit pas présent partout. Mais par sa présence quelqu'un est dit être dans toutes les choses placées sous son regard, comme, dans une maison, tout ce qui s'y trouve est présent à celui qui l'habite, bien qu'il ne soit pas substantiellement dans toutes les parties de la maison. Enfin, selon la substance ou l'essence, quelqu'un est dans le lieu où sa substance se trouve.
Or, certains, les manichéens, ont prétendu qu'à la puissance divine sont soumises toutes les créatures spirituelles et incorporelles, mais que les créatures visibles et corporelles sont soumises au pouvoir du principe contraire. Contre ceux-là il faut dire que Dieu est en toutes choses par sa puissance.
D'autres, admettant que tout est soumis à la puissance divine, ne consentaient pourtant pas à étendre la providence de Dieu jusqu'aux humbles réalités corporelles. Ce sont eux qui parlent ainsi au livre de Job (22, 14 Vg): "Il circule au pourtour des cieux et ne s'occupe pas de nos affaires." Contre ceux-là il était nécessaire de dire que Dieu est en toutes choses par sa présence.
Enfin d'autres encore, en accordant que tout relève de la Providence, ont prétendu que tout n'a pas été créé par Dieu immédiatement, mais seulement les premières créatures, lesquelles ont créé les autres. Contre ces derniers, il faut dire que Dieu est en tout être par son essence.
Ainsi donc, Dieu est en tout par sa puissance, parce que tout est soumis à son pouvoir. Il est en tout par présence, parce que tout est à découvert et comme à nu devant ses yeux. Il est en tout par essence, parce qu'il est présent à toutes choses comme cause universelle de leur être, nous l'avons dit.

4. Être partout est-il propre à Dieu?

Être partout premièrement et par soi est le propre de Dieu. Je dis être partout premièrement, ce qui est partout selon sa totalité. En effet, si quelque chose était partout selon ses diverses parties existant en divers lieux, il ne serait pas partout premièrement, car ce qui s'attribue à quelque chose en raison de ses parties ne lui convient pas en premier. Par exemple, si l'on dit qu'un homme est blanc quant aux dents, la blancheur ne convient pas premièrement à l'homme lui-même, mais à ses dents. Celui dont je dis ensuite qu'il est par soi partout, c'est celui à qui être partout ne convient pas par accident, c'est-à-dire dans une certaine hypothèse: ainsi, un grain de mil serait partout, à supposer qu'il n'existe aucun autre corps. Il convient donc par soi d'être partout à celui qui est nécessairement partout en toute hypothèse.
Et cela convient à Dieu et à lui seul, car si nombreux que soient les lieux que l'on suppose, même une infinité en dehors de ceux qui existent, il est nécessaire que Dieu soit en chacun, non selon une partie de lui-même, mais selon tout lui-même.

CHAPITRE 9: L'IMMUTABILITÉ DE DIEU

1. Dieu est-il absolument immuable? 2. Être immuable est-il propre à Dieu?

1. Dieu est-il absolument immuable?

De ce qui précède il ressort que Dieu est absolument immuable.

1. Nous avons montré qu'il y a un premier être, que nous appelons Dieu, et que ce premier être doit être acte pur, excluant tout mélange de potentialité, du fait que, absolument parlant, la puissance est postérieure à l'acte. Or, tout ce qui change, d'une manière ou d'une autre, est de quelque façon en puissance. Il est donc manifestement impossible que Dieu change de quelque façon que ce soit.
2. Tout ce qui change demeure stable selon une partie de lui-même, et selon une autre se modifie; par exemple ce qui passe du blanc au noir demeure stable selon sa substance. Ainsi dans tout ce qui change on observe quelque composition. Or on a démontré plus haut qu'en Dieu il n'y a aucune composition, mais qu'il est absolument simple. Il est donc manifeste que Dieu ne peut changer.
3. Tout ce qui est mû acquiert quelque chose par son mouvement, et atteint à quelque chose à quoi auparavant il n'atteignait pas. Or Dieu, étant infini et comprenant en lui la plénitude totale de la perfection de tout l'être, ne peut rien acquérir ni s'étendre à quelque chose qu'auparavant il n'atteignait pas. Donc, le mouvement ne lui convient d'aucune façon. De là vient que certains philosophes anciens, comme forcés par la vérité, ont attribué l'immutabilité au premier Principe.

2. Être immuable est-il propre à Dieu?

Dieu seul est immuable au sens absolu, et toute créature est mobile en quelque manière. Il faut savoir en effet qu'un être peut être dit mobile de deux façons: soit par une potentialité qui est en lui; soit par une puissance qui est dans un autre. Car si toutes les créatures, avant d'exister, étaient possibles, ce n'était pas à l'égard d'une puissance créée, puisque rien de créé n'est éternel, mais à l'égard de la seule puissance divine, en ce sens que Dieu pouvait les amener à l'existence. Et de même que c'est en vertu de son seul vouloir qu'il les fait être, de même c'est par son vouloir qu'il les conserve dans l'être: en effet, Dieu ne les conserve pas dans l'être autrement qu'en leur donnant l'être continûment, de sorte que s'il lui soustrayait son action, aussitôt, comme l'observe S. Augustin, toutes les créatures seraient réduites à rien. Ainsi donc, comme il était au pouvoir du créateur que les choses fussent, alors qu'elles n'étaient pas encore en elles-mêmes, ainsi est-il au pouvoir du Créateur, quand elles sont en elles-mêmes, qu'elles ne soient plus. Elles sont donc toutes mobiles en raison de la puissance qui est en un autre, Dieu, puisque par lui elles ont pu être produites à partir du néant à l'être, et elles peuvent être, à partir de l'être, réduites au néant.
Si l'on dit, maintenant, qu'une chose est mobile en raison d'une puissance qui est en elle, ainsi encore, d'une certaine manière, toute créature est mobile. On peut distinguer en effet dans la créature une double puissance, active et passive. Or j'appelle puissance passive celle selon laquelle une réalité est en puissance à sa perfection: soit celle qui consiste à être, soit celle que lui procure l'obtention de sa fin. Donc si l'on pense à la mutabilité selon la puissance à être, alors la mutabilité n'affecte pas toutes les créatures, mais seulement celles en lesquelles la puissance à être qui s'y trouve contenue est compatible avec leur non-être. Aussi dans les corps inférieurs y a-t-il mutabilité et quant à l'être substantiel lui-même, parce que leur matière peut être tout en étant privée de leur forme substantielle; et en outre il y a là mutabilité quant à l'être accidentel, s'il s'agit d'un accident dont le sujet tolère la privation: ainsi ce sujet, l'homme, peut n'être pas blanc; il peut donc passer du blanc à une couleur différente. Au contraire, s'il s'agit d'un accident résultant dans le sujet de ses principes essentiels, la privation de cet accident n'est pas compatible avec l'existence du sujet, et il s'ensuit que ce sujet ne peut pas varier quant à cet accident-là: par exemple, la neige ne peut pas devenir noire.

Dans les corps célestes, la matière n'est pas compatible avec la privation de forme; car la forme actualise toute la potentialité de la matière; c'est pourquoi les corps célestes ne sont pas soumis au changement quant à leur substance; mais ils peuvent changer de lieu, parce que l'intégrité du sujet est compatible avec la privation de tel ou tel lieu.
Enfin, les substances incorporelles, parce qu'elles sont formes subsistantes, et que néanmoins elles sont, à l'égard de leur être, dans la relation de la puissance à l'acte, sont incompatibles avec une privation de cet acte; car l'être est consécutif à la forme, et rien n'est dissous, sinon en perdant sa forme. Aussi, dans la forme même, il n'y a pas de puissance au non-être, et c'est pourquoi ces substances-là sont immuables et invariables quant à leur être, ainsi que Denys l'affirme: "Les substances intellectuelles créées sont pures de toute génération et de toute altération, parce qu'elles sont spirituelles et immatérielles." Cependant, il demeure en elles une double mobilité. D'abord, elles sont en puissance à leur fin et il y a ainsi en elles selon le libre choix possibilité de passer du bien au mal, comme dit S. Jean Damascène. Ensuite, elles varient à l'égard du lieu, selon que, douées d'un pouvoir fini, elles peuvent appliquer ce pouvoir en tels lieux auxquels auparavant elles n'atteignaient pas; cela ne peut être attribué à Dieu dont la puissance emplit tout lieu, comme nous l'avons montré.
Ainsi donc, en toute créature on trouve une puissance de changement: que ce soit quant à l'être substantiel, comme dans les corps corruptibles; que ce soit seulement quant au lieu, comme dans les corps célestes; que ce soit par rapport à la fin ou par application de leur énergie à divers objets, comme chez les anges. De plus, cette fois universellement, les créatures sont toutes mobiles par rapport à la puissance du créateur, car il est en son pouvoir qu'elles soient, ou qu'elles ne soient pas. D'où il suit que Dieu, n'étant, lui, mobile d'aucune de ces manières, il lui est absolument propre d'être immuable.

CHAPITRE 10: L'ÉTERNITÉ DE DIEU

Six questions: 1. Qu'est-ce que l'éternité? 2. Dieu est-il éternel? 3. Est-il propre à Dieu d'être éternel? 4. L'éternité diffère-t-elle du temps? 5. La différence entre l'aevum et le temps. 6. Y a-t-il un seul aevum, comme il y a un seul temps et une seule éternité?

1. Qu'est-ce que l'éternité?

Nous ne pouvons nous élever à la connaissance des choses simples que par le moyen des choses composées; ainsi nous ne pouvons nous faire une idée de l'éternité qu'à partir du temps. Or, le temps n'est autre chose que "le nombre du mouvement selon l'ordre de l'avant et de l'après". En effet, étant donné que dans tout mouvement il y a une succession, une partie après l'autre, quand nous nombrons l'avant et l'après dans le mouvement, nous percevons le temps, qui n'est rien d'autre que la numération de l'avant et de l'après du mouvement. Mais, en ce qui est sans mouvement, et qui est toujours de la même manière, on ne peut pas distinguer un avant et un après. Donc, comme la raison de temps consiste dans la numération de l'avant et de l'après dans le mouvement, ainsi appréhender l'uniformité en ce qui est complètement étranger au mouvement, c'est saisir la raison d'éternité.
En outre, on dit mesurées par le temps les choses qui ont un commencement et une fin dans le temps, ainsi qu'il est dit dans la Physique d'Aristote. Et la raison en est qu'à tout ce qui se meut on peut assigner un certain commencement et un certain terme. Mais ce qui est absolument immuable n'a pas de succession et ne peut avoir davantage de commencement ni de fin.
Ainsi donc, l'éternité se fait reconnaître à ces deux caractères: Tout d'abord, ce qui est dans l'éternité est sans terme, c'est-à-dire sans commencement et sans fin, "terme" se rapportant à

l'un et à l'autre. En second lieu, l'éternité elle-même ne comporte pas de succession, existant toute à la fois.

2. Dieu est-il éternel?

Selon sa raison formelle, l'éternité est consécutive à l'immutabilité, comme le temps est consécutif au mouvement, ainsi que nous venons de le voir. Aussi, puisque Dieu est absolument immuable, il lui appartient absolument aussi d'être éternel. Et non seulement il est éternel, mais il est son éternité, alors que nulle autre chose n'est sa propre durée, n'étant pas son être. Dieu, au contraire, est son être parfaitement simple, et c'est pourquoi, de même qu'il est sa propre essence, il est aussi son éternité.

3. Est-il propre à Dieu d'être éternel?

Il faut dire que l'éternité, entendue en son sens propre et véritable, se trouve en Dieu seul. Car l'éternité est une conséquence de l'immutabilité, comme il est évident d'après ce qui précède. Or, Dieu seul est absolument immuable, ainsi qu'on l'a montré, Toutefois, dans la mesure où ils reçoivent de lui l'immutabilité, certains êtres participent à ce titre de son éternité.
Certains tiennent donc de Dieu l'immutabilité en ce qu'ils ne cessent jamais d'être, et c'est en ce sens qu'il est dit de la terre dans l'Ecclésiaste (1, 4 Vg): "Éternellement elle demeure." Également certaines choses, dans l'Écriture, sont dites éternelles en raison de leur durée, bien qu'elles soient corruptibles: c'est ainsi que dans le Psaume (75, 5 Vg) il est question "de montagnes éternelles". Et dans le Deutéronome (33, 15 Vg), on parle même des "fruits des collines éternelles". D'autres êtres participent plus largement à l'éternité de Dieu, étant exempts de toute mutabilité selon l'être et, en outre, selon l'opération, comme les anges et les bienheureux qui jouissent du Verbe. Car, à l'égard de cette vision du Verbe, il n'y a pas chez les saints de pensées successives, ainsi que l'explique S. Augustin. Aussi, ceux qui voient Dieu sont-ils dits, dans l'Évangile, posséder la vie éternelle, d'après ces paroles en S. Jean (17, 3): "La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul Dieu véritable."

4. L'éternité diffère-t-elle du temps?

Il est manifeste que le temps et l'éternité ne sont pas une même chose. Mais certains ont assigné pour cause à cette différence que l'éternité n'a ni commencement ni fin, alors que le temps a un commencement et une fin. Or cette différence est accidentelle et non essentielle. Car, à supposer que le temps ait toujours été et qu'il doive être toujours, selon le sentiment de ceux qui prêtent au ciel un mouvement sempiternel, il n'en resterait pas moins cette différence entre le temps et l'éternité, comme dit Boèce que l'éternité est toute à la fois, ce qui ne convient pas au temps, parce que l'éternité est la mesure de l'être permanent, et le temps la mesure du mouvement.
Toutefois, si la différence relevée par ces philosophes est référée non plus aux mesures de durée entre elles, mais à ce qu'elles mesurent, elle fournit un autre argument. En effet, cela seulement est mesuré par le temps qui a son commencement et sa fin dans le temps, comme il est dit dans la Physique d'Aristote. Si le mouvement du ciel durait toujours, le temps ne le mesurerait pas selon sa durée totale, puisque l'infini n'a pas de mesure, mais il en mesurerait chacun des cycles, lesquels ont tous un commencement et une fin dans le temps.

Cependant, des mesures elles-mêmes on peut encore tirer un autre argument, si l'on considère le commencement et la fin comme potentiels. En effet, à supposer que le temps dure toujours, on n'en pourrait pas moins, en en découpant des parties, marquer dans le temps un commencement et une fin, comme lorsque nous disons: le commencement et la fin du jour, ou de l'année. Or, cela ne peut se faire pour l'éternité.
Mais ces différences sont des conséquences de la différence essentielle et fondamentale, à savoir que l'éternité est "toute à la fois", et non pas le temps.

5. La différence entre l'aevum et le temps

L'aevum diffère du temps et de l'éternité, comme tenant le milieu entre eux. Et quelques-uns leur assignent cette différence: l'éternité n'a ni commencement ni fin; l'aevum a un commencement et n'a pas de fin; le temps a un commencement et une fin. Mais, on l'a déjà dit, cette différence est accidentelle; car, alors même que les étants mesurés par l'aevum auraient toujours été et devraient être toujours, comme quelques-uns le supposent, et quand même ils périraient un jour, ce qui est au pouvoir de Dieu, même en ce cas, l'aevum se distinguerait de l'éternité et du temps.
D'autres assignent la différence suivante: l'éternité n'a ni avant ni après; le temps a un avant et un après, comportant commencement et vieillissement; l'aevum a un avant et un après, mais sans commencement ni vieillissement. Mais cette position est contradictoire. La contradiction est manifeste si commencement et vieillissement sont référés à la durée elle-même; car l'avant et l'après ne pouvant être simultanés, si l'aevum a un avant et un après, il est inévitable que l'un se retirant, l'autre arrive comme quelque chose de nouveau, et ainsi il y aura commencement dans l'aevum aussi bien que dans le temps. Si ces termes se réfèrent non aux mesures, mais aux choses mesurées, la conclusion est encore inadmissible. Car si la chose temporelle est vieillie par le temps, c'est parce qu'elle a un être soumis au changement, et c'est la mutabilité du mesuré qui introduit dans la mesure l'avant et l'après, comme on le voit dans la Physique d'Aristote. Si le sujet de l'aevum n'est susceptible ni de vieillir ni de commencer, ce sera donc parce que son être est immuable. Donc sa mesure de durée n'aura ni avant ni après.
Voici donc ce qu'il faut dire. L'éternité étant la mesure de l'être permanent, ce par quoi une chose s'écarte de la permanence dans l'être, est ce par quoi elle s'éloigne de l'éternité. Or, il est des créatures qui s'écartent de la permanence d'être en ce que leur être est sujet à changement ou même consiste en un changement, et ces créatures-là sont mesurées par le temps; c'est le cas de tout mouvement, et c'est le cas de l'être même des choses corruptibles. D'autres créatures s'éloignent moins de la permanence de l'être, car leur être ne consiste pas en un changement et n'est pas sujet à changement; toutefois, à leur être immuable est conjoint un changement soit actuel, soit potentiel. C'est ce qu'on voit dans les corps célestes, dont l'être substantiel est immuable, mais qui concilient cette immutabilité avec le changement local. De même, les anges ont un être immuable et à la fois sont mobiles selon l'élection, du moins du fait de leur nature, et aussi variables dans leurs pensées, leurs affections et les rapports qu'ils entretiennent, à leur manière, avec différents lieux. C'est pourquoi ces étants sont mesurés par l'aevum, intermédiaire entre l'éternité et le temps. Quant à l'être dont l'éternité est la mesure, il n'est ni variable en lui-même, ni associé à aucune espèce de variation. Ainsi donc, le temps comporte l'avant et l'après; l'aevum n'a pas d'avant et d'après, mais l'avant et l'après peuvent l'accompagner; enfin l'éternité n'a pas l'avant et l'après et ne les admet en aucune manière.

6. Y a-t-il un seul aevum, comme il y a un seul temps et une seule éternité?

Il y a deux opinions à ce sujet. Pour certains, l'aevum est un; pour d'autres, il est multiple. Pour découvrir où se trouve le plus de vérité, il faut considérer la cause de l'unité du temps; car nous parvenons à connaître les réalités spirituelles par le moyen des corporelles.

Certains disent qu'il y a un seul temps pour toutes les choses temporelles, pour cette raison qu'il y a un seul nombre pour toutes les choses nombrées, puisque, d'après Aristote, le temps est le nombre du mouvement. Mais cela ne suffit pas; car si le temps est un nombre, ce n'est pas comme abstrait, hors de ce qui est nombré, mais comme immanent dans ce qu'il nombre; sans cela le temps ne serait pas continu: dix aunes de drap ne tirent pas leur continuité du nombre dix, mais du drap ainsi nombré. Or, le nombre concret, immanent aux choses, n'est pas le même pour tous, il se diversifie avec les choses.

C'est pourquoi d'autres assignent, comme cause de l'unité du temps, l'unité de l'éternité, principe de toute durée. Aussi, toutes les durées sont une durée unique si l'on considère leur principe; et elles sont multiples si l'on considère la diversité des choses qui tiennent leur durée de l'influx du premier principe. Enfin, d'autres assignent, comme cause de l'unité du temps, la matière première, premier sujet du mouvement dont le temps est la mesure. Mais, semble-t-il, aucune de ces deux réponses n'est satisfaisante. Car les choses qui sont unes par leur principe ou par leur sujet, surtout quand il s'agit d'un principe et d'un sujet lointains, ne sont pas une seule chose purement et simplement, mais seulement à certains égards.

La vraie raison de l'unité du temps, c'est l'unité du mouvement premier, mouvement qui, étant le plus simple de tous, mesure tous les autres, comme il est dit dans la Métaphysique d'Aristote. Ainsi donc, le temps, comparé à ce mouvement premier, n'est pas à son égard dans l'unique relation de mesure à chose mesurée, mais aussi d'accident à sujet, et c'est ainsi qu'il en reçoit l'unité. Au contraire, avec les autres mouvements, le temps n'entretient que la relation de mesure à chose mesurée. Aussi ne se multiplie-t-il pas avec ces mouvements, car une mesure unique, dès lors qu'elle est séparée, suffit à un nombre indéfini d'objets.

Ceci posé, il faut savoir encore qu'au sujet des substances spirituelles, on a formulé deux opinions. D'aucuns ont pensé avec Origène que toutes ces substances procédaient de Dieu dans une quasi-égalité, ou tout au moins que c'était le cas de beaucoup d'entre elles, comme quelques-uns l'ont affirmé. D'autres ont dit qu'elles procédaient de Dieu par degrés et dans un certain ordre. Telle semble être l'opinion de Denys, puisqu'il dit qu'entre les substances spirituelles, il en est de premières, d'intermédiaires et d'ultimes, fût-ce dans une même hiérarchie angélique. Selon la première de ces opinions, on devrait forcément supposer plusieurs aevum puisque plusieurs êtres soumis à l'aevum seraient premiers et égaux. D'après la seconde, il faut dire que l'aevum est unique: car tout être ayant pour mesure ce qu'il y a de plus simple et de premier dans son ordre, ainsi que le dit Aristote, l'être de toutes les substances soumises à l'aevum doit avoir pour mesure l'être de la première d'entre elles, qui est d'autant plus simple qu'elle précède les autres. Cette seconde opinion étant la mieux fondée, comme on le montrera plus loin, nous admettons quant à présent qu'il n'y a qu'un seul aevum.

CHAPITRE 11: L'UNITÉ DE DIEU

1. Est-ce que "un" ajoute quelque chose à "étant"? 2. Y a-t-il opposition entre l'un et le multiple? 3. Dieu est-il un? 4. Dieu est-il le plus un de tous les étants?

1. Est-ce que "un" ajoute quelque chose à "étant"?

Ce n'est pas quelque chose que "un" ajoute à "étant", c'est seulement la négation de la division: en effet, "un" ne signifie rien d'autre que l'étant indivis. Il en ressort que étant et un sont convertibles. En effet, tout être est simple, ou composé. Ce qui est simple est indivis à la fois en acte et en puissance. Tandis que ce qui est composé n'a pas l'être tant que ses parties sont divisées, mais seulement lorsqu'elles constituent et forment le composé lui-même. Il est donc manifeste que l'être de n'importe quelle chose repose sur l'indivision de cette chose. Et de là vient que toute chose, comme elle conserve son être, conserve aussi son unité.

2. Y a-t-il opposition entre l'un et le multiple?

Il faut dire que l'un s'oppose à la multiplicité, mais de diverses manières. L'un principe du nombre s'oppose à la multitude qu'est le nombre, comme la mesure s'oppose au mesuré. En effet, l'un a raison de mesure première, le nombre étant la multitude mesurée par l'un, comme on le voit chez Aristote. Mais l'un convertible avec l'être, s'oppose à la multitude à la manière d'une privation, comme l'indivis s'oppose au divisé.

3. Dieu est-il un?

Que Dieu est un se démontre de trois manières. 1. En partant de sa simplicité. En effet, il est manifeste que ce qui donne à un étant singulier d'être le singulier qu'il est, n'est en aucune façon communicable à plusieurs. Certes ce qui fait que Socrate est un homme peut être communiqué à beaucoup d'autres; mais ce qui fait de lui cet homme singulier n'appartient qu'à un seul. Donc, si Socrate était homme en raison de cela même qui fait de lui cet homme, de même qu'il ne peut y avoir plusieurs Socrate, il ne pourrait y avoir plusieurs hommes. Or, c'est cela qu'il faut dire de Dieu. La nature de Dieu est Dieu même, ainsi qu'on l'a fait voir Il est donc Dieu par cela même qu'il est ce Dieu-ci. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux.
2. A partir de l'infinité de sa perfection. On a montré plus haut que Dieu comprend en lui toute la perfection de l'être. On raisonne donc ainsi: s'il y avait plusieurs dieux, il faudrait qu'ils diffèrent entre eux. Donc, quelque chose se trouverait en l'un, qui ne se trouverait pas en l'autre. Et s'il en était ainsi, une certaine privation affecterait cet autre et il ne serait pas purement et simplement parfait. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux. Et c'est pourquoi les philosophes anciens eux-mêmes, comme contraints par la vérité, en affirmant un principe infini, ont affirmé qu'il était unique.
3. A partir de l'unité du monde. Tous les étants se montrent ordonnés entre eux, certains étant au service de quelques autres. Or, des choses diverses ne concourraient pas à un ordre unique si ce n'est par la vertu d'un ordonnateur unique. Une multitude, en effet, est assujettie à un ordre unique par un seul mieux que par plusieurs; car c'est l'un qui est par soi cause de l'un, tandis que plusieurs ne sont cause de l'un que par accident, c'est-à-dire dans la mesure où ils sont un en quelque façon. Donc, comme, en général, ce qui est premier est le plus parfait et par soi, non par accident, il est nécessaire que ce qui est le premier ordonnateur de tous les étants, selon un ordre qui est unique, soit un. Et c'est Dieu.

4. Dieu est-il le plus un de tous les étants?

Puisque l'un est l'étant indivis, pour qu'un étant soit le plus un, il faut, et qu'il soit un au maximum, et qu'il soit indivis au maximum. Or Dieu est l'un et l'autre. Il est l'étant par excellence, car son être n'est pas limité par une nature, en laquelle il surviendrait; il est l'être même subsistant, illimité de toutes les manières. Il est en outre indivis au maximum, n'étant divisé ni en acte, ni en puissance, de quelque mode de division que ce soit, mais étant simple de toutes les manières, ainsi qu'on l'a fait voir. Il est donc manifeste que Dieu est souverainement un.

CHAPITRE 12: COMMENT DIEU EST CONNU PAR NOUS

Après avoir considéré jusqu'ici comment Dieu est en lui-même, il nous reste à voir comment il vient à notre connaissance, c'est-à-dire comment il est connu par les créatures.
1. Un intellect créé peut-il voir l'essence divine? 2. L'essence divine est-elle vue par l'intellect au moyen d'une espèce créée? 3. L'essence de Dieu peut-elle être vue par les yeux du corps? 4. Une substance intellectuelle créée, par ses seules facultés naturelles, est-elle capable de voir l'essence de Dieu? 5. L'intellect créé, pour voir l'essence de Dieu, a-t-il besoin d'une lumière créée? 6. Parmi ceux qui voient l'essence de Dieu, certains la voient-ils plus parfaitement que d'autres? 7. Un intellect créé peut-il comprendre l'essence divine? 8. L'intellect créé qui voit l'essence divine connaît-il en elle toutes choses? 9. Ce qu'il connaît là, le connaît-il au moyen de certaines représentations? 10. Connaît-il simultanément tout ce qu'il voit en Dieu? 11. Un homme peut-il en cette vie voir l'essence de Dieu? 12. Pouvons-nous en cette vie connaître Dieu par la raison naturelle? 13. Au-dessus de la connaissance naturelle, y a-t-il en cette vie une connaissance de Dieu par la grâce?

1. Un intellect créé peut-il voir l'essence divine?

Tout objet est connaissable dans la mesure où il est en acte. Dieu qui est acte pur sans aucun mélange de puissance est donc en soi le plus connaissable des objets. Mais ce qui est le plus connaissable en soi n'est pas connaissable pour une intelligence que cet intelligible dépasse; ainsi le soleil, bien que le plus visible des objets, ne peut être vu par l'oiseau de nuit en raison de l'excès de sa lumière. En raison de quoi, certains ont prétendu que nul intellect créé ne peut voir l'essence divine.
Mais cette position n'est pas admissible. En effet, comme la béatitude dernière de l'homme consiste dans sa plus haute opération, qui est l'opération intellectuelle, si l'intellect créé ne peut jamais voir l'essence de Dieu, de deux choses l'une: ou il n'obtiendra jamais la béatitude, ou sa béatitude consistera en une autre fin que Dieu, ce qui est étranger à la foi. La perfection dernière de la créature raisonnable, en effet, est en cela qui est pour elle le principe de son être, parce que toute chose est parfaite dans la mesure où elle rejoint son principe. Et cette opinion est étrangère aussi à la raison; en effet, l'homme a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et c'est de là que naît chez les hommes l'admiration. Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas rejoindre la cause suprême des choses, un désir de nature demeurera vain. Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu.

2. L'essence de Dieu est-elle vue par l'intellect au moyen d'une espèce créée?

Pour toute vision, aussi bien sensible qu'intelligible, deux conditions sont requises: la faculté de voir, et l'union de la chose vue avec cette faculté. Il n'y a en effet de vision en acte que par le fait que la chose vue est d'une certaine manière dans le sujet qui la voit. S'il s'agit de choses corporelles, il est évident que la chose vue ne peut pas être dans le sujet par son essence, mais seulement par sa représentation,, ainsi la représentation de la pierre est dans l'oeil et y cause la vision en acte; dans l'oeil il n'y a pas la substance de la pierre. Mais si une seule et même réalité était à la fois le principe de la faculté de voir et la chose vue, il s'ensuivrait que l'objet tiendrait de cette réalité et la faculté de la voir, et la forme par laquelle il la verrait.
Or, manifestement, Dieu est l'auteur de la faculté intellectuelle, et il peut être vu par notre intellect. Et puisque la faculté intellectuelle de la créature n'est pas l'essence divine elle-même, il reste qu'elle soit une similitude participée de celui qui est l'intellect premier. De là vient qu'on appelle la faculté intellectuelle créée une certaine lumière intelligible, comme émanant de la première lumière. Qu'on entende cela de la faculté naturelle, ou de quelque perfection de grâce ou de gloire surajoutée. Pour voir Dieu est donc requise, du côté de la faculté de voir, une certaine similitude de Dieu par laquelle l'intellect est capable de voir Dieu.
Mais du côté de la chose vue, qui doit nécessairement être unie en quelque manière au sujet qui voit, l'essence divine ne peut être vue par le moyen d'aucune similitude créée.
1. Parce que, selon Denys, par des similitudes appartenant à un ordre inférieur on ne peut nullement connaître les choses d'un ordre supérieur; par exemple, par l'image d'un corps, on ne peut connaître l'essence d'une chose incorporelle. Donc, beaucoup moins encore, par une représentation créée, quelle qu'elle soit, pourra-t-on voir l'essence de Dieu.
2. Parce que l'essence de Dieu est son être même, ainsi qu'on la montré, ce qui n'appartient à aucune forme créée. Une forme créée ne peut donc pas être en celui qui voit une similitude représentative de l'essence même de Dieu.
3. Parce que l'essence divine est quelque chose d'illimité, contenant en soi suréminemment tout ce qui peut être signifié ou compris par un intellect créé. Et cela ne peut en aucune manière être représenté par une espèce créée; car toute forme créée est circonscrite selon les limites d'une raison intelligible particulière, comme la sagesse, la puissance, l'être même ou quelque chose de semblable. Donc, dire que Dieu est vu au moyen d'une similitude, c'est dire que l'essence divine n'est pas vue, ce qui est erroné.
On doit donc dire que pour voir l'essence de Dieu une similitude de Dieu est requise pour la faculté de voir, et c'est la lumière de la gloire divine qui confère à l'intellect la faculté de voir Dieu, lumière dont il est dit dans le Psaume (36, 10): "Par ta lumière nous verrons la lumière." Mais par aucune similitude créée l'essence de Dieu ne peut être vue, de telle sorte que cette image représenterait la divine essence telle qu'elle est en elle-même.

3. L'essence divine peut-elle être vue par les yeux du corps?

Il est impossible que Dieu soit vu par l'oeil corporel, ou par n'importe quel autre sens ou faculté de la partie sensitive. En effet, toute faculté de ce genre est l'acte d'un organe corporel, comme on le verra plus loin m. Or l'acte est proportionné à ce dont il est l'acte. Il en résulte qu'une telle faculté ne peut s'étendre au-delà des objets corporels, comme on l'a montré plus haut n. Il ne peut donc être vu ni par les sens ni par l'imagination, mais par le seul intellect.

4. Une substance intellectuelle créée, par ses seules facultés naturelles, est-elle capable de voir l'essence de Dieu?

Il est impossible qu'un intellect créé, par ses facultés naturelles, voie l'essence de Dieu. Car la connaissance consiste en ce que le connu est dans le connaissant. Or, le connu est dans le connaissant selon son mode à lui. Ainsi la connaissance, pour chaque connaissant, est conforme au mode d'être qui convient à sa nature. Donc, si le mode d'existence d'une chose connaissable surpasse le mode d'être que le connaissant tient de sa nature, il faut que la connaissance de cette chose soit au-dessus des facultés naturelles de ce connaissant.

Or il y a dans les choses divers modes d'être. Certaines sont telles que leur nature ne peut être réalisée que dans une matière individuelle: c'est le cas des choses corporelles. D'autres sont telles que leur nature est subsistante par soi, et non dans une matière quelconque. Mais elles ne sont pas leur être, elles ont l'être: ce sont les substances incorporelles que nous appelons les anges. Mais ce mode d'être est propre à Dieu, selon lequel il est son être même subsistant.

Donc, connaître les choses qui n'ont l'être que dans une matière individuelle nous est connaturel, parce que notre âme, par laquelle nous connaissons, est elle-même la forme d'une certaine matière. Toutefois cette âme a deux facultés cognitives. L'une est l'acte d'un organe corporel. Et à celle-là il est connaturel de connaître les choses selon qu'elles sont dans une matière individuelle: c'est pourquoi les sens ne connaissent que le singulier. L'autre faculté cognitive de l'âme est l'intellect, qui n'est l'acte d'aucun organe corporel. Aussi par l'intellect nous est-il connaturel de connaître les natures qui, à vrai dire, n'ont l'être que dans la matière individuelle, mais de les connaître non pas en tant qu'elles sont dans une matière individuelle, mais selon qu'elles sont abstraites de la matière par la considération de l'intellect. Aussi au moyen de l'intellect pouvons nous connaître ces choses-là dans une notion universelle, ce qui dépasse le pouvoir des sens. A l'intellect angélique, il est connaturel de connaître les natures qui ont l'être en dehors de la matière. Cela est au-dessus de la faculté naturelle de l'intellect chez une âme humaine, dans l'état de la vie présente, parce qu'elle est unie au corps.

Il reste donc que connaître l'être même subsistant est connaturel au seul intellect divin, et que cette connaissance dépasse les facultés naturelles de tout intellect créé; parce que nulle créature n'est son être, mais a un être participé. Donc l'intellect créé ne peut voir Dieu dans son essence que si Dieu, par sa grâce, s'unit à cet intellect comme intelligible pour lui.

5. L'intellect créé, pour voir l'essence divine, a-t-il besoin d'une lumière créée?

Tout ce qui est élevé à quelque chose qui dépasse sa nature, il faut qu'il y soit préparé par une disposition qui vienne de plus haut que sa nature; ainsi l'air, s'il doit recevoir la forme du feu, il faut qu'il y soit préparé par une disposition qui corresponde à cette nouvelle forme. Or, quand un intellect créé voit Dieu par essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intellect. Il faut donc que quelque disposition surnaturelle lui soit surajoutée, pour qu'il s'élève à une telle sublimité. Puisque la vertu naturelle de l'intellect créé ne suffit pas à voir l'essence divine, ainsi qu'on l'a montré, il faut donc que par un effet de la grâce divine cette vertu en lui soit surdéveloppée. Et cet accroissement de force intellectuelle, nous l'appelons une illumination de l'intellect, comme nous appelons l'intelligible lui-même une lumière, un éclat. Telle est la lumière dont l'Apocalypse (21, 23) dit: "La clarté de Dieu illuminera" la société des bienheureux qui verront Dieu. Par la vertu de cette lumière, les bienheureux deviennent déiformes, c'est-à-dire semblables à Dieu, selon la 1° épître de S. Jean (3, 2). "Au temps de cette manifestation, nous lui seront semblables, et nous le verrons tel qu'il est."

6. Parmi ceux qui voient l'essence de Dieu, certains la voient-ils plus parfaitement que d'autres?

Il faut dire que, parmi ceux qui verront l'essence de Dieu, l'un la verra plus parfaitement que l'autre. Cela, certes, ne viendra pas d'une similitude, ainsi qu'on l'a montré '. Cela proviendra de ce que l'intellect de l'un aura une plus grande efficacité, un plus grand pouvoir de voir Dieu. Cependant, la faculté de voir Dieu appartient à l'intellect créé non par nature, mais par la lumière de gloire, qui établit l'intellect dans une certaine déiformité, ainsi qu'on l'a exposé. Dés lors, un intellect participant davantage de cette lumière de gloire verra Dieu plus parfaitement. Or celui-là participera davantage de la lumière de gloire qui a le plus de charité; car, plus grande est la charité, plus grand est le désir. Et le désir rend d'une certaine manière l'être qui désire apte et préparé à recevoir l'objet désiré. Par suite, celui qui aura plus de charité verra Dieu plus parfaitement, et il sera plus heureux.

7. Un intellect créé peut-il comprendre l'essence divine?

Comprendre Dieu est impossible à un intellect créé quel qu'il soit; mais que notre esprit l'atteigne de quelque manière, c'est déjà une grande béatitude, selon S. Augustin.
Pour en avoir l'évidence, il faut savoir que "comprendre" c'est connaître parfaitement, c'est-à-dire connaître un objet autant qu'il est connaissable. Aussi, lorsqu'une vérité est démontrable scientifiquement, celui qui ne la connaît qu'à la manière d'une opinion, pour une raison seulement plausible, ne la comprend pas. Par exemple, si quelqu'un sait par démonstration que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits, il comprend cette vérité; mais si un autre la reçoit comme probable par le fait que des savants ou la plupart des hommes l'affirment ainsi, celui-là ne comprend pas; car il ne parvient pas à cette manière parfaite de connaissance dont cette vérité est susceptible.
Or, nul intellect créé ne peut parvenir à cette manière parfaite de connaître l'essence divine telle qu'elle est connaissable, et en voici la preuve. Un objet quelconque est connaissable dans la mesure où il est un être en acte. Dieu, dont l'être est infini, ainsi qu'on l'a fait voir, est donc infiniment connaissable. Or, nul intellect créé ne peut connaître Dieu infiniment. En effet, un intellect créé connaît l'essence divine plus parfaitement ou moins selon qu'il est pénétré d'une plus grande ou d'une moindre lumière de gloire. Puisque la lumière de gloire, qui est créée, dans quelque intellect créé qu'elle soit reçue, ne peut jamais y être infinie, il est donc impossible qu'un intellect créé connaisse Dieu infiniment. Par suite, est impossible qu'il ait de Dieu une connaissance compréhensive.

8. L'intellect créé qui voit l'essence divine connaît-il en elle toutes choses?

Il faut dire que l'intellect créé, en voyant l'essence de Dieu, ne voit pas en elle tout ce que Dieu fait ou peut faire. Car il est manifeste que les choses qui sont vues en Dieu, sont vues comme elles sont en lui. Or toutes choses autres que Dieu sont en Dieu comme des effets sont dans leur cause, c'est-à-dire virtuellement. Donc, toutes choses sont vues en Dieu comme l'effet est vu dans la cause. Mais il est clair que plus parfaitement une cause est vue, plus nombreux sont les effets qu'on peut voir en elle. Car un esprit supérieur, si on lui soumet un principe de démonstration, en tire aussitôt des conclusions multiples; il n'en est pas de même pour un esprit plus faible, lequel a besoin qu'on lui explique chaque chose en détail. Donc cet intellect peut connaître dans une cause tous les effets et toutes les raisons de ces effets, s'il

comprend la cause totalement. Or, nul intellect créé ne peut comprendre totalement Dieu, on l'a montré. Donc, nul intellect créé, en voyant Dieu, ne peut connaître tout ce que Dieu fait ou peut faire; car cela serait comprendre tout son pouvoir. Mais, parmi toutes les choses que Dieu fait ou peut faire, un intellect en connaît d'autant plus qu'il voit Dieu plus parfaitement.

9. Ce que l'intellect créé connaît en Dieu, le connaît-il au moyen de certaines représentations?

Ceux qui voient Dieu par son essence ne voient pas les choses qu'ils voient en lui par des représentations, mais par l'essence divine elle-même en tant qu'elle est unie à leur intellect. En effet, on connaît une chose selon que sa similitude est dans le sujet connaissant. Mais cela peut se produire de deux façons. Puisque deux choses semblables à une troisième sont semblables entre elles, une vertu cognitive peut être assimilée à un objet connaissable de deux manières. D'abord par lui-même, quand, directement, elle est informée par sa similitude: alors, la chose est connue en elle-même. En second lieu, selon que la vertu cognitive est informée par la représentation d'un autre qui lui est semblable, et dans ce cas, on ne dit pas que la chose est connue en elle-même, mais dans son semblable. Car autre est la connaissance d'un homme en lui-même, autre celle qu'on acquiert à regarder son portrait. Ainsi, connaître les choses par leurs similitudes existant dans le connaissant, c'est les connaître en elles-mêmes, dans leurs propres natures; mais les connaître selon que leurs ressemblances préexistent en Dieu, c'est les voir en Dieu. Et ces deux connaissances diffèrent. En conséquence, si l'on parle de la connaissance par laquelle ceux qui voient Dieu connaissent en lui les choses, ce n'est pas par des similitudes autres qu'elles-mêmes qu'elles sont vues, mais par la seule essence divine présente à l'esprit, et par laquelle on voit Dieu lui-même.

10. L'intellect créé connaît-il simultanément tout ce qu'il voit en Dieu?

Les choses qui sont vues dans le Verbe ne sont pas vues successivement, mais simultanément. Pour s'en convaincre, il faut songer que si nous ne pouvons pas connaître simultanément plusieurs choses, c'est parce que nous les connaissons par plusieurs représentations, et que l'intellect d'un même homme ne peut pas simultanément être informé en acte par des représentations diverses, pour connaître par leur moyen. Il en est comme d'un corps, qui ne peut pas revêtir à la fois plusieurs figures. Aussi arrive-t-il que des choses nombreuses, si elles peuvent être connues par le moyen d'une seule représentation, sont connues simultanément. Par exemple, si les diverses parties d'un même tout sont connues au moyen de représentations propres à chacune, elles sont connues successivement, non simultanément; mais si ces parties diverses sont comprises sous la représentation du tout, elles sont comprises simultanément. Or, nous avons montré que les choses vues en Dieu n'y sont pas vues chacune par sa propre représentation, mais que toutes sont vues par l'unique essence divine; c'est pourquoi elles sont vues de façon simultanée et non successive.

11. Un homme peut-il en cette vie voir l'essence de Dieu?

Un homme purement homme ne peut voir Dieu par son essence, à moins de quitter cette vie mortelle. La raison en est que le mode de connaître dépend du mode d'être du connaissant, on l'a dit. Or, notre âme, tant que nous vivons en cette vie, a l'être dans une matière corporelle; et de ce fait, par nature, elle ne connaît que les choses dont la forme est unie à la matière, ou

du moins qui peuvent être connues par l'intermédiaire de celles-là. Mais il est manifeste que par l'intermédiaire des choses matérielles l'essence divine ne peut être connue; car on a montré plus haut que la connaissance de Dieu par le moyen d'une similitude créée quelconque n'est pas la vue de son essence. Il est donc impossible à l'âme humaine, tant qu'elle vit de la vie d'ici-bas, de voir l'essence divine. Le signe en est que plus notre âme s'abstrait des choses corporelles, plus elle devient capable de connaître les choses intelligibles, abstraites de la matière. De là vient que dans les songes et dans l'arrêt des impressions sensibles, on perçoit mieux les révélations divines et les présages de l'avenir. Donc, que l'âme soit élevée jusqu'à l'intelligible transcendant qu'est l'essence divine, cela ne peut être, tant qu'on est dans cette vie mortelle.

12. Pouvons-nous, en cette vie, connaître Dieu par la raison naturelle?

Notre connaissance naturelle prend son origine des sens, et il s'ensuit que notre connaissance naturelle peut s'étendre aussi loin que les objets sensibles. Or, à partir des objets sensibles, notre intellect ne peut parvenir jusqu'à voir l'essence divine; car les créatures sensibles sont des effets de Dieu qui n'égalent pas la vertu de leur cause. Pour cette raison, à partir de la connaissance des choses sensibles, on ne peut connaître toute la puissance de Dieu, ni par suite voir son essence.
Toutefois, puisque les effets dépendent de la cause, nous pouvons être conduits par eux à connaître ici de Dieu qu'il est, et à connaître les attributs qui lui conviennent comme à la cause première universelle, transcendant tous ces effets. Donc, nous connaissons sa relation aux créatures, à savoir qu'il est cause de toutes; et la différence des créatures par rapport à lui, qui consiste en ce qu'il n'est lui-même rien de ce que sont ses effets; nous savons enfin que ces attributs, on ne les lui refuse pas comme lui faisant défaut, mais parce qu'il est trop au-dessus d'eux.

13. Au-dessus de la connaissance naturelle, y a-t-il en cette vie une connaissance de Dieu par la grâce?

On doit affirmer que par la grâce nous avons une connaissance de Dieu plus parfaite que par la raison naturelle. En voici la preuve. La connaissance obtenue par la raison naturelle requiert deux choses: des images reçues des sens, et la lumière intelligible naturelle, par la vertu de laquelle nous abstrayons de ces images nos conceptions intelligibles. Or sur ces deux points, la révélation de la grâce vient en aide à la connaissance humaine. En effet, la lumière naturelle de l'intelligence est renforcée par l'infusion de la lumière de grâce. Et parfois des images sont formées par l'intervention divine dans l'imagination humaine, images qui expriment plus parfaitement les choses divines que les images qui nous viennent des choses sensibles par un processus naturel. C'est ce qui apparaît dans le cas des visions prophétiques. Il arrive même que des objets extérieurs, accessibles aux sens, soient formés par Dieu, ou encore des voix, pour exprimer quelque aspect du monde divin. C'est ainsi qu'au baptême du Christ, on vit le Saint-Esprit apparaître sous l'apparence d'une colombe, et la voix du Père se fit entendre: "Celui-ci est mon Fils bien-aimé."

CHAPITRE 13: LES NOMS DIVINS

Après avoir examiné tout ce qui se rapporte à notre connaissance de Dieu, il nous faut poursuivre cette étude par celle des noms que nous donnons à Dieu, car nous nommons chaque chose d'après la connaissance que nous en avons.
1. Dieu peut-il être nommé par nous? 2. Certains noms attribués à Dieu désignent-ils sa substance? 3. Certains noms sont-ils attribués à Dieu au sens propre, ou bien tous lui sont-ils attribués par métaphore? 4. Les nombreux noms donnés à Dieu sont-ils synonymes? 5. Y a-t-il des noms attribués à Dieu et aux créatures univoquement, ou équivoquement? 6. Si c'est par analogie, sont-ils dits en priorité de Dieu, ou des créatures? 7. Certains noms sont-ils dits de Dieu temporellement? 8. Ce nom "Dieu" signifie-t-il la nature de Dieu, ou son opération? 9. Ce nom est-il communicable? 10. Ce nom est-il employé de façon univoque, ou équivoque, selon qu'il signifie Dieu par nature, par participation, ou selon l'opinion? 11. "Celui qui est" est-il, plus que tous les autres, le nom propre de Dieu? 12. Peut-on former au sujet de Dieu des propositions affirmatives?

1. Dieu peut-il être nommé par nous?

Selon le Philosophe, "les mots sont les signes des concepts, et les concepts sont les représentations des choses". Cela montre que les mots se réfèrent aux choses à signifier par l'intermédiaire de ce que l'esprit conçoit. Et il s'ensuit que nous pouvons nommer un être dans la mesure où notre intellect peut le connaître. Or, nous avons montré plus haut' que Dieu, durant cette vie, ne peut être vu par nous dans son essence; mais que nous le connaissons à partir des créatures comme leur principe, et par mode d'excellence et de négation. En conséquence, nous pouvons le nommer d'après les créatures, mais non de telle sorte que le nom qui le signifie exprime l'essence divine telle qu'elle est, à la manière dont le mot "homme" exprime par sa signification l'essence de l'homme selon ce qu'il est; car il signifie sa définition qui fait connaître son essence; en effet, ce que signifie formellement le nom, c'est la définition.

2. Certains noms attribués à Dieu désignent-ils sa substance?

Manifestement les noms qui sont dits de Dieu par manière de négation, ou qui expriment un rapport de Dieu à la créature ne signifient en aucune manière sa substance, mais qu'il n'est pas ceci ou cela, ou bien sa relation à autre chose, ou mieux la relation d'autre chose à lui. Mais au sujet des noms qui sont attribués à Dieu de façon absolue et affirmative, comme "bon", "sage" et autres semblables, on a émis à ce sujet des opinions multiples.
Certains ont dit que tous ces noms, bien que de forme affirmative, sont destinés à écarter de Dieu quelque chose, plutôt qu'à dire ce qu'il est. Ainsi, selon eux, dire que Dieu est vivant, c'est dire qu'il n'est pas ce que sont les choses sans vie, et ainsi du reste. Telle est l'opinion de Rabbi Moïse. D'autres disent que ces noms ne veulent signifier que le rapport de Dieu à la créature, de sorte que quand nous disons: "Dieu est bon", cela veut dire: "Dieu est cause de la bonté dans les choses." Et ainsi en est-il des autres noms.
Mais aucune de ces opinions ne paraît admissible, pour trois motifs. Premièrement, selon aucune de ces interprétations on ne peut expliquer pourquoi on appliquerait à Dieu certains noms plutôt que d'autres. Ainsi Dieu est cause des corps autant que des choses bonnes. Si quand on dit: Dieu est bon, l'on ne signifie rien d'autre que: Dieu est cause des choses bonnes, on pourra donc dire tout aussi bien que Dieu est un corps parce qu'il est cause des corps. Également, on pourrait dire qu'il est un corps pour dire qu'il n'est pas purement en puissance,

comme la matière première. Deuxièmement, il résulterait de là que les noms appliqués à Dieu ne lui conviendraient qu'en second, comme quand nous disons d'une médecine qu'elle est saine pour dire seulement qu'elle est cause de santé pour l'animal auquel le mot "sain" convient d'abord. Troisièmement, cela est contraire à l'intention de ceux qui parlent de Dieu. Quand ils disent de Dieu qu'il est vivant, ce qu'ils veulent dire, ce n'est pas qu'il est la cause de notre vie ni qu'il diffère des corps sans vie.

C'est pourquoi nous devons parler autrement: ces termes signifient bien la substance divine, et sont attribués à Dieu substantiellement; mais ils ne réussissent pas à le représenter. En voici la raison. Les noms que nous donnons à Dieu le signifient à la manière dont nous le connaissons. Or, notre esprit connaissant Dieu à partir des créatures, il le connaît pour autant que les créatures le représentent, et on a montré plus haut que Dieu qui est absolument et universellement parfait a primordialement en lui-même toutes les perfections qu'on trouve dans les créatures. Il suit de là qu'une créature quelconque représente Dieu et lui est semblable dans la mesure où elle a quelque perfection; non pas certes qu'elle le représente comme un être de même espèce ou de même genre, mais comme le principe transcendant dont les effets sont déficients à l'égard de sa forme à lui, mais dont ils retiennent pourtant une certaine ressemblance, à la manière dont les formes des corps inférieurs représentent la vertu du soleil. C'est ce que nous avons exposé plus haut en parlant de la perfection divine. Ainsi donc, les noms allégués signifient la substance divine, mais ils la signifient imparfaitement comme les créatures la représentent imparfaitement. Donc, lorsqu'on dit: Dieu est bon, le sens n'est pas: Dieu est cause de bonté, ou bien: Dieu n'est pas mauvais; mais le sens est: Ce que nous appelons bonté dans les créatures préexiste en Dieu, quoique selon un mode supérieur. Il ne s'ensuit donc pas qu'il appartienne à Dieu d'être bon en tant qu'il cause la bonté; mais plutôt, inversement, parce qu'il est bon il répand la bonté dans les choses, selon ces paroles de S. Augustin: "Parce qu'il est bon, nous sommes."

3. Certains noms sont-ils attribués à Dieu au sens propre, ou bien tous lui sont-ils attribués par métaphore?

Nous l'avons dit, nous connaissons Dieu au moyen des perfections qui procèdent de lui dans les créatures; et ces perfections sont en lui selon un mode plus éminent que dans les créatures. Or notre intellect appréhende ces perfections telles qu'elles sont dans les créatures, et selon la façon dont il les appréhende, il les signifie par des noms; toutefois, dans les noms que nous appliquons à Dieu, deux choses sont à considérer: les perfections mêmes signifiées par ces mots, comme la bonté, la vie, etc., et la manière dont elles sont signifiées. Quant à ce que signifient ces noms, ils conviennent à Dieu en propre, et plus encore qu'aux créatures, et en priorité. Mais quant à la manière de signifier, ces mêmes noms ne s'appliquent plus proprement à Dieu, car leur mode de signification est celui qui convient aux créatures.

4. Les nombreux noms donnés à Dieu sont-ils synonymes?

On doit dire que ces noms appliqués à Dieu ne sont pas synonymes. Cela se verrait aisément, si nous disions que ces noms ont été introduits pour nier de Dieu le contraire de ce qu'ils disent, ou pour souligner un rapport de causalité entre Dieu et ses créatures. Alors, en effet, on pourrait distinguer sous ces noms diverses raisons, variant selon la diversité des choses que l'on nie ou des effets que l'on vise.

Mais, même avec notre explication, selon laquelle ces noms signifient la substance divine, bien qu'imparfaitement, il ressort clairement de ce qui précède, qu'ils signifient des raisons intelligibles diverses. En effet, la raison que le nom
signifie est ce que l'intelligence conçoit de la réalité signifiée par le nom. Or notre intelligence, connaissant Dieu par les créatures, se forme pour connaître Dieu des conceptions proportionnées aux perfections qui procèdent de Dieu dans les créatures. Ces perfections en Dieu préexistent dans l'unité et la simplicité, mais chez les créatures elles sont reçues dans la division et la multiplicité. De même donc qu'aux perfections diverses des créatures correspond un unique Principe simple, représenté par les diverses perfections des créatures d'une manière variée et multiple: ainsi, aux conceptions multiples et diverses de notre intelligence correspond quelque chose d'absolument un et simple, saisi imparfaitement au moyen de ces conceptions. D'où il suit que les noms que nous attribuons à Dieu, bien que signifiant une seule réalité, ne sont pas synonymes, parce qu'ils la signifient comme atteinte selon des raisons intelligibles multiples et diverses.

5. Y a-t-il des noms attribués à Dieu et aux créatures, univoquement ou équivoquement?

Rien ne peut être attribué univoquement à Dieu et aux créatures Car un effet qui n'égale pas la vertu de sa cause agente reçoit la similitude de l'agent, non pas selon la même raison formelle, mais de façon déficiente: de sorte que ce qui est dans les effets divisé et multiple se trouve dans la cause simple et un; ainsi le soleil, par sa vertu, qui est une, produit sur la terre des formes d'existence variées et multiples. De la même manière, comme on l'a dit plus haut, les perfections de toutes choses qui se trouvent divisées et multiformes dans les créatures, préexistent en Dieu en étant unifiées. Ainsi donc, lorsqu'un nom de perfection est dit d'une créature, il signifie cette perfection comme distincte, et selon la raison formelle par quoi elle se distingue des autres. Par exemple, si nous donnons à un homme le nom de sage, nous signifions une perfection distincte de l'essence de l'homme, de sa puissance, de son être et de tous ses autres attributs. Au contraire, quand nous donnons ce même nom à Dieu, nous n'entendons pas signifier en lui quelque chose qui soit distinct de son essence, de sa puissance ou de son existence. Et ainsi lorsque le mot "sage" est donné à l'homme, il circonscrit en quelque sorte et contient la réalité signifiée, tandis que lorsqu'il est dit de Dieu, il laisse la réalité signifiée hors de toute limite et débordant la signification du nom. Il est donc évident que ce mot "sage" n'est pas dit de Dieu et de l'homme selon la même raison formelle. Et il en est ainsi de tous les autres. De sorte qu'aucun nom n'est attribué univoquement à Dieu et à la créature. Mais pas non plus tout à fait équivoquement comme certains l'ont dit. Dans ce cas, en effet, on ne pourrait, à partir des créatures, rien connaître de Dieu, rien en démontrer; on ne pourrait jamais éviter le sophisme de l'équivocité, et cela irait contre le témoignage tant des philosophes qui démontrent au sujet de Dieu beaucoup de choses, que de l'Apôtre lui-même disant aux Romains (1, 20): "Les attributs invisibles de Dieu nous sont rendus manifestes au moyen de ses oeuvres." Il faut donc dire que les noms en question sont attribués à Dieu et aux créatures selon l'analogie, c'est-à-dire selon une certaine proportion.
Et cela arrive dans les mots de deux façons. Ou bien plusieurs termes sont référés à un seul, comme "sain" se dit du remède et de l'urine, parce que l'un et l'autre sont en relation avec la santé de l'animal, l'une comme cause et l'autre comme signe; ou bien un terme est référé à l'autre, comme "sain" se dit du médicament et de l'animal, en tant que le médicament est cause de la santé qui, elle, appartiendra à l'animal.
C'est de cette dernière façon que certains termes sont attribués à Dieu et à la créature par analogie, ni tout à fait équivoquement ni univoquement. En effet, nous ne pouvons nommer Dieu que d'après les créatures, comme on l'a expliqué '. Ainsi, tout ce qui est dit et de Dieu et

de la créature est dit pour cette raison qu'il y a une relation de la créature à Dieu comme à son principe et à sa cause, en qui préexistent excellemment toutes les perfections des choses. Et cette sorte de communauté du nom tient le milieu entre la pure équivocité et la pure univocité. Car dans les noms dits de plusieurs par analogie il n'y a ni unité de la raison formelle, comme dans le cas des noms univoques, ni diversité pure et simple des raisons formelles, comme dans le cas des noms équivoques; mais le nom qui est ainsi pris en plusieurs sens signifie des rapports divers à quelque chose d'un, comme par exemple "saine" dit de l'urine signifie un signe de la santé; dit du remède il signifie une cause de la même santé.

6. Si c'est par analogie, ces noms sont-ils dits en priorité de Dieu ou des créatures?

Dans tous les noms qu'on attribue par analogie à plusieurs êtres, il est nécessaire que ces noms soient attribués par rapport à un seul. C'est pourquoi ce terme doit figurer dans la définition de tous les autres. Et comme la raison formelle
signifiée par le nom est la définition de ce qu'on nomme, dit Aristote, il est nécessaire que ce nom soit attribué par priorité à celui des termes de l'analogie qui figure dans la définition des autres, et postérieurement aux autres, par ordre, selon qu'ils se rapprochent plus ou moins du premier. Ainsi, le mot "sain", en tant qu'il est dit de l'animal, entre dans la définition du mot sain selon qu'il s'applique au remède appelé sain parce qu'il cause la santé de l'animal; et il entre également dans la définition du mot sain appliqué à l'urine, parce que celle-ci est appelée saine comme symptôme de santé chez l'animal.
Ainsi donc, tous les noms attribués à Dieu par métaphore sont attribués par priorité aux créatures, car, appliqués à Dieu, ils ne signifient rien d'autre qu'une ressemblance avec de telles créatures. Quand on dit: le pré est riant, cela veut dire: le pré est agréable quand il fleurit, comme un homme quand il rit: il y a là une similitude de proportion. De même, le nom de lion attribué à Dieu ne signifie rien d'autre que ceci: Dieu présente cette ressemblance avec le lion qu'il agit avec force comme le lion. Il est donc clair que la signification de tels noms, appliqués à Dieu, ne peut se définir que par ce qui les fait appliquer aux créatures.
Quant aux autres noms qui ne sont pas attribués à Dieu par métaphore, il en serait exactement de même, si nous disions, comme certains, que ces noms n'expriment de Dieu que sa causalité. Dans ce cas, en effet, dire: Dieu est bon, ne serait pas autre chose que dire: Dieu est cause de bonté dans la créature; ainsi ce nom attribué à Dieu enfermerait dans sa signification la bonté de la créature, de sorte que la bonté serait attribuée à la créature par priorité, à Dieu ensuite.
Mais on a montré ci-dessus que les noms de cette sorte ne sont pas dits de Dieu uniquement en raison de ce qu'il cause, mais aussi en raison de ce qu'il est en son essence; car quand on dit: Dieu est bon, ou sage, on signifie non seulement que Dieu est cause de sagesse ou de bonté, mais qu'en lui la sagesse et la bonté préexistent d'une façon suréminente.
D'après cela, il faut conclure que si l'on considère la chose signifiée par le nom, chaque nom est dit par priorité de Dieu, non de la créature; car c'est de Dieu que ces perfections dérivent dans les créatures. Mais quant à l'origine de la dénomination, ce sont les créatures que nous nommons d'abord par ces noms, car ce sont elles que nous connaissons en premier. De là vient que ces noms signifient à la manière qui convient aux créatures, comme on l'a dit précédemment.

7. Certains noms sont-ils dits de Dieu temporellement?

Certains noms comportant une relation à la créature sont attribués à Dieu temporellement et non dans l'éternité. Pour le montrer, il faut savoir que certains ont vu dans la relation non une réalité appartenant à l'univers réel, mais une construction de la raison. Or ceci apparaît faux du fait que les réalités elles-mêmes sont naturellement ordonnées et référées les unes aux autres.

Toutefois, il faut savoir que la relation exigeant deux extrêmes, c'est de trois manières différentes qu'elle peut être réelle ou de raison. Parfois, c'est un être de raison des deux côtés, lorsqu'il n'y a d'autre ordre entre les deux termes que la relation établie par la raison, par exemple lorsque nous disons que le même est identique au même. Car, en tant que la raison appréhende deux fois un être unique, elle le pose comme s'il était deux; c'est ainsi qu'elle appréhende en lui une relation avec lui-même. Il en va pareillement de toutes les relations entre l'étant et le non-étant; elles sont l'oeuvre de la raison qui conçoit le non-étant comme le terme d'une relation. De même encore toutes les relations qui naissent d'un acte de la raison, comme entre le genre et l'espèce, etc.

Certaines relations sont des réalités de nature quant à leurs deux extrêmes: cela arrive quand il y a relation entre deux termes en vertu de quelque chose qui appartient réellement à l'un et à l'autre. Ainsi en est-il manifestement de toutes les relations consécutives à la quantité, comme entre grand et petit, double et moitié, etc., car la quantité est en l'un et l'autre des deux extrêmes. Il en est de même pour les relations résultant de l'action et de la passion comme entre moteur et mobile, père et fils, etc.

Il arrive enfin que la relation soit une réalité de nature dans l'un des extrêmes, et dans l'autre une simple construction de la raison. Cela se produit chaque fois que les deux extrêmes ne font pas partie d'un même ensemble. Par exemple la sensation et la connaissance sont référées au sensible et à l'intellectuellement connaissable, lesquels faisant partie de l'univers réel, sont hors de l'univers intentionnel du sensible et de l'intelligible. C'est pourquoi il y a bien une relation réelle dans la science et la sensation, l'une et l'autre étant ordonnées à connaître intellectuellement ou sensiblement des réalités; mais ces réalités, considérées en elles-mêmes, sont étrangères à l'univers intentionnel. Aussi, dans ces réalités, il n'y a pas réellement une relation à la science et à la sensation, mais selon la raison seulement, en tant que notre intelligence appréhende ces réalités comme termes des relations à leur égard de la connaissance et de la sensation. C'est pourquoi le Philosophe remarque que si ces réalités sont en relation, ce n'est pas parce qu'elles-mêmes se réfèrent à d'autres, mais parce que ces autres se réfèrent à elles. Pareillement, on dit que la colonne est à droite uniquement parce qu'elle se situe à droite de l'observateur: une telle relation n'est pas réelle dans la colonne, mais chez l'observateur.

Puisque Dieu est en dehors de tout l'ensemble des créatures, et que toutes les créatures sont ordonnées à lui sans que ce soit réciproque, il est évident que les créatures sont référées à Dieu réellement. Mais en Dieu il n'y a pas une relation réelle avec les créatures, mais seulement une relation construite par la raison, en tant que les créatures sont référées à lui. Ainsi, rien n'empêche que ces noms impliquant une relation aux créatures soient attribués à Dieu temporellement; non en raison d'un changement en Dieu, mais en raison d'un changement affectant la créature. C'est ainsi que la colonne passe à la droite de l'observateur sans subir elle-même aucun changement, mais l'observateur ayant changé de place.

8. Ce nom "Dieu" signifie-t-il la nature de Dieu, ou son opération?

Ce dont un nom a été tiré n'est pas toujours ce qu'on lui fait signifier. En effet, lorsque nous connaissons la substance d'une chose par ses propriétés ou ses opérations, nous la nommons parfois du nom de telle opération ou de telle propriété particulière, comme la substance de la pierre a pris nom de ce qu'elle blesse le pied. Cependant on n'emploie pas ce mot pour désigner l'action de blesser, mais pour désigner la substance de la pierre. Quand il s'agit de choses qui nous sont connues en elles-mêmes, comme la chaleur, le froid, la blancheur, etc., on ne recourt pour les nommer à rien d'autre; dans ce cas, ce que le nom signifie par lui-même est aussi ce qu'il est destiné à signifier.

Parce que Dieu ne nous est pas connu dans sa nature propre mais nous est révélé uniquement par ses activités ou par ses oeuvres, c'est donc à partir d'elles que nous pouvons le nommer, comme on l'a dit plus haut. En conséquence, ce nom "Dieu" nomme une opération, si l'on considère sa signification étymologique. Car ce nom a été donné en raison de la providence universelle que Dieu exerce pour les choses, et tous ceux qui parlent de Dieu entendent appeler Dieu l'être à qui incombe le gouvernement de toutes choses. Aussi Denys écrit-il: "La déité est ce qui prend soin de toutes choses avec une prévoyance et une bonté parfaites." Mais bien qu'il soit emprunté à cette perfection et à cette activité, ce nom "Dieu" n'en est pas moins employé pour signifier la nature divine.

9. Ce nom "Dieu" est-il communicable?

Un nom peut être communicable de deux manières: proprement, ou métaphoriquement. Un nom est communicable proprement, quand il est communicable à plusieurs selon toute sa signification. Il est communicable par métaphore quand il est communicable à plusieurs selon l'un des caractères inclus dans sa signification. Ainsi le nom "lion" est commun au sens propre à tous les animaux en qui se trouve la nature signifiée par ce mot; par métaphore, il est communiqué à tous les êtres ayant quelque chose de léonin, comme l'audace ou le courage, qui les fait appeler lions par métaphore.

Pour savoir maintenant quels noms peuvent être communiqués au sens propre, il faut considérer ceci. Toute forme reçue dans un sujet singulier dans lequel elle est individuée est commune à beaucoup soit réellement, soit au moins notionnellement. Par exemple, la nature humaine est commune à beaucoup, en réalité et notionnellement. Mais la nature du soleil n'est pas réellement commune à plusieurs; elle l'est seulement notionnellement; car on peut concevoir la nature du soleil comme réalisée en plusieurs sujets, et cela parce que notre esprit conçoit toujours la nature d'une espèce en faisant abstraction de la matière individuelle. Par conséquent, que sa réalisation ait lieu en un sujet ou en plusieurs, cela n'est pas compris dans le concept de la nature spécifique; d'où il résulte qu'il peut être conçu comme existant en plusieurs individus sans qu'il soit porté atteinte au concept de la nature spécifique. Mais l'être singulier, du fait qu'il est singulier, est distinct et séparé de tous les autres. Donc, quand un nom est choisi pour désigner un être singulier, ce nom est incommunicable et en réalité et notionnellement; il ne peut pas venir à l'esprit que cet individu soit multiplié en plusieurs. Par suite aucun nom signifiant un individu n'est communicable à plusieurs proprement, mais seulement par métaphore, comme quelqu'un peut être appelé Achille du fait qu'il a une des qualités d'Achille, comme son courage.

Quant aux formes qui ne sont pas individuées par un suppôt distinct d'elles, mais par elles mêmes, parce que ce sont des formes subsistantes, si elles étaient connues telles qu'elles sont en elles-mêmes, elles ne pourraient être communiquées ni réellement ni notionnellement,

sinon peut-être par métaphore, comme on l'a dit des individus. Mais parce que ces formes simples subsistant par elles-mêmes ne peuvent être connues par nous telles qu'elles sont; parce que nous ne les concevons qu'à la manière des composés ayant leur forme dans la matière, nous leur donnons des noms au concret qui signifient la nature dans un suppôt. De la sorte, en ce qui concerne formellement les noms, il en va de même des noms qui signifient les natures des choses composées, et de ceux par lesquels nous signifions les natures simples subsistantes.
Ainsi donc, puisque ce nom "Dieu" a été choisi pour désigner la nature divine, ainsi qu'on l'a dit, et puisque cette nature divine n'est pas communicable, ainsi qu'on l'a montré, le nom "Dieu" est incommunicable selon la réalité qu'il signifie, mais il est communicable selon l'opinion, au sens où le nom "soleil" serait communicable pour ceux qui s'imagineraient qu'il y a plusieurs soleils. C'est en ce sens que S. Paul dit aux Galates (4, 8): "Vous serviez des dieux qui n'en sont pas." Et la Glose explique: "Ils ne sont pas dieux par nature, mais dans l'opinion des hommes."
Toutefois, le nom de Dieu est communicable, non selon toute sa signification, mais partiellement, en raison d'une certaine similitude. Ainsi appelle-t-on dieux ceux qui participent du divin par manière de ressemblance, selon ces mots du Psaume (82, 6): "J'ai dit: vous êtes des dieux."
Si un certain nom était donné à Dieu pour le signifier non quant à sa nature, mais en tant que sujet, selon qu'il est cet être-ci, ce nom-là serait de toute manière incommunicable. C'est peut-être le cas du tétragramme chez les Hébreux, et il en est comme si quelqu'un donnait au soleil un nom désignant précisément ce soleil dans son individualité.

10. Ce nom "Dieu" est-il employé de façon univoque, ou équivoque, selon qu'il signifie Dieu par nature, par participation, ou selon l'opinion?

Ce nom "Dieu" dans les trois significations qu'on vient de proposer n'est pas utilisé ni univoquement, ni équivoquement, mais analogiquement. On peut le manifester ainsi: la raison formelle que signifient les termes univoques est en tous points la même; celles que signifient les termes équivoques sont totalement diverses, tandis que pour les analogues il faut que le nom pris dans une signification entre dans la définition de ce nom pris selon les autres significations. Ainsi, l'étant attribué à la substance entre dans la définition de l'étant selon que ce nom est dit de l'accident. "Sain" dit de l'animal entre dans la définition "sain" dit de l'urine et du remède; car cette qualité que signifie le mot "sain" et qui est dans l'animal, l'urine en est le signe, et le remède, la cause. Il en est ainsi dans le problème posé. Car ce nom "Dieu", pris au sens du vrai Dieu, entre dans la raison formelle signifiée par ce même nom quand il est dit dans le sens de l'opinion ou de la participation. En effet, lorsque nous donnons à quelqu'un le nom de Dieu par participation, nous entendons par ce nom "Dieu" quelque chose qui a une ressemblance avec le vrai Dieu. Pareillement, lorsque nous appelons Dieu une idole, nous entendons par ce nom signifier quelque chose dont les hommes estiment que c'est Dieu. Il est ainsi manifeste que ce nom a des significations diverses, mais une de ces significations est incluse dans les autres. Il est donc manifeste qu'il est utilisé analogiquement.

11. Le nom "Celui qui est" est-il, plus que tous les autres, le nom propre de Dieu?

Ce nom "Celui qui est" est dit le nom le plus propre à Dieu pour trois raisons:
1. A cause de sa signification; car il ne désigne pas une forme particulière d'existence, mais l'existence même. Aussi, puisque l'existence de

Dieu est identique à son essence, ce qui ne convient qu'à lui seul, nous l'avons montré, il est évident qu'entre tous les noms qu'on lui donne, celui-là nomme Dieu le plus proprement; car tout être est nommé d'après sa forme.
2. A cause de son universalité; car tous les autres noms ou bien sont moins étendus, ou bien, s'ils ont la même extension, ils ajoutent pour l'esprit quelque chose qui le qualifie et le détermine d'une certaine manière. Or, notre esprit ne peut, en cette vie, connaître l'essence de Dieu telle qu'elle est en soi, et quelque détermination qu'il confère à ce qu'il conçoit de Dieu, il est en défaut par rapport à ce qu'est Dieu en lui-même. Aussi, moins les noms sont déterminés, plus ils sont généraux et absolus, et plus proprement nous les disons de Dieu. C'est ce qui fait dire à S. Jean Damascène: "De tous les noms que nous donnons à Dieu, nous devons regarder comme principal "Celui qui est", car Dieu est l'être comprenant tout en soi-même comme une sorte d'océan de substance, infini et sans bords." Tout autre nom détermine en quelque manière la substance de la chose qu'il nomme, tandis que ce nom "Celui qui est" ne détermine aucun mode d'être; il est sans détermination à l'égard de tous, et c'est en cela qu'il nomme l'océan infini de substance.
3. A cause de ce qui est inclus dans sa signification; car ce nom signifie au présent, et cela convient souverainement à Dieu, dont l'être ne connaît ni passé, ni avenir, ainsi que le remarque S. Augustin'.

12. Peut-on former au sujet de Dieu des propositions affirmatives?

Assurément, des propositions affirmatives vraies peuvent être formées au sujet de Dieu. Pour s'en convaincre, il faut savoir qu'en toute proposition affirmative vraie, le prédicat et le sujet doivent d'une certaine manière signifier la même réalité, et des raisons formelles diverses. Cela se constate dans les propositions où l'attribut est une qualité accidentelle, aussi bien que dans le cas d'un attribut substantiel. Il est manifeste, en effet, que l'homme et le blanc sont un seul et même sujet; mais ils diffèrent formellement; car autre est la raison formelle d'homme, autre la raison de blanc. Pareillement, quand je dis: L'homme est un animal, cela même qui est homme est vraiment animal, car dans le même suppôt existent et la nature sensible qui le fait appeler animal et la nature raisonnable qui le fait appeler homme. Ainsi, dans ce cas également, le prédicat et le sujet sont identiques par le suppôt, alors qu'ils diffèrent formellement. Mais dans les propositions où le même est affirmé du même, cette loi se vérifie encore d'une certaine manière; car ce que l'intelligence prend alors comme sujet, elle lui fait jouer le rôle de suppôt; ce qu'elle prend comme prédicat, elle lui prête la nature d'une forme dans un suppôt, et c'est ce qui fait dire que les prédicats se prennent comme forme et les sujets comme matière. Or, à la diversité de raisons formelles qui se rencontre ici correspond l'altérité du prédicat et du sujet, tandis que leur identification dans la chose, l'intellect la signifie par la composition même.
Quant à Dieu, considéré en lui-même, il est absolument un et simple; mais notre esprit le connaît au moyen de divers concepts, car il ne peut le voir en lui-même tel qu'il est. Malgré cela, notre esprit sait qu'à toutes ses conceptions diverses correspond une même et unique réalité simple. Ainsi donc, la pluralité de raisons formelles qui intervient ici est représentée par la diversité du prédicat et du sujet dans nos phrases affirmatives; tandis que l'unité est représentée dans ces mêmes phrases par leur composition.
Après l'étude de la substance divine, il reste à envisager ce qui concerne ses opérations. Et, comme il y a des opérations de deux espèces, les unes qui demeurent dans le sujet opérant, et d'autres qui s'étendent à un effet extérieur, nous traiterons d'abord de la science et de la volonté (Q. 14-24) [car savoir est dans l'être qui sait, et vouloir dans l'être qui veut]; ensuite, nous traiterons de la puissance de Dieu (Q. 25), qu'on envisage comme principe des

opérations divines s'étendant à un effet extérieur. Et, parce que la connaissance est une opération vitale, après l'étude de la science divine (Q. 14-17), nous traiterons de la vie divine (Q. 18). Et, parce que la science a pour objet le vrai, il faudra encore traiter de la vérité et de l'erreur (Q. 16-17). En outre, le connu étant dans le connaissant, et les conceptions des choses, en Dieu, prenant le nom d'idées, nous devrons ajouter à la considération de la science divine la considération des Idées (Q. 15).

CHAPITRE 14: LA SCIENCE DE DIEU

1. Y a-t-il science en Dieu? 2. Dieu se connaît-il lui-même? 3. La connaissance que Dieu a de lui-même est-elle compréhensive? 4. Le connaître de Dieu est-il sa substance même? 5. Dieu connaît-il les autres? 6. Dieu a-t-il des autres une connaissance propre? 7. La science de Dieu est-elle discursive? 8. La science de Dieu est-elle cause des choses? 9. Dieu a-t-il connaissance des choses qui ne sont pas? 10. Dieu a-t-il connaissance des maux? 11. Dieu connaît-il les singuliers? 12. Dieu connaît-il une infinité de choses? 13. Dieu connaît-il les futurs contingents? 14. Dieu connaît-il nos énonciations? 15. La science de Dieu est-elle soumise au changement? 16. Dieu a-t-il des choses une connaissance spéculative, ou une connaissance pratique?

1. Y a-t-il science en Dieu?

En Dieu il y a science, le plus parfaitement qui soit. Pour s'en convaincre, il faut observer que les êtres doués de connaissance se distinguent des non-connaissants en ce que ceux-ci n'ont d'autre forme que leur forme propre; tandis que l'être connaissant, par nature, la capacité de recevoir, en outre, la forme d'autre chose: car la forme du connu est dans le connaissant. Et il est évident par là que la nature du non-connaissant est plus restreinte et plus limitée; celle, au contraire, des connaissants ayant une plus grande ampleur et une plus large extension. Ce qui a fait dire au Philosophe que "l'âme est d'une certaine manière toutes choses". Or, c'est par la matière que la forme est restreinte, et c'est pourquoi nous disions plus haut que les formes, à mesure qu'elles sont plus immatérielles, accèdent à une sorte d'infinité. On voit donc que l'immatérialité d'un être est ce qui fait qu'il soit doué de connaissance, et son degré de connaissance se mesure à son immatérialité. Aussi Aristote explique-t-il, dans le traité De l'Ame, que les plantes ne connaissent pas en raison de leur matérialité. Le sens, lui, est connaissant en raison de sa capacité à recevoir des formes sans matière; et l'intellect est connaissant à un plus haut degré encore, parce qu'il est plus séparé de la matière, et non mélangé à elle, dit Aristote. Comme Dieu est au sommet de l'immatérialité, ainsi qu'on l'a vu par ce qui précède, il est en conséquence au sommet de la connaissance.

2. Dieu se connaît-il lui-même?

Dieu se connaît, et il se connaît par lui-même. Pour le comprendre, il faut savoir que si, dans le cas d'opérations qui s'étendent à un effet extérieur, l'objet de l'opération, c'est-à-dire son terme, est quelque chose d'extérieur au sujet opérant, au contraire, quand il s'agit d'opérations qui sont dans le sujet opérant lui-même, l'objet en lequel se termine l'opération est dans le sujet opérant, et en cela même consiste l'opération: que l'objet est dans le sujet. Aussi est-il dit au livre De l'Ame que le sensible en acte est identique au sens en acte, et que l'intelligible en acte est identique à l'intellect en acte. Car sentir ou connaître intellectuellement en acte quelque chose, cela vient de ce que notre intellect ou notre sens est actuellement informé par

la force du sensible ou de l'intelligible. Et si le sens ou l'intelligence diffèrent du sensible ou de l'intelligible, c'est seulement quand ils sont l'un et l'autre en puissance. Donc, comme en Dieu rien n'est potentiel, mais qu'il est l'acte pur, il y a nécessité qu'en lui l'intellect et l'objet de l'intellect soient identiques de toute manière; de telle sorte que jamais il ne soit dépourvu de forme intelligible, comme nous quand nous ne connaissons qu'en puissance; et que, d'autre part, la forme intelligible ne soit pas distincte de la substance même de l'intellect divin, comme il arrive pour notre intellect quand il est actuellement connaissant. En conséquence, la forme intelligible dont on parle est l'intellect divin lui-même, et ainsi il se connaît lui-même par lui-même.

3. La connaissance que Dieu a de lui-même est-elle compréhensive?

Dieu a de lui-même une connaissance compréhensive, et en voici la preuve. On dit d'une chose qu'elle est comprise lorsqu'on est parvenu au terme extrême de sa connaissance, et cela se produit lorsque cette chose est connue aussi parfaitement qu'elle est connaissable. Par exemple, une proposition susceptible d'être démontrée est comprise quand elle est connue par démonstration, non quand elle est connue par une raison simplement plausible. Or il est manifeste que Dieu se connaît parfaitement comme il est parfaitement connaissable. En effet, chaque être est connaissable dans la mesure où il est en acte; car on ne connaît pas une chose selon qu'elle est en puissance, mais selon qu'elle est en acte, ainsi qu'il est dit dans la Métaphysique. Or, la vertu cognitive de Dieu égale l'actualité de son être, car, si Dieu est connaissant, cela vient de ce qu'il est en acte et dégagé de toute matière, de toute potentialité, ainsi qu'on l'a montré. Il est donc évident qu'il se connaît lui-même autant qu'il est connaissable. Et c'est pourquoi il se comprend parfaitement.

4. Le connaître de Dieu est-il sa substance même?

On doit dire nécessairement que le connaître, en Dieu, est identique à sa substance. Car si l'intellection de Dieu était distincte de sa substance, il s'ensuivrait, selon le Philosophe au livre XII de la Métaphysique, que cette substance divine trouverait son acte et sa perfection dans autre chose qu'elle-même, à l'égard de quoi elle entretiendrait la relation de puissance à un acte, ce qui est tout à fait impossible, car le connaître est la perfection et l'acte du connaissant.
Comment cela se fait, il faut l'examiner. Nous avons dit plus haut que l'intellection n'est pas une action sortant de l'agent et passant en quelque chose d'extérieur, mais qu'elle demeure en lui comme son actualité et sa perfection, à la manière dont l'être même est la perfection de l'existant. En effet, comme l'être est consécutif à la forme, ainsi l'intellection est consécutive à la forme intelligible. Mais en Dieu, il n'y a pas de forme qui soit autre que son être même, ainsi qu'on l'a montré. Il en résulte donc nécessairement son essence même étant forme intelligible, comme on l'a dit également _ que son connaître lui-même est et son essence et son être.
De tout ce qui précède il résulte qu'en Dieu, l'intellect, le connu, la forme intelligible et le connaître lui-même sont absolument une seule et même chose. Manifestement donc, dire de Dieu qu'il connaît n'introduit dans sa substance aucune multiplicité.

5. Dieu connaît-il les autres?

De toute nécessité il faut dire que Dieu connaît les autres. Il est manifeste, en effet, qu'il se connaît parfaitement lui-même, sans quoi son être ne serait pas parfait, puisque son être est son connaître. Or, si quelque chose est connu parfaitement, il est nécessaire que son pouvoir soit connu parfaitement. Mais le pouvoir d'un agent ne peut être connu parfaitement sans que soient connues les choses auxquelles s'étend ce pouvoir. Comme le pouvoir de Dieu s'étend aux autres, puisqu'il est la première cause efficiente de toutes choses, comme on l'a démontré précédemment, il est donc de toute nécessité que Dieu connaisse les autres. Cela devient plus évident encore si l'on ajoute que l'être même de la cause première, qui est Dieu, est son connaître, et que toutes choses sont en lui à la manière dont l'intelligible est dans l'intellect. Car tout ce qui est dans un autre y est toujours selon le mode propre de celui en qui il est.

Pour savoir comment Dieu connaît ainsi les autres, il faut remarquer qu'il y a deux manières, pour une chose, d'être connue: en elle-même, et en une autre. On connaît une chose en elle-même quand on la connaît par le moyen de sa propre forme intelligible, adéquate à elle, comme lorsque l'oeil voit un homme par la forme sensible, en lui, de cet homme. On connaît au contraire en un autre ce que l'on voit par la forme cognitive propre de ce qui le contient, comme lorsque l'on voit une partie d'un tout par la forme cognitive du tout, ou un homme dans un miroir par l'image que donne ce miroir, ou de quelque autre manière dont une chose puisse être vue dans une autre.

Partant de là, il faut dire que Dieu se voit lui-même en lui-même, puisqu'il se voit par sa propre essence. Mais quant aux autres êtres, il ne les voit pas en eux-mêmes, il les voit en lui-même, selon que son essence a en elle la similitude de tout ce qui est autre que lui.

6. Dieu a-t-il une connaissance propre des réalités autres que lui?

A cet égard, certains philosophes se sont égarés, disant que Dieu ne connaît les autres réalités qu'en général, c'est-à-dire en tant qu'ils sont des étants. De même, en effet, que le feu, s'il se connaissait lui-même comme principe de la chaleur, connaîtrait la nature de la chaleur et, avec elle, toutes les autres choses chaudes, en tant que chaudes: ainsi Dieu, en tant qu'il se connaît comme principe de l'être, connaît la nature de l'étant et de toutes les autres choses en tant qu'elles sont des étants. Mais cela ne se peut pas. En effet, connaître quelque chose en général et non en ce qu'il a de distinct, c'est le connaître d'une manière imparfaite. Aussi notre intelligence, quand elle passe de la puissance à l'acte, accède-t-elle d'abord à une connaissance générale et confuse des choses, avant d'en avoir une connaissance propre, allant ainsi de l'imparfait au parfait, dit Aristote. Donc, si la connaissance que Dieu a des choses autres que lui-même était générale seulement et non distincte, il s'ensuivrait que son intellection ne serait pas de toute manière parfaite, ni, en conséquence, son être lui-même, ce qui contredit à nos précédentes déterminations. Il faut donc affirmer que Dieu connaît les réalités autres que lui d'une connaissance propre, non pas seulement selon qu'elles ont en commun la raison formelle d'étant, mais selon qu'elles se distinguent les unes des autres.

Pour le mettre en évidence, il faut observer que certains, voulant montrer que Dieu connaît des choses multiples, emploient des comparaisons comme celles-ci: le centre d'un cercle, s'il se connaissait lui-même, connaîtrait toutes les lignes qui partent de lui; la lumière, si elle se connaissait elle-même, connaîtrait toutes les couleurs. Mais ces exemples, bien qu'ils soient valables sur un point, à savoir quant à la causalité universelle, sont déficients en ce que la multitude et la diversité qu'ils envisagent ne sont pas causés par ce principe universel unique en ce qui les distingue, mais seulement en ce qui leur est commun. Ainsi, la diversité des

couleurs n'a pas pour cause la lumière seule, mais la disposition du milieu qui la reçoit; de même, la diversité des rayons du cercle provient de leurs positions diverses. De là vient que cette diversité ou multitude ne peut pas être connue dans son unique principe d'une connaissance propre, mais seulement en général. Or, en Dieu, il n'en est pas ainsi. On l'a montré plus haut, tout ce qu'il y a de perfection, en quelque créature que ce soit, préexiste et se trouve contenu en Dieu d'une façon suréminente. Et dans les créatures il n'y a pas seulement ce qu'elles ont de commun, à savoir leur être, qui appartient à leur perfection, il y a aussi ce par quoi elles diffèrent les unes des autres, comme vivre, connaître, et les autres caractères par lesquels se distinguent les vivants et les non-vivants, les intelligents et les non-intelligents. Et toute forme par laquelle une chose quelconque est constituée en sa propre espèce est une perfection. Ainsi, toutes choses préexistent en Dieu non seulement quant à ce qui est commun à toutes, mais encore quant à ce qui les distingue. En conséquence, Dieu contenant en lui toutes les perfections, l'essence de Dieu entretient avec les essences de toutes choses non le rapport du commun au propre, de l'unité aux nombres ou du centre aux lignes divergentes, mais le rapport de l'acte parfait aux actes imparfaits, comme si je disais: de l'homme à l'animal, ou de six, nombre entier, aux fractions qu'il renferme. Or, il est clair que par l'acte parfait on peut connaître les actes imparfaits non seulement en général, mais d'une connaissance propre. Celui qui connaît le nombre six connaît sa moitié: trois, d'une connaissance propre.

Ainsi donc, comme son essence comprend tout ce qu'il y a de perfection dans l'essence de quelque autre chose que ce soit, et bien davantage, Dieu peut connaître en lui-même toutes choses d'une connaissance propre. Car la nature propre d'un être quelconque a consistance selon qu'elle participe en quelque manière la perfection divine. Or Dieu ne se connaîtrait point parfaitement lui-même, s'il ne connaissait toutes les manières dont sa perfection peut être participée par d'autres. Et la nature même de l'être ne lui serait pas connue parfaitement, s'il ne connaissait tous les modes d'être. Il est donc manifeste que Dieu connaît toutes choses d'une connaissance propre, selon que chacune se distingue des autres.

7. La science de Dieu est-elle discursive?

Dans la science divine, il n'y a rien de discursif, et en voici la preuve. Dans notre science on trouve un double processus discursif. Un selon la succession, comme lorsque, après avoir considéré une chose, nous passons à la considération d'une autre. L'autre, selon la causalité: comme lorsque, par la vertu des principes, nous parvenons à la connaissance des conclusions. Le premier processus discursif ne peut convenir à Dieu; car nous-mêmes, qui concevons successivement des choses diverses quand nous considérons chacune en elle-même, nous les connaissons ensemble si nous les connaissons toutes dans un médium unique; par exemple, quand nous connaissons les parties dans le tout, et quand nous voyons divers objets dans le miroir. Or Dieu voit tout en un seul médium, qui est lui-même, ainsi qu'on l'a établi. Il voit donc toutes choses ensemble, et non pas successivement. Semblablement, le second processus discursif ne peut convenir à Dieu. Tout d'abord parce que ce second sens présuppose le premier; car ceux qui passent des prémisses aux conclusions ne les considèrent pas ensemble. Ensuite parce que cette démarche va du connu à l'inconnu; il est donc clair que, le premier terme connu, on ignore encore l'autre, et le second n'est pas alors connu "dans" le premier, mais "à partir" du premier. Le terme de la démarche a lieu quand le second terme est vu dans le premier, les effets se résolvant dans les causes; mais alors la démarche discursive cesse. Donc, puisque Dieu voit ses effets en lui-même comme dans leur cause, sa connaissance n'est pas discursive.

8. La science de Dieu est-elle cause des choses?

La science de Dieu est la cause des choses; car la science de Dieu est à l'égard des choses créées ce qu'est la science de l'artisan à l'égard de ses oeuvres. Or, la science de l'artisan est bien la cause de ce qu'il produit, du fait qu'il agit par son intelligence, et que par conséquent la forme intelligible est le principe de son opération, comme la chaleur est le principe de l'échauffement. Toutefois, il faut considérer que la forme naturelle n'est pas dite principe d'action en tant qu'elle est immanente à ce qu'elle fait exister, mais bien en tant qu'elle est ordonnée à l'effet. De même, la forme intelligible n'est pas dite principe d'action par le seul fait qu'elle est la forme intelligible dans le connaissant, si elle n'est pas complétée par une ordination à l'effet, laquelle vient de la volonté. En effet, comme la forme intelligible est indifférente à l'égard de l'un ou l'autre des opposés (puisque c'est la même science qui considère les opposés), elle ne produirait pas d'effet déterminé, si elle-même n'était déterminée à son égard par l'appétit. C'est ce qu'explique Aristote. Or, il est manifeste que Dieu cause toutes choses par son intelligence, puisque son être et son intellection sont identiques. Il est donc nécessaire de dire que sa science est la cause des choses, conjointement avec sa volonté. C'est pourquoi la science de Dieu, envisagée comme cause des choses, est ordinairement appelée "science d'approbation".

9. Dieu a-t-il la connaissance des choses qui ne sont pas?

Dieu connaît toutes choses, de quelque manière qu'elles soient. Or rien n'empêche que des choses qui, purement et simplement, ne sont pas, soient cependant en quelque manière. Sont purement et simplement celles qui sont en acte. Celles qui ne sont pas en acte sont en puissance: en la puissance de Dieu ou en celle de la créature, qu'il s'agisse de puissance active ou de puissance passive, ou du pouvoir de penser, d'imaginer, d'exprimer en quelque manière que ce soit. Toutes choses, donc, qui peuvent être faites, pensées ou dites par la créature, et aussi toutes celles que lui-même peut faire, Dieu les connaît, même si elles ne sont pas en acte. En ce sens, on peut dire qu'il a la connaissance des non-étants.
Mais entre les choses qui ne sont pas en acte, il faut noter une diversité. Certaines, bien que n'étant pas actuellement, ont été ou seront, et celles-là on dit que Dieu les connaît d'une "science de vision"; comme le connaître de Dieu, qui est son être même, a pour mesure l'éternité, laquelle, étant elle-même sans succession, englobe la totalité du temps, le regard de Dieu, éternellement présent, porte sur la totalité du temps, et sur toutes les choses qui sont dans quelque partie du temps que ce soit, comme sur des réalités qui lui sont présentes. D'autres, qui ne sont pas en acte, sont dans la puissance de Dieu ou de la créature, et cependant ne sont pas, ni ne seront, ni n'ont jamais été. A l'égard de celles-là, Dieu est dit avoir non une science de vision, mais une science de "simple intelligence". Et l'on s'exprime ainsi parce que, parmi nous, les choses qu'on voit ont un être propre en dehors du sujet qui voit.

10. Dieu a-t-il la connaissance des maux?

Celui qui connaît parfaitement quelque chose, il faut qu'il connaisse tous les accidents qui peuvent lui survenir. Or il y a des choses bonnes auxquelles il peut arriver d'être détériorées par des maux. Dieu ne connaîtrait donc pas en perfection les choses bonnes s'il ne connaissait pas aussi les maux. Mais une chose quelconque est connaissable dans la mesure où elle est.

Comme l'être du mal n'est que la privation du bien, par cela seul que Dieu connaît les biens, il connaît aussi les maux, comme on connaît les ténèbres par la lumière. C'est ce qui fait dire à Denys: "Dieu tire de lui-même la vue des ténèbres; ce n'est pas autrement que par la lumière qu'il les connaît."

11. Dieu connaît-il les singuliers?

Dieu connaît les singuliers. En effet, toutes les perfections qui se rencontrent dans les créatures préexistent en Dieu d'une manière plus excellente, on l'a montré plus haut. Or, connaître les singuliers appartient à notre perfection. Il est donc nécessaire que Dieu les connaisse. Aristote tient pour inacceptable que quelque chose soit connu par nous et ne le soit pas par Dieu. C'est pourquoi, argumentant contre Empédocle, il lui oppose que Dieu serait bien imparfait s'il ignorait la discorde. Toutefois, les perfections qui se trouvent divisées dans les choses inférieures se trouvent en Dieu sous forme simple et une. C'est pourquoi, alors que nous connaissons les universaux qui sont immatériels par une faculté, et par une autre les singuliers matériels, Dieu, lui, par son intellect un et simple connaît les uns et les autres.
Mais, comment cela peut se faire, certains, pour le montrer, ont dit que Dieu connaît les singuliers par les causes universelles, car il n'y a rien dans le singulier qui ne provienne de quelque cause universelle. Et ils donnent cet exemple: si un astronome connaissait dans leurs principes universels tous les mouvements du ciel, il pourrait annoncer toutes les éclipses futures. Mais cela n'est pas suffisant. Car les êtres particuliers reçoivent des causes générales certaines formes d'être et certains pouvoirs d'action; mais, si proche du concret que soit leur conjonction, ces pouvoirs et ces formes ne sont jamais rendus individuels que dans et par la matière individuelle. Aussi, celui qui connaît Socrate en ce qu'il est blanc, qu'il est fils de Sophronisque, ou par quelque autre caractéristique de ce genre, ne connaîtrait pas Socrate selon qu'il est cet homme-là. On voit donc que, de la manière indiquée, Dieu ne connaîtrait pas les singuliers dans leur singularité.
D'autres ont dit que Dieu connaît les singuliers en appliquant les causes universelles à leurs effets singuliers. Mais cela ne signifie rien, car nul ne peut appliquer une chose à une autre s'il ne connaît d'abord celle-là. Ainsi donc l'application en question ne saurait être la raison explicative de la connaissance des singuliers, qu'elle présuppose.
Il faut donc parler autrement. Dieu étant cause des choses par sa science, comme on l'a dit, la science de Dieu a la même extension que sa causalité. Et comme la vertu active de Dieu ne s'étend pas seulement aux formes à partir desquelles est dégagé l'universel, mais à la matière même, ainsi qu'on le montrera, il est donc de toute nécessité que la science de Dieu s'étende aux singuliers, qui tiennent leur individualité de la matière. En effet, comme Dieu connaît les autres par l'intermédiaire de sa propre essence, en tant que cette essence est la similitude des choses, ou encore leur principe efficient, il est nécessaire que son essence suffise à lui faire connaître toutes les choses qui sont faites par lui, et cela non seulement dans leur nature universelle, mais aussi dans leur singularité. Il en serait ainsi de la science de l'artisan lui-même, si elle produisait toute la chose, au lieu de lui donner uniquement sa forme.

12. Dieu connaît-il une infinité de choses?

Étant donné que Dieu connaît non seulement ce qui est en acte, mais aussi ce qui est contenu dans sa puissance ou dans celle de la créature, ainsi qu'on l'a montré, et puisque ces possibles sont évidemment en nombre infini, il est nécessaire d'admettre que Dieu connaît une infinité de choses. Quant à la science de vision, qui a pour objet uniquement les choses qui sont, ou

seront ou ont été, bien que certains disent qu'elle n'embrasse pas une infinité d'objets, puisque nous n'admettons pas que le monde a toujours été, ni que la génération et le mouvement doivent durer sans fin, de sorte que les individus seraient multipliées à l'infini, toutefois, si l'on y regarde de plus près, on doit dire nécessairement que Dieu, même par sa science de vision, connaît une infinité de choses. Car Dieu connaît même les pensées et les affections des coeurs, qui seront dans l'avenir multipliées à l'infini, puisque les créatures rationnelles doivent durer sans terme.

Voici pourquoi: la connaissance d'un objet s'étend aussi loin que le permet la forme qui est en lui le principe de la connaissance. La forme cognitive sensible, dans le sens, ne représente qu'un seul individu; il s'ensuit que par cette forme un seul individu peut être connu. Au contraire, la forme intelligible, dans notre esprit, représente la chose quant à sa nature spécifique, nature qui peut être participée par une infinité de choses particulières. De là vient que notre intellect, au moyen du concept d'homme, connaît en quelque sorte une infinité d'hommes. Il ne les connaît pas selon qu'ils se distinguent les uns des autres, mais selon qu'ils ont en commun une nature spécifique. C'est que la forme intelligible, en nous, ne représente pas les hommes quant à leurs principes individuels, elle représente seulement les principes constitutifs de l'espèce. Mais l'essence divine, par laquelle l'intellect divin connaît, est une représentation suffisante de toutes les choses qui sont ou peuvent être, non seulement quant aux principes communs à plusieurs, mais aussi quant à ce qui est propre à chacune, ainsi qu'on l'a montré. Il s'ensuit que la science de Dieu s'étend à une quantité infinie de choses, même selon qu'elles sont distinctes les unes des autres.

13. Dieu connaît-il les futurs contingents?

Comme on a montré plus haut que Dieu connaît toutes les choses, non seulement celles qui sont en acte, mais aussi celles qui sont en sa puissance ou en la puissance de la créature, et comme certaines choses parmi ces dernières sont des contingents futurs pour nous, il s'ensuit que Dieu connaît les futurs contingents.

Pour établir clairement cette conclusion, il faut observer qu'un contingent peut être considéré sous un double aspect. D'abord en lui-même, lorsqu'il s'est déjà produit, et alors il n'est plus considéré comme futur, mais comme présent; ni comme pouvant être ou ne pas être, mais comme déterminé à une branche de l'alternative. Pour cette raison, il peut, pris ainsi, tomber infailliblement sous une connaissance certaine, sous le sens de la vue, par exemple comme lorsque je vois Socrate assis. D'une autre manière, le contingent peut être considéré tel qu'il est dans sa cause. Sous cet aspect il est considéré comme futur et comme contingent, non encore déterminé à être ou à ne pas être, à être ceci ou cela, car la cause contingente est celle qui peut ceci ou son contraire. Dans ce cas le contingent ne peut être connu avec certitude. En conséquence, celui qui ne connaît un effet contingent que dans sa cause, n'a de lui qu'une connaissance conjecturale. Mais Dieu, lui, connaît tous les contingents non seulement en tant qu'ils sont dans leurs causes, mais aussi selon que chacun d'eux est actuellement réalisé en lui-même.

Et, bien que les contingents se réalisent successivement, Dieu ne les connaît pas en eux-mêmes successivement comme nous, mais simultanément. Car sa connaissance, tout autant que son être, a pour mesure l'éternité; or l'éternité, qui est tout entière à la fois, englobe la totalité du temps, ainsi qu'il a été dit. De la sorte, tout ce qui se trouve dans le temps est éternellement présent à Dieu, non seulement en tant que Dieu a présentes à son esprit les raisons formelles de toutes choses, ainsi que certains le prétendent, mais parce que son regard se porte éternellement sur toutes les choses, en tant qu'elles sont présentes.

Il est donc manifeste que les contingents sont connus de Dieu infailliblement en tant que présents sous le regard divin dans leur présence, et cependant, par rapport à leurs propres causes, ils demeurent des futurs contingents.

14. Dieu connaît-il nos énonciations?

Puisque former des énonciations est au pouvoir de notre intelligence, et puisque Dieu connaît tout ce qui est en son propre pouvoir ou au pouvoir de sa créature, comme on l'a dit précédemment, c'est une nécessité que Dieu connaisse toutes les énonciations qu'il est possible de former. Seulement, de même qu'il connaît les choses matérielles immatériellement et les choses composées simplement, Dieu connaît les énonciations, non en énonçant lui-même comme s'il y avait dans son esprit la composition ou la division qui caractérise l'énonciation, mais il connaît chaque chose par une intuition simple, en pénétrant par elle l'essence de chaque chose. Il en est comme si, en appréhendant l'essence de l'homme, nous connaissions par là même tous les prédicats qui peuvent être attribués à l'homme. Cela n'a pas lieu dans le cas de notre intellect, qui passe d'un terme à l'autre parce que la forme intelligible représente un terme de telle manière qu'elle n'en représente pas un autre. Aussi, en connaissant l'essence de l'homme, nous ne connaissons pas par cela même les autres attributs de l'homme, mais successivement. En raison de quoi les raisons formelles que nous connaissons à part l'une de l'autre, il nous faut les ramener à l'unité par composition ou division, en formant des énonciations. Mais la forme intelligible de l'intellect divin, qui est son essence, suffit à tout manifester. En connaissant son essence, Dieu connaît donc les essences de toutes choses, et tout ce qui peut leur arriver.

15. La science de Dieu est-elle soumise au changement?

D'après nos précédentes déterminations, la science de Dieu est sa substance même. Comme sa substance est absolument immuable, ainsi que nous l'avons également montré, il y a nécessité que sa science soit tout à fait invariable.

16. Dieu a-t-il des choses une connaissance spéculative, ou une connaissance pratique?

Il y a une sorte de science qui n'est que spéculative; une autre qui n'est que pratique; une troisième enfin qui est spéculative sous un aspect, et pratique sous un autre. Pour le comprendre, il faut savoir qu'une science peut être dite spéculative de trois façons. Premièrement, en raison des choses dont elle est la science, et qui ne sont pas réalisables par celui qui sait: ainsi la science que l'homme a des choses de la nature ou de Dieu. Deuxièmement, en raison de la façon de connaître, comme un architecte qui étudie une maison en la définissant, en la classant et en en considérant les caractéristiques générales. Procéder ainsi, c'est étudier des choses réalisables d'une manière spéculative et non en tant qu'elles sont à réaliser, car une chose se fait par application d'une forme à une matière, non par la réduction analytique du composé en ses principes universels. Troisièmement, en raison de la fin poursuivie, car, dit Aristote, "l'intellect pratique diffère de l'intellect spéculatif par la finalité". En effet, l'intellect spéculatif est la considération de la vérité. Donc, si un architecte se demande, au sujet d'une maison, comment elle pourrait être construite, non afin de la construire, mais simplement pour le savoir, ce sera, en ce qui concerne le but poursuivi, une recherche spéculative, bien qu'elle porte sur une opération. Donc la connaissance qui est

spéculative en raison de la chose connue est uniquement spéculative; celle qui est spéculative quant au mode ou quant à la fin est en partie spéculative et en partie pratique; et, quand elle est ordonnée à réaliser ce qui est la fin de l'opération, uniquement pratique.
En conséquence, il faut dire que Dieu a de lui-même une connaissance uniquement spéculative, car lui-même n'est pas quelque chose susceptible d'être produit. Mais, de tout le reste il a une connaissance à la fois spéculative et pratique. Spéculative, sans doute, quant au mode de connaître, car tout ce que nous concevons spéculativement, en définissant et en distinguant des concepts, Dieu le connaît d'une façon infiniment plus parfaite.
Quant aux choses qu'il peut faire, mais ne fait être réellement en aucun temps, Dieu n'en a pas une connaissance pratique selon qu'une connaissance est appelée pratique du fait de sa finalité; il a, en ce sens-là, une connaissance pratique des choses qu'il fait être. Quant aux maux, bien qu'ils ne soient pas réalisables par lui, ils n'en tombent pas moins, comme les choses bonnes, sous sa connaissance pratique, pour autant que Dieu les permet, les empêche, ou les réduit à l'ordre. C'est ainsi que les maladies sont un objet de connaissance pratique pour le médecin, en tant que, par son art, il les soigne.

CHAPITRE 15: LES IDÉES EN DIEU

1. Y a-t-il des idées en Dieu?

Il est nécessaire de dire qu'il y a des idées dans l'esprit divin.
"Idée", en grec, c'est ce que nous appelons forme en latin. Par idées on entend donc les formes, considérées comme existant par soi, de toutes les choses. Or la forme d'une chose quelconque, existant en dehors d'elle, peut avoir deux rôles: ou elle est le modèle de la chose dont elle est dite être la forme, ou elle est le principe par lequel on la connaît, dans le sens où l'on dit que les formes des connaissables sont dans le connaissant. C'est pour l'un et l'autre rôle qu'il est nécessaire de reconnaître qu'il y a des idées en Dieu.
En voici la preuve. Dans toutes les choses qui ne sont pas le fruit du hasard, il y a nécessité que la forme de l'engendré soit la fin à laquelle tend la génération. Or l'agent n'agirait pas en vue de la forme s'il n'avait en lui la similitude de cette forme. Mais cela peut avoir lieu de deux façons. En certains agents, la similitude de la chose à faire préexiste selon son être naturel; c'est le cas des êtres qui agissent par nature, comme l'homme engendre l'homme et le feu engendre le feu. En d'autres, cette similitude préexiste selon l'être intelligible, comme chez ceux qui agissent par leur intelligence. C'est ainsi que la représentation de la maison est dans l'esprit de l'architecte. Et cette similitude peut être dite alors l'idée de la maison, parce que l'homme de l'art entend faire la maison à la ressemblance de la forme que son esprit a conçue.
Donc, puisque ce monde n'est pas l'oeuvre du hasard, mais a été fait par Dieu qui agit par son intelligence, ainsi qu'on le verra, il est nécessaire d'admettre dans l'esprit divin une forme à la ressemblance de laquelle soit fait le monde, et c'est en cela que consiste formellement l'idée.

2. Y a-t-il plusieurs idées, ou une seule?

Il est nécessaire d'admettre la pluralité des idées. Pour le prouver, il faut observer qu'en tout effet l'intention de l'agent principal porte expressément sur ce qui est la fin dernière: ainsi l'ordre de l'armée pour le chef. Or, ce qu'il y a de meilleur dans les choses, c'est le bien de l'ordre universel, comme on le voit dans la Métaphysique d'Aristote. Donc l'ordre de l'univers est expressément l'objet de l'intention divine, et non le résultat fortuit des actions sans lien entre elles d'agents successifs, comme le soutiennent certains, qui ont dit que Dieu n'a créé qu'une première créature, à partir de laquelle la chaîne de productions a abouti à la grande multitude actuelle. Selon cette opinion, Dieu n'aurait l'idée que du premier créé. Mais, si c'est l'ordre du monde qui est formellement créé et que Dieu s'est expressément proposé comme

fin, il faut que Dieu ait l'idée de l'ordre universel. Or, on ne peut concevoir un tout sans avoir la conception précise des éléments qui le constituent; par exemple, un constructeur ne pourrait pas concevoir le plan de la maison, s'il n'avait pas en lui la représentation propre de chacune de ses parties. Il faut donc que dans l'esprit divin se trouvent les raisons formelles propres de toutes choses. C'est ce qui fait dire à S. Augustin: "Toutes les choses, chacune selon ce qu'elle a en propre, ont été créées par Dieu", et il s'ensuit donc qu'il y a en Dieu une pluralité d'idées.
Comment cela ne s'oppose pas à la simplicité divine, c'est ce qu'il est facile de voir, si l'on observe que l'idée d'une oeuvre est dans l'esprit de l'opérateur comme ce qui est connu, non comme la forme intelligible par quoi cela est connu et par laquelle est actualisé son intellect. Dans l'esprit du constructeur, la forme de la maison est quelque chose qu'il connaît, et c'est à sa ressemblance qu'il donnera forme à la maison dans la matière. Or, il n'est pas contraire à la simplicité de l'intelligence divine qu'elle connaisse beaucoup de choses: ce qui serait contraire à sa simplicité, c'est qu'elle soit actualisée par plusieurs formes intelligibles. Donc, s'il y a dans l'esprit divin de multiples idées, c'est d'une multiplicité d'objets connus qu'il s'agit.
On peut se représenter les choses ainsi. Dieu connaît parfaitement son essence, il la connaît donc de toutes les manières dont elle est connaissable. Or elle peut être connue non seulement en elle-même, mais selon qu'elle est participable, par mode d'une certaine ressemblance, par les créatures. Mais chaque créature a sa nature propre, selon le mode dont elle participe de la ressemblance de l'essence divine. Ainsi, quand Dieu connaît sa propre essence comme imitable de manière déterminée par telle créature, il la connaît comme étant la raison propre et l'idée de cette créature, et de même pour les autres.

3. Y a-t-il des idées de toutes les choses que Dieu connaît?

Puisque l'idée a été conçue par Platon comme le principe de la connaissance des choses et de leur génération, c'est avec ce double rôle que nous les attribuons à Dieu. Selon que l'idée est un principe formateur des choses, on peut dire qu'elle est un modèle, et elle concerne la connaissance pratique. Selon qu'elle est un principe de connaissance, on l'appelle proprement une raison formelle, et elle peut même concerner la connaissance spéculative. En conséquence, comme modèle l'idée concerne toutes les choses que Dieu fait en un temps quelconque; mais, comme principe de connaissance, elle concerne toutes les choses qui sont connues par Dieu, même si elles ne sont réalisées à aucun moment du temps; et toutes les choses qui sont connues par Dieu selon leur raison propre, même celles qui sont connues par Dieu spéculativement seulement.

CHAPITRE 16: LA VÉRITÉ

Puisque la science a pour objet des choses vraies, après avoir étudié la science de Dieu, il faut chercher ce qu'est la vérité.
1. La vérité est-elle dans la chose, ou seulement dans l'intelligence? 2. Est-elle dans l'intelligence seulement quand elle compose et divise? 3. Du vrai, comparé à l'étant. 4. Du vrai comparé au bon. 5. Dieu est-il la vérité? 6. Toutes choses sont-elles vraies d'une seule vérité, ou de plusieurs? 7. L'éternité de la vérité. 8. Son immutabilité.

1. La vérité est-elle dans la chose, ou seulement dans l'intelligence?

De même qu'on nomme "bon" ce à quoi tend l'appétit, de même on nomme "vrai" ce à quoi tend l'intelligence. Mais il y a cette différence entre l'appétition et l'intellection, ou tout autre mode de connaissance, que la connaissance consiste en ce que le connu est dans le connaissant, tandis que l'appétition consiste dans le penchant du sujet vers la chose même qui

l'attire. Ainsi le terme de l'appétition, qui est le bon, se trouve dans la chose attirante, mais le terme de la connaissance, qui est le vrai, est dans l'intelligence.
Or, de même que le bien est dans la chose, en tant qu'elle est ordonnée à l'appétit, en raison de quoi la raison formelle passe de la chose attirante à l'appétit lui-même, de telle sorte que l'appétit est dit bon dès lors que ce qui l'attire est bon, de même, le vrai étant dans l'intelligence selon que celle-ci se conforme à la chose connue, il est nécessaire que la raison formelle de vrai passe à la chose par dérivation, de sorte que cette dernière soit dite vraie elle aussi en tant qu'elle est en rapport avec l'intelligence.
Mais cette chose peut se rapporter à l'intelligence par soi ou par accident. Elle se rapporte par soi à l'intelligence dont elle dépend selon son être; elle se rapporte par accident à l'intelligence par laquelle elle est connaissable. Comme si nous disions que la maison a un rapport essentiel à l'intelligence de son architecte, et un rapport accidentel aux intelligences dont elle ne dépend pas. Or, une chose ne se juge pas en considération de ses caractères accidentels, mais en raison de ses caractères essentiels. On dira donc qu'une chose est vraie, absolument parlant, par comparaison avec l'intelligence dont elle dépend. De là vient que les productions de l'art sont dites vraies par rapport à notre intelligence; par exemple, une maison est dite vraie quand elle revêt la forme d'art qui a été conçue par son architecte; une parole est dite vraie quand elle est le signe d'une connaissance intellectuelle vraie. Pareillement, les choses naturelles sont dites vraies en tant que se réalise en elles la similitude des formes intelligibles qui sont dans l'intelligence divine: on appelle une vraie pierre celle qui a la nature propre de la pierre, telle que l'a préconçue l'intelligence de Dieu. Ainsi donc, la vérité est principalement dans l'intelligence, secondairement dans les choses, en tant que reliées à l'intelligence comme à leur principe.
C'est pour cela qu'on a pu définir diversement la vérité. S. Augustin, dans son traité De la Vraie Religion la définit ainsi: "La vérité est ce par quoi est manifesté ce qui est." S. Hilaire: "Le vrai est la déclaration ou la manifestation de l'être." Et cela se rapporte à la vérité dans l'intelligence. Sur la vérité des choses rapportée à l'intelligence, on peut citer cette autre définition de S. Augustin: "La vérité est la parfaite similitude de chaque chose avec son vrai principe, sans aucune dissemblance." Et celle-ci, de S. Anselme: "La vérité est une rectitude que l'esprit seul peut percevoir." Car cela est droit ou correct qui concorde avec son principe. On cite encore cette définition d'Avicenne: "La vérité de chaque chose consiste dans la propriété de son être tel qu'il lui a été conféré." Quant à la définition: "La vérité est l'adéquation entre la chose et l'intelligence", elle peut se rapporter à l'un et l'autre aspects de la vérité.

2. La vérité est-elle dans l'intelligence seulement quand elle compose et divise?

On l'a déjà dit", le vrai, selon sa raison formelle première, est dans l'intelligence. Puisque toute chose est vraie selon qu'elle possède la forme qui est propre à sa nature, il est nécessaire que l'intellect en acte de connaître soit vrai en tant qu'il y a en lui la similitude de la chose connue, similitude qui est sa forme propre en tant qu'il est connaissant. Et c'est pour cela que l'on définit la vérité par la conformité de l'intellect et de la chose. Il en résulte que connaître une telle conformité, c'est connaître la vérité. Or, cette conformité, le sens ne la connaît en aucune manière; car, bien que l'oeil, par exemple, ait en lui la similitude intentionnelle du visible, il ne saisit pas le rapport qu'il y a entre la chose vue et ce qu'il en appréhende.
L'intellect, lui, peut connaître sa conformité à la chose intelligible. Ce n'est pourtant pas dans l'acte par lequel il connaît l'essence de la chose qu'il appréhende cette conformité. Mais quand il juge que la chose est bien telle que la représente la forme intelligible qu'il en tire, c'est alors qu'il commence à connaître et à dire le vrai. Et cela, il le fait en composant et en divisant, car,

en toute proposition, il applique à une chose signifiée par le sujet une forme signifiée par le prédicat, ou bien il l'en écarte. C'est pourquoi il se trouve, certes, que le sens est vrai à l'égard d'une chose donnée, ou l'intellect dans l'acte par lequel il connaît une essence, mais non qu'il connaisse ou dise le vrai. Et il en va de même pour les mots, qu'ils soient simples ou composés. Donc, si la vérité peut se trouver dans le sens ou dans l'intelligence connaissant l'essence, c'est comme dans une chose vraie, mais non comme le connu est dans le connaissant, ce que veut dire le mot "vrai". La perfection de l'intellect, en effet, c'est le vrai en tant qu'il est connu. En conséquence, à parler proprement, la vérité est dans l'intelligence qui compose et divise, non dans le sens, et pas davantage dans la simple intellection de l'essence.

3. Du vrai comparé à l'étant

Comme le bon se définit par rapport à l'appétit, de même le vrai par rapport à la connaissance. Or, dans la mesure où une chose
participe de l'être, dans cette mesure elle est connaissable. Et c'est ce qui fait dire à Aristote que "l'âme est en quelque manière toutes choses", selon le sens et selon l'intellect. Il en résulte que, comme le bon est convertible avec l'étant, ainsi le vrai. Toutefois, de même que le bien ajoute à l'être la raison formelle d'attirance, de même le vrai ajoute à l'être un rapport à l'intelligence.

4. Du vrai comparé au bon

Quoique le bon et le vrai, quant au suppôt qu'ils qualifient, soient convertibles avec l'étant, ils diffèrent par leur raison formelle. Et, sous ce rapport, le vrai, absolument parlant, a priorité sur le bien. On peut le montrer de deux façons. Tout d'abord, par le fait que le vrai est plus proche que le bon de l'étant, qui, lui, est premier. En effet, le vrai concerne l'être lui-même immédiatement, tandis que la raison formelle de bon est consécutive à l'être en tant qu'il est, d'une certaine manière, parfait, car c'est ainsi qu'il est attirant. En second lieu, par nature, la connaissance précède l'appétit. Donc, puisque le vrai a rapport à la connaissance, et le bien à l'appétit, le vrai, selon l'ordre de la raison, aura la priorité sur le bien.

5. Dieu est-il la vérité?

D'après ce qui précède, la vérité se trouve dans l'intelligence selon que celle-ci appréhende une chose telle qu'elle est, et dans la chose selon qu'elle a un être qui peut se conformer à l'intellect. Or cela se trouve en Dieu au plus haut degré. Car son être non seulement est conforme à son intelligence, mais il est son intellection même, et celle-ci est la mesure et la cause de tout être distinct du sien, de toute intelligence autre que la sienne; et lui-même est son propre être et sa propre intellection. Il s'ensuit que non seulement la vérité est en lui, mais que lui-même est la souveraine et première vérité.

6. Toutes choses sont-elles vraies d'une seule vérité, ou de plusieurs?

En un sens, il y a une seule vérité par laquelle tout est vrai. Pour s'en convaincre, il faut savoir que, si un attribut est dit de plusieurs sujets univoquement, cet attribut se trouve selon sa raison formelle en chacun, comme la nature animale en chaque espèce d'animal. Mais quand

l'attribut est dit de plusieurs analogiquement, il se trouve selon sa raison formelle propre dans un seul d'entre eux, en fonction duquel les autres sont dénommés par cet attribut. Ainsi "sain" est dit de l'animal, de l'urine et du médicament, non que la santé soit ailleurs que dans le seul animal, mais en fonction de la santé de l'animal, le médicament est dit sain parce qu'il est cause de cette santé, et l'urine parce qu'elle en est le signe. Et quoique la santé ne soit ni dans le médicament ni dans l'urine, il y a dans l'un et dans l'autre quelque chose par quoi l'un cause et l'autre signifie la santé.
Or, on a dit plus haut a que la vérité est premièrement dans l'intelligence, et secondairement dans les choses, en tant que les choses sont référées à l'intelligence divine. Donc, si nous parlons de la vérité en tant qu'elle est dans l'intelligence selon sa propre raison formelle, il y a, en plusieurs intelligences créées, plusieurs vérités, et aussi dans la même intelligence selon la pluralité de choses connues. C'est ce qui fait dire à la Glose, sur ces mots du Psaume: "Les vérités ont disparu de chez les enfants des hommes", que d'une même vérité divine résultent plusieurs vérités, comme d'un unique visage d'homme résultent plusieurs images dans le miroir. Mais, si nous parlons de la vérité selon qu'elle est dans les choses, alors toutes choses sont vraies par une seule et première vérité, à laquelle chacune est assimilée selon son entité. Et ainsi, bien qu'il y ait diverses essences ou formes des choses, cependant la vérité de l'intellect divin est unique, par rapport à laquelle toutes les choses sont dénommées vraies.

7. L'éternité de la vérité

La vérité de nos énonciations n'est pas autre que la vérité de notre intelligence. En effet, une énonciation est d'une part dans l'intelligence, d'autre part dans la parole. Selon qu'elle est dans l'intelligence, elle est par elle-même susceptible de vérité. Selon qu'elle est proférée, l'énonciation est dite vraie en tant qu'elle signifie la vérité de l'intellect, non en raison d'une vérité qui serait en elle comme dans son sujet. Ainsi l'urine est dite saine non en raison d'une santé qui serait en elle, mais en raison de la santé de l'animal, qu'elle signifie. Semblablement, nous avons dit que les choses sont dénommées vraies par dérivation de la vérité qui est dans l'intelligence. Donc, s'il n'y avait pas d'intelligence éternelle, il n'y aurait pas de vérité éternelle. Mais comme seule l'intelligence divine est éternelle, c'est en elle seule que la vérité est éternelle. Et il ne s'ensuit pas qu'il y ait quelque chose d'autre que Dieu qui soit éternel, car la vérité de l'intelligence divine est Dieu même, ainsi qu'on l'a montrée.

8. L'immutabilité de la vérité

Comme on l'a dit plus haut, la vérité est proprement dans la seule intelligence, et les choses sont dites vraies en raison d'une vérité qui est dans un intellect. La mutabilité du vrai doit donc être étudiée par rapport à l'intellect, dont la vérité consiste dans sa conformité avec les choses qu'il connaît. Or cette conformité peut varier de deux façons, comme toute autre ressemblance, par la mutation de l'un de ses deux extrêmes. La vérité varie du fait de l'intelligence si, la chose restant comme elle est, quelqu'un change d'opinion à son sujet. D'une autre façon, la vérité varie si, l'opinion demeurant la même, c'est la chose qui change. Dans ces deux cas, il y a passage du vrai au faux.
Donc, s'il se trouve une intelligence en laquelle ne puisse se produire aucune alternance d'opinion, ou aux prises de laquelle aucune chose n'échappe, la vérité, en cette intelligence-là, sera immuable. Or, telle est l'intelligence divine, comme il est évident d'après ce qui précède. La vérité de l'intelligence divine est donc immuable. Mais la vérité de notre intelligence est changeante. Non qu'elle-même soit le sujet de ce changement, mais selon que notre

intelligence passe du vrai au faux.Car c'est ainsi que des formes peuvent être dites changeantes. C'est selon la vérité de l'intellect divin que les choses naturelles sont dites vraies, et cette vérité est absolument immuable.

CHAPITRE 17: LA FAUSSETÉ

1. La fausseté est-elle dans les choses? 2. Est-elle dans le sens? 3. Est-elle dans l'intelligence? 4. L'opposition entre le vrai et le faux.

1. La fausseté est-elle dans les choses?

Puisque le vrai et le faux s'opposent, et que les termes opposés sont relatifs à un même sujet, il est nécessaire de chercher tout d'abord la fausseté là où se trouve d'abord et par priorité la vérité, à savoir dans l'intelligence. Dans les choses il n'y a ni vérité ni fausseté, si ce n'est par rapport à l'intelligence. Comme toute chose est nommée purement et simplement d'après ce qui lui convient par soi, tandis qu'elle n'est nommée que sous un certain aspect d'après ce qui lui convient par accident, une chose pourrait bien être dite fausse purement et simplement en référence à l'intelligence dont elle dépend et avec laquelle il lui est essentiel d'être en rapport, mais en référence à une autre intelligence à l'égard de laquelle elle n'est en rapport qu'accidentellement, elle ne pourrait être dite fausse que sous un certain aspect.
Or les choses de la nature dépendent de l'intelligence divine comme les choses artificielles dépendent de l'intelligence humaine. Donc, les choses artificielles sont dites purement et simplement, et en elles-mêmes, fausses dans la mesure où elles manquent à être conformes à l'idée de l'artiste; c'est pourquoi l'on dit d'un artiste qu'il fait une oeuvre fausse quand il manque son but.
Ainsi donc, dans les choses produites par Dieu il ne peut se trouver rien de faux, si l'on considère ces choses dans leur rapport avec l'intelligence divine; car tout ce qui arrive dans les choses provient des plans de cette sagesse divine. Il n'y a d'exception peut-être qu'en ce qui concerne les agents volontaires. Ils ont le pouvoir de se soustraire au plan de l'intellect divin, ce qui constitue le "mal de faute" ou péché; en raison de quoi les péchés sont appelés par l'Écriture des erreurs, des mensonges, comme on le voit dans le Psaume (4, 3): "Jusques à quand aimerez-vous la vanité et rechercherez-vous le mensonge?" Inversement, l'acte vertueux est appelé "vérité de la vie" en tant que soumission aux dispositions de l'intelligence divine, selon la parole de saint Jean (3, 21): "Celui qui fait la vérité vient à la lumière."
Mais, par rapport à notre intelligence, à qui se réfèrent par accident les choses surnaturelles, celle-ci peuvent être dites fausses, non absolument, mais sous un certain aspect. Et elles peuvent l'être de deux manières. Tout d'abord comme ce qui est signifié par notre intellect, de telle sorte que l'on appelle faux, dans une chose, ce que l'on en dit ou que l'on s'en représente faussement. De cette façon, toute chose peut être dite fausse quant à ce qui n'est pas en elle, comme si nous disions, avec Aristote, que la diagonale du carré est un "faux commensurable" ou, avec S. Augustin, qu'un tragédien est un "faux Hector". Et inversement, cette chose peut être dite vraie quant à ce qui lui convient. En second lieu comme ce qui cause la connaissance, et alors une chose est dite fausse si elle est de nature à provoquer sur elle une opinion fausse. Et parce qu'il nous est naturel de juger des choses par ce qu'on en voit du dehors, notre connaissance ayant son origine dans les sens, et les sens ayant pour objet propre et essentiel les accidents extérieurs, pour cette raison, ce qui présente, parmi les accidents extérieurs des choses, l'apparence d'autres choses, est appelé faux par rapport à ces choses-là. Ainsi le fiel est du faux miel, et l'étain est du faux argent. C'est ce que note S. Augustin en disant que nous appelons fausses les choses que nous trouvons ressembler aux vraies. Et le Philosophe affirme qu'on dit fausses toutes choses aptes à se montrer comme elles ne sont pas, ou ce qu'elles ne sont pas. De cette même manière, l'homme lui aussi peut être appelé faux s'il aime les fausses

opinions et le faux langage, mais non pas s'il est capable de les imaginer car, dans ce cas, les savants et les sages pourraient être appelés faux, remarque Aristote.

2. La fausseté est-elle dans le sens?

La fausseté n'est à chercher dans le sens que de la même manière dont on y trouve la vérité. Or la vérité n'est pas dans le sens de telle manière qu'il connaisse la vérité, mais en ceci seulement qu'il a des objets sensibles une appréhension vraie, nous l'avons dit. Et cela vient de ce qu'il appréhende les choses telles qu'elles sont. Donc, s'il arrive que le sens soit faux, cela vient de ce qu'il appréhende ou juge les choses autrement qu'elles ne sont. Or, à l'égard de la connaissance des choses, le sens se comporte selon que la similitude des choses est en lui. Mais c'est de trois manières différentes que la similitude d'une chose est dans le sens. D'abord premièrement et par soi: ainsi la similitude de la couleur dans la vue, et en général celle des sensibles propres. Deuxièmement par soi, mais non premièrement: ainsi, dans la vue, la similitude de la grandeur, de la configuration et des autres sensibles communs. D'une troisième façon, ni premièrement ni par soi, mais par accident: ainsi, dans la vue, il y a la similitude d'un homme, non en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il se trouve que ce coloré est un homme.

A l'égard des sensibles propres, le sens n'a pas de connaissance fausse, si ce n'est par accident et dans des cas peu nombreux; car cela vient d'une mauvaise disposition de l'organe, qui reçoit mal la forme sensible, de même que les autres patients, quand ils sont mal disposés, reçoivent de façon défectueuse la forme qu'imprime en eux leurs agents. De là vient que certains malades, dont la langue est en mauvais état, trouvent amères des choses douces.

Mais, à l'égard des sensibles communs ou des sensibles par accident, il peut y avoir un jugement faux, même dans un sens bien disposé, car le sens n'est pas ordonné à ces objets directement, mais par accident ou consécutivement à son ordination envers l'objet propre.

3. La fausseté est-elle dans l'intelligence?

Comme chaque chose a l'être par sa forme propre, ainsi la faculté cognitive a le connaître par la similitude propre de la chose connue. Mais une chose de la nature ne manque pas de l'être qu'elle a en raison de sa forme, tandis qu'elle peut manquer de certains êtres accidentels, ou encore consécutifs à sa forme. De même il peut manquer à un homme d'avoir deux pieds, mais non pas d'être homme. Ainsi une faculté cognitive ne manque pas de connaître la chose même dont la similitude l'informe; elle peut manquer par contre d'une chose qui lui est consécutive ou accidentelle. Il en est comme de la vue, dont nous avons dit qu'elle n'est jamais trompée à l'égard de son sensible propre, mais qu'elle peut l'être à l'égard des sensibles communs qui sont consécutifs au sensible propre, et à l'égard des sensibles par accident.

Or, de même que le sens est informé directement par la similitude des sensibles propres, l'intellect est informé par la similitude de la quiddité de la chose. Aussi l'intellect ne se trompe pas plus au sujet de la quiddité que le sens à l'égard des sensibles propres. Mais lorsqu'il compose ou divise les concepts, il peut se tromper, en attribuant à la réalité dont il a appréhendé l'essence quelque chose qui n'est pas consécutif à cette quiddité, ou même qui lui est opposé. Car il en est alors de l'intellect qui juge de ces choses comme du sens qui juge des sensibles communs ou accidentels. Avec cette différence, cependant, conformément à ce qu'on disait plus haut en parlant de la vérité, que la fausseté peut être dans l'intellect non seulement en ce que la connaissance de cet intellect est fausse, mais en ce que l'intellect la

connaît comme il connaît la vérité. Dans le sens, au contraire, la fausseté n'est pas en tant que connue, nous l'avons dit.
Mais, parce que la fausseté de l'intelligence ne se trouve que dans l'opération par laquelle elle compose les concepts, dans celle par laquelle elle connaît la quiddité, la fausseté peut se trouver par accident, lorsque s'y mêle une composition de concepts. Cela peut se produire de deux façons. Selon la première, l'intelligence attribue la définition d'une chose à une autre, comme si l'on attribuait à l'homme la définition du cercle. Alors la définition de l'un est fausse pour l'autre. Ou, autrement, l'intelligence compose entre elles, comme parties d'une définition, des notes intelligibles qui ne sont pas conciliables. Dans ce cas, la définition n'est pas seulement fausse à l'égard d'une certaine chose, mais en elle-même. Par exemple, si l'intellect construit cette définition: "Animal raisonnable quadrupède", l'intellect est faux dans cette définition, parce qu'il est faux en construisant cette proposition: "Un animal raisonnable est quadrupède." Et c'est pourquoi, dans l'acte de connaître les essences simples, l'intellect ne peut être faux, mais ou bien il est vrai, ou bien il ne connaît rien du tout.

4. L'opposition entre le vrai et le faux

Le vrai et le faux s'opposent comme des contraires, et non comme l'affirmation et la négation, ainsi que certains l'ont prétendu. Pour s'en convaincre, il faut observer que la négation ne dit rien de positif et n'implique pas un sujet déterminé, en raison de quoi elle peut être dite aussi bien de l'étant que du non-étant, comme non voyant, non assis. La privation, elle, ne dit rien de positif non plus, mais elle implique un sujet déterminé, car elle est, dit Aristote, une négation dans un sujet: on ne peut appeler aveugle qu'un sujet à qui il convient par nature de voir. Quant au "contraire", il dit quelque chose de positif et, à la fois, il implique un sujet déterminé: ainsi le noir est une certaine espèce de couleur. Or le faux pose quelque chose, car le faux provient, dit Aristote, de ce que l'on dit ou croit que quelque chose est, alors qu'il n'est pas; ou n'est pas, alors qu'il est. De même, en effet, que parler de vrai, c'est porter un jugement conforme à ce qui est ainsi, parler de faux, c'est porter un jugement qui n'y est pas conforme. Il est donc manifeste que le vrai et le faux sont contraires.

CHAPITRE 19: LA VOLONTÉ DE DIEU

1. Y a-t-il une volonté en Dieu? 2. Dieu veut-il autre chose que lui-même? 3. Tout ce que Dieu veut, le veut-il nécessairement? 4. La volonté de Dieu est-elle cause des choses? 5. Peut-on attribuer une cause à la volonté divine? 6. La volonté divine s'accomplit-elle toujours? 7. La volonté de Dieu est-elle sujette au changement? 8. La volonté de Dieu rend-elle nécessaires les choses qu'elle veut? 9. Y a-t-il en Dieu la volonté des choses mauvaises? 10. Dieu a-t-il le libre arbitre? 11. Doit-on distinguer en Dieu une "volonté de signe"? 12. Convient-il de proposer cinq signes de la volonté divine?

1. Y a-t-il une volonté en Dieu?

Il y a en Dieu une volonté comme il y a en lui un intellect, car la volonté est consécutive à l'intelligence. En effet, comme une chose de la nature est en acte par sa forme, ainsi l'intelligence, par la forme intelligible, est en acte par le connu. Or, toute chose est à l'égard de sa forme naturelle dans un rapport tel que si elle n'a pas cette forme, elle y tend; et quand elle l'a, elle s'y repose. Il en est de même de toute perfection naturelle, qui est un bien de nature; et cette relation au bien, dans les choses privées de connaissance, est appelée appétit naturel. Ainsi la nature intellectuelle a une relation semblable au bien qu'elle appréhende par le moyen de la forme intelligible, de telle sorte que si elle a ce bien, elle s'y repose, et si elle ne l'a pas,

elle le cherche. Or, se reposer dans le bien, comme le chercher, relève de la volonté. Aussi, en toute créature douée d'intelligence y a-t-il une volonté, de même qu'en toute créature douée de sensation il y a un appétit animal. Ainsi, en Dieu, il faut qu'il y ait une volonté, puisqu'il y a en lui une intelligence. Et comme son intellection est son être même, ainsi en est-il de son vouloir.

2. Dieu veut-il autre chose que lui-même?

Il faut dire que Dieu veut non seulement lui-même, mais aussi d'autres choses. On le voit par la comparaison proposée précédemment. Un objet de nature n'a pas seulement une inclination naturelle à l'égard de son propre bien, pour l'acquérir lorsqu'il lui fait défaut ou pour s'y reposer lorsqu'il le tient, mais encore pour le communiquer à d'autres autant qu'il est possible. Aussi voyons-nous que tout agent, pour autant qu'il est en acte et achevé, produit son semblable 2. Donc la raison formelle de bonté comprend ceci: que chacun communique à d'autres le bien qu'il a, autant qu'il est possible. Et cela convient principalement à la volonté divine, d'où toute perfection provient selon quelque ressemblance. Ainsi donc, si les choses naturelles, dans la mesure où elles sont achevées, communiquent leur bonté à d'autres, bien plus encore appartient-il à la volonté divine de communiquer à d'autres son bien par manière de ressemblance, autant que c'est possible. Dieu veut donc et que lui-même et que les autres choses soient, lui-même étant la fin, les autres étant ordonnées à la fin, en tant qu'il appartient aussi à la bonté divine, par mode de convenance, d'être participée par d'autres.

3. Tout ce que Dieu veut, le veut-il nécessairement?

Quelque chose est dit nécessaire en deux sens: absolument, et conditionnellement. Quelque chose est jugé absolument nécessaire selon la relation des termes de la proposition qui l'exprime: que le prédicat appartienne à la définition du sujet, comme il est nécessaire que l'homme soit un animal; ou bien que le sujet entre dans la notion du prédicat, comme il est nécessaire qu'un nombre soit pair ou impair. Mais il n'est pas nécessaire de cette façon que Socrate soit assis; aussi n'est-ce pas nécessaire absolument parlant; mais cela peut être dit nécessaire conditionnellement; car à supposer qu'il soit assis, il est nécessaire qu'il soit assis lorsqu'il est assis.
Au sujet des vouloirs divins, on doit donc considérer qu'il est nécessaire absolument, qu'il y ait un bien qui soit voulu pour lui-même par Dieu, mais cela n'est pas vrai de tout ce qu'il veut. En effet, la volonté divine a un rapport nécessaire avec la bonté divine qui est son objet propre. Dieu veut donc nécessairement que sa bonté soit, comme notre volonté veut nécessairement la béatitude, comme du reste toute autre faculté de l'âme a un rapport nécessaire à son objet propre et principal, par exemple la vue à la couleur; car il est de sa nature même qu'elle y tende. Mais les choses autres que lui, Dieu les veut en tant qu'elles sont ordonnées à sa bonté comme à leur fin. Or les choses qui sont ordonnées à une fin, nous ne les voulons pas nécessairement en voulant la fin, à moins qu'elles ne soient telles que sans elles la fin ne puisse être: ainsi, voulant conserver la vie, nous voulons nous nourrir et voulant faire une traversée, nous voulons un navire. Mais nous ne voulons pas aussi nécessairement les choses sans lesquelles la fin peut être atteinte, comme un cheval pour voyager; car sans cheval on peut faire sa route, et il en est ainsi de tout le reste. Aussi, puisque la bonté de Dieu est parfaite et peut être sans les autres choses, puisque sa perfection ne s'accroît en rien par les autres, il s'ensuit que vouloir d'autre choses que lui-même n'est pas pour Dieu nécessaire

absolument. Cela est pourtant nécessaire conditionnellement; car à supposer qu'il veuille, Dieu ne peut pas ne pas vouloir, parce que sa volonté ne peut pas changer.

4. La volonté de Dieu est-elle cause des choses?

Il est nécessaire de dire que la volonté de Dieu est la cause des choses, et que Dieu agit par volonté, non par nécessité de nature comme certains l'ont pensé. On peut le montrer de trois façons.

1. A partir de l'ordre des causes agentes. Comme "l'intelligence et la nature" agissent l'une et l'autre en vue d'une fin, ainsi que le prouve Aristote, il est nécessaire qu'à celui qui agit par nature, soient déterminés d'avance par une intelligence supérieure la fin et les moyens nécessaires à cette fin. Ainsi, à la flèche sont fixés d'avance, par l'archer, et sa cible et son trajet. Aussi est il nécessaire que dans l'ordre des agents, celui qui est intellectuel et volontaire soit premier par rapport à celui qui agit par nature. Et comme le premier dans l'ordre des agents est Dieu, il est nécessaire qu'il agisse par intelligence et par volonté.

2. A partir de la raison formelle d'agent naturel, auquel il appartient de produire un seul effet; car la nature, à moins d'empêchement, opère toujours de la même manière. La raison en est que l'agent naturel agit selon qu'il est tel, de sorte que, tant qu'il demeure tel, il ne produit que tel effet. Or, tout étant qui agit par nature a un être limité. Donc, puisque l'être de Dieu n'est pas limité, mais contient en lui toute la perfection de l'être, il est impossible qu'il agisse par nécessité de nature à moins qu'il ne cause quelque chose d'illimité et d'infini dans l'être, ce qui est impossible, comme il ressort de ce qui précède. Dieu n'agit donc point par nécessité de nature; mais des effets limités procèdent de son infinie perfection, selon la détermination que leur imposent sa volonté et son intelligence.

3. A partir du rapport de l'effet à sa cause. Car les effets procèdent de leur cause agente selon qu'ils préexistent en elle, parce que tout agent produit son semblable. Or les effets préexistent dans leur cause selon la manière d'être de cette cause. Aussi, puisque l'être de Dieu est son intellection même, ses effets préexistent-ils en lui intelligiblement. Et par conséquent, il procèdent de lui selon l'intelligence. Et ainsi donc, selon la volonté, car l'impulsion à faire ce qui a été conçu par l'intelligence relève de la volonté. La volonté de Dieu est donc cause des choses.

5. Peut-on attribuer une cause à la volonté divine?

On ne peut d'aucune manière attribuer une cause à la volonté divine. Pour s'en convaincre, il faut observer que, la volonté procédant de l'intelligence, être cause qu'une volonté veuille et qu'une intelligence connaisse, cela se fait de la même manière. Or ce qui se passe dans l'intellect, c'est que, s'il conçoit d'un côté le principe, et d'un côté la conclusion, l'intelligence du principe cause la science de la conclusion. Mais si l'intellect voyait directement la conclusion dans le principe, saisissant l'un et l'autre d'un seul regard, la science de la conclusion ne serait pas causée en lui par l'intelligence des principes, car le même n'est pas cause de soimême. Toutefois l'intellect comprendrait que les principes sont cause de la conclusion. Il en va de même pour la volonté, pour laquelle la fin est à l'égard des moyens ce que sont pour l'intelligence les principes à l'égard des conclusions. Par conséquent, si quelqu'un, par un acte, veut la fin, et par un autre acte les moyens, le vouloir de la fin sera pour lui la cause du vouloir des moyens. Mais si par un seul acte il veut la fin et les moyens relatifs à cette fin, cela ne pourra pas être, car le même n'est pas cause de soimême. Cependant, il sera vrai de dire que cet être veut ordonner les moyens à la fin.

Or, de même que Dieu, par un seul acte, voit toutes les choses dans son essence, ainsi par un seul acte veut-il tout dans sa bonté. Aussi, de même qu'en Dieu connaître la cause ne cause pas la connaissance des effets, mais il connaît les effets dans leurs causes, ainsi vouloir la fin n'est-il pas en Dieu cause qu'il veuille les moyens; mais il veut que les moyens soient ordonnés à la fin. Il veut donc que ceci soit pour cela, mais ce n'est pas à cause de cela qu'il veut ceci.

6. La volonté divine s'accomplit-elle toujours?

Il est nécessaire que la volonté de Dieu soit toujours accomplie. Pour le découvrir il faut observer que l'effet se conformant à l'agent selon sa forme, le rapport est le même dans la série des causes agentes et dans celle des causes formelles. Or l'ordre des causes formelles est tel que si un sujet peut bien, par sa défaillance, manquer d'une forme particulière, toutefois, à l'égard de la forme universelle, rien ne peut être manquant. Quelque chose, en effet, peut être, qui ne soit pas un homme ni un vivant, mais rien ne peut être qui ne soit pas un étant. Il faut donc qu'il en soit de même dans les causes agentes. Quelque chose, en effet, peut bien se produire qui échappe à l'ordre de quelque cause agente particulière; mais non pas à l'ordre d'une cause universelle, sous l'action de laquelle toutes les causes particulières sont comprises. Parce que, si quelque cause particulière manque son effet, cela vient de l'empêchement que lui apporte une autre cause particulière, qui rentre dans l'ordre de la cause universelle. L'effet ne peut donc en aucune manière se soustraire à l'ordination posée par la cause universelle. Cela se voit même dans les réalités corporelles. Ainsi, l'effet d'un astre peut être empêché; mais quel que soit l'effet produit par un empêchement de cette sorte, dans les réalités corporelles, cet effet se ramène nécessairement, par telles ou telles causes intermédiaires, à l'activité universelle du premier ciel.
Donc, puisque la volonté de Dieu est cause universelle à l'égard de toutes choses, il est impossible que la volonté de Dieu n'obtienne pas son effet. C'est pourquoi, ce qui semble s'écarter de la divine volonté dans un certain ordre y retombe dans un autre. Le pécheur, par exemple, autant qu'il est en lui, s'éloigne de la divine volonté en faisant le mal; mais il rentre dans l'ordre de cette volonté par le châtiment que lui inflige la justice.

7. La volonté de Dieu est-elle sujette au changement?

La volonté de Dieu est absolument immuable. Mais à cet égard il faut songer qu'autre chose est changer de volonté, autre chose est vouloir le changement de certaines choses. Quelqu'un peut, sa volonté demeurant toujours la même, vouloir que ceci se fasse maintenant, et que le contraire se fasse ensuite. La volonté changerait si quelqu'un se mettait à vouloir ce que d'abord il ne voulait pas, ou à cesser de vouloir ce qu'il voulait d'abord. Cela ne peut arriver que par un changement soit dans la connaissance, soit dans les conditions existentielles de celui qui veut. En effet, la volonté, ayant pour objet le bon, un sujet peut commencer à vouloir une autre chose de deux façons. D'abord, si cette chose commence à être bonne pour lui, et cela n'est pas sans changement de sa part, comme, lorsque le froid arrive, il devient bon de s'asseoir près du feu, ce qui auparavant ne l'était pas. Ou bien le sujet vient à reconnaître que cela lui est bon, alors qu'il l'ignorait auparavant; car si nous délibérons, c'est pour savoir ce qui nous est bon. Or, on a montré plus haut, que la substance de Dieu et sa science sont absolument immuables l'une et l'autre. Il faut donc que sa volonté, elle aussi, soit absolument immuable.

8. La volonté de Dieu rend-elle forcément nécessaires les choses qu'elle veut?

La volonté divine rend nécessaires certaines choses qu'elle veut, mais non pas toutes. Et certains penseurs ont voulu expliquer ce fait par un appel aux causes intermédiaires, en disant: les choses que Dieu produit par des causes nécessaires sont nécessaires; celles qu'il produit par des causes contingentes sont contingentes. Mais cela ne dit pas assez, semble-t-il, pour deux raisons. Tout d'abord, l'effet d'une cause première est rendu contingent par la cause seconde pour ce motif que son effet est empêché de se produire par la défaillance de celle-ci, comme l'efficacité du soleil est entravée par la défaillance de la plante. Or nulle défaillance de la cause seconde ne peut empêcher la volonté de Dieu de produire son effet. Ensuite, si la distinction entre choses contingentes et choses nécessaires est référée aux seules causes secondes, il s'ensuit qu'elle échappe à l'intention et à la volonté divine, ce qui est inadmissible.
Il est donc mieux de dire que s'il y a des choses auxquelles la volonté divine confère la nécessité, et d'autres auxquelles elle ne la confère pas; cela provient de l'efficacité de cette volonté. En effet, lorsqu'une cause est efficace, l'effet procède de la cause, non seulement quant à ce qui est produit, mais encore quant à la manière dont cela est produit, ou dont cela est; c'est en effet l'insuffisante vigueur de la semence qui fait que le fils naisse dissemblable de son père quant aux caractères individuants, qui font sa manière d'être un homme. Donc, comme la volonté divine est parfaitement efficace, il s'ensuit que, non seulement les choses qu'elle veut sont faites, mais qu'elles se font de la manière qu'il veut. Or Dieu veut que certaines choses se produisent nécessairement, et d'autres, de façon contingente, afin qu'il y ait un ordre dans les choses, pour la perfection de l'univers. C'est pourquoi il a préparé pour certains effets des causes nécessaires, qui ne peuvent défaillir, et d'où proviennent nécessairement les effets; et pour d'autres effets il a préparé des causes défectibles, dont les effets se produisent d'une manière contingente. Ainsi donc, ce n'est pas parce que leurs causes prochaines sont contingentes que des effets voulus par Dieu arrivent de façon contingente, mais c'est parce que Dieu a voulu qu'ils arrivent de façon contingente qu'il leur a préparé des causes contingentes.

9. Y a-t-il en Dieu la volonté des choses mauvaises?

Nous le disions plus haut, la raison formelle de "bon" est d'être attirant, et le mauvais est l'opposé du bon. Il est donc impossible qu'une chose mauvaise, en tant que telle, soit attirante, "appétible", qu'il s'agisse de l'appétit naturel, de l'appétit animal ou de l'appétit intellectuel, qui est la volonté. Mais un mal peut devenir attirant par accident, en tant qu'il résulte d'une chose bonne. Et cela se voit, quelque espèce d'appétit que l'on considère. Car un agent naturel ne tend jamais à la privation de la forme ou à la destruction totale, mais à une forme à laquelle est liée la privation d'une autre forme; il veut la génération d'une réalité, génération qui ne se fait pas sans la corruption de la précédente. Le lion, qui tue un cerf, cherche sa nourriture, ce qui entraîne la mise à mort d'un animal. De même, le fornicateur cherche la jouissance, à laquelle est liée la difformité de la faute.
Or, le mal qui est lié à un bien est la privation d'un autre bien. Jamais donc le mal n'attirerait l'appétit, même accidentellement, si le bien auquel est lié le mal n'attirait pas davantage que le bien dont le mal est la privation. Or, Dieu ne veut aucun bien plus que sa propre bonté; il veut pourtant tel bien plus que tel autre bien. "En conséquence le mal de faute qui prive la créature de son ordination au bien, Dieu ne le veut en aucune manière." Mais le mal qui est une déficience de la nature, ou le mal de peine, Dieu le veut en voulant quelque bien auquel est lié

un tel mal. Par exemple, en voulant la justice, il veut la peine du coupable, et en voulant que soit gardé l'ordre de nature, il veut que par un effet de nature certains êtres soient détruits.

10. Dieu a-t-il le libre arbitre?

Nous avons le libre arbitre à l'égard des choses que nous ne voulons ni nécessairement, ni par un instinct de nature. Car il n'appartient pas au libre arbitre, mais à l'instinct naturel, que nous voulions être heureux. Aussi ne dit-on pas des autres animaux, qui sont mûs vers quelque objet que ce soit par instinct naturel, qu'ils agissent par libre arbitre. Donc, comme Dieu veut nécessairement sa propre bonté, mais non les autres choses, comme on l'a montré, il possède le libre arbitre à l'égard de tout ce qu'il ne veut pas nécessairement.

11. Doit-on distinguer en Dieu une volonté de signe?

Comme on a pu le voir plus haut, ce que nous disons de Dieu est pris tantôt dans un sens propre, tantôt par métaphore. Quand, par métaphore, nous attribuons à Dieu des passions humaines, c'est à cause de la ressemblance des effets. De là vient que ce qui serait en nous le signe de telle passion est attribué métaphoriquement à Dieu sous le nom de cette passion. Ainsi les gens irrités ont coutume de punir, si bien que l'acte de punir est un signe de colère; c'est pour cette raison que l'acte de punir, quand il est attribué à Dieu, est signifié par le mot "colère". De même, ce qui est en nous le signe d'une volonté est appelé parfois métaphoriquement, en Dieu, une volonté. Par exemple, si un homme ordonne quelque chose, c'est un signe qu'il veut que cette chose soit faite; pour cette raison, le précepte divin est parfois appelé, par métaphore, une volonté de Dieu, ainsi: "Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel." Mais il y a cette différence entre la volonté et la colère, que la colère n'est jamais attribuée à Dieu au sens propre, parce que dans sa signification principale elle inclut la passion; au contraire, la volonté est attribuée au sens propre à Dieu. C'est pourquoi, en Dieu, on distingue une volonté au sens propre et une volonté au sens métaphorique. La volonté proprement dite est appelée volonté de bon plaisir, et la volonté métaphorique est appelée volonté de signe, parce que le signe d'une volonté est pris en ce cas pour la volonté même.

12. Convient-il de proposer cinq signes de la volonté divine?

Les signes en question sont ceux par lesquels nous avons coutume de manifester nos vouloirs. En effet, quelqu'un peut déclarer qu'il veut une chose, ou par soimême ou par un autre. Par soi-même, en faisant quelque chose soit directement, soit indirectement et par accident. Directement, s'il opère par lui-même quelque chose, et à cet égard l'opération est dite signe.
Indirectement s'il n'empêche pas un autre d'agir; car celui qui écarte un empêchement est dit mouvoir indirectement et par accident, ainsi que l'explique Aristote. A cet égard, est dite signe la permission. Par un autre quelqu'un déclare qu'il veut quelque chose: soit par une intimation formelle qui l'oblige, ce qui se fait en prescrivant ce que l'on veut, et en prohibant le contraire; soit par la persuasion, ce qui relève du conseil.
Donc, puisque ce sont là les cinq manières dont quelqu'un déclare qu'il veut quelque chose, on leur donne parfois le nom de "volontés divines", en tant qu'ils sont signes de cette volonté. En effet, que le précepte, le conseil et la prohibition soient appelés volontés de Dieu, c'est ce qu'on voit en S. Matthieu (6, 10): "Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel." Que la

permission ou l'action soient appelées volontés de Dieu, on le voit par ces paroles de S. Augustin: "Rien ne se fait si ce n'est ce que le Tout-Puissant veut que ce soit fait, soit en laissant faire, soit en faisant lui-même."
Il est vrai qu'on peut dire aussi: La permission et l'opération se réfèrent au présent, permission s'il s'agit du mal, opération s'il s'agit du bien; à l'avenir au contraire se rapportent, s'il s'agit du mal, la prohibition; s'il s'agit du bien nécessaire, le précepte; s'il s'agit du bien surérogatoire, le conseil.
Il faut maintenant étudier ce qui se rapporte à la volonté de Dieu considérée absolument. Or, dans la partie appétitive de notre âme, se trouvent à la fois des passions, comme la joie, l'amour et les choses semblables, et les habitus que sont les vertus morales comme la justice, la force et les autres. Nous envisagerons donc: 1° L'amour chez Dieu (Q. 20); 2° sa justice et sa miséricorde (Q. 21).

CHAPITRE 20: L'AMOUR EN DIEU

L'amour se trouve-t-il en Dieu? 2. Dieu aime-t-il toutes choses? 3. Aime-t-il quelqu'un plus qu'un autre? 4. Aime-t-il davantage les meilleurs?

1. L'amour se trouve-t-il en Dieu?

On trouve nécessairement l'amour en Dieu. En effet, le premier mouvement de la volonté ou d'une faculté appétitive quelconque est l'amour. Car l'acte de la volonté, ou l'acte de l'appétit quel qu'il soit, se porte comme à son propre objet vers le bien et vers le mal. Mais le bien est principalement et par soi l'objet de la volonté comme de tout appétit; le mal secondairement en vertu d'autre chose, c'est-à-dire du bien auquel il s'oppose. Il faut donc que les actes de volonté et de tout appétit qui regardent le bien aient une priorité naturelle sur ceux qui regardent le mal: ainsi la joie sur la tristesse, et l'amour sur la haine; car ce qui est tel par soi est toujours antérieur à ce qui ne l'est que par autre chose.
En outre, ce qui est plus général est premier par nature; c'est pourquoi l'intelligence se rapporte d'abord au vrai universellement, et seulement ensuite à des vérités particulières. Or, il est des actes de volonté ou d'appétit qui concernent le bien envisagé sous quelque condition particulière: ainsi la joie, la délectation, est relative au bien présent et possédé; le désir et l'espérance au bien non encore obtenu. Au contraire, l'amour a rapport au bien en général, qu'il soit possédé ou non. C'est donc l'amour qui est par nature l'acte premier de la volonté ou de l'appétit.
C'est pour cette raison que tous les mouvements appétitifs présupposent l'amour comme leur première racine. On ne désire rien d'autre, en effet, que ce qui est bon et qu'on aime; en rien d'autre on ne trouve sa joie. Quant à la haine, elle ne s'adresse qu'à ce qui fait obstacle à la chose aimée. Il est tout aussi évident que la tristesse et les autres mouvements semblables se réfèrent à l'amour comme à leur principe premier. On doit conclure de là qu'en tout être où il y a quelque faculté appétitive, il doit y avoir amour; car en supprimant ce qui est premier, on supprime tout ce qui vient après. Or, on a montré qu'il y a en Dieu une volonté: il est nécessaire d'affirmer qu'il y a en lui de l'amour.

2. Dieu aime-t-il toutes choses?

Dieu aime tout ce qui existe; car tout ce qui existe, en tant qu'il existe, est bon; en effet, l'être même de chaque chose est un bien, et toute perfection de cette chose est également un bien. Or, on a montré plus haut que la volonté de Dieu est cause de toute chose; ainsi faut-il que toute chose n'ait d'être et de perfection que dans la mesure où elle est voulue par Dieu. Donc à

tout existant Dieu veut quelque bien. Puisque aimer n'est autre chose que de vouloir pour quelqu'un une chose bonne, il est évident que Dieu aime tout ce qui existe.
Mais il n'en est pas de cet amour comme du nôtre. En effet, comme notre volonté n'est pas la cause de la bonté des choses, mais est mue par elle comme par son objet propre, notre amour, par lequel nous voulons pour quelqu'un ce qui lui est bon, n'est pas cause de sa bonté; c'est au contraire sa bonté, vraie ou supposée, qui provoque l'amour par lequel nous voulons pour lui que soit conservé le bien qu'il possède, et que s'y ajoute celui qu'il ne possède pas; et nous agissons pour cela. Mais l'amour de Dieu infuse et crée la bonté dans les choses.

3. Dieu aime-t-il l'un plus que l'autre?

Puisque aimer c'est vouloir ce qui est bon pour quelqu'un, on peut aimer un être plus ou moins en un double sens. Tout d'abord en ce sens que l'acte même de la volonté est plus ou moins intense. De cette façon Dieu n'aime pas certains plus que d'autres, car il les aime tous d'un vouloir simple et toujours égal. En un autre sens, quant au bien qu'on veut pour l'aimé, et là on dit que nous aimons davantage celui pour qui nous voulons un bien plus grand, quand même ce ne serait pas d'une volonté plus intense. De cette façon, on doit nécessairement dire que Dieu aime certains êtres plus que d'autres. Car, puisque l'amour de Dieu est cause de la bonté des choses, ainsi qu'on vient de le dire, une chose ne serait pas meilleure qu'une autre, si Dieu ne voulait pas un bien plus grand pour elle que pour une autre.

4. Dieu aime-t-il davantage les meilleurs?

Il est nécessaire, d'après ce qui précède, d'affirmer que Dieu aime davantage ceux qui sont meilleurs. En effet, c'est le vouloir de Dieu qui est cause que les choses soient bonnes et l'on dit que, pour Dieu, aimer quelque chose davantage, c'est vouloir pour lui un plus grand bien. Donc, si certains sont meilleurs, c'est uniquement parce que Dieu leur veut un bien plus grand, et il s'ensuit qu'il aime les meilleurs davantage.

CHAPITRE 21: LA JUSTICE ET LA MISÉRICORDE EN DIEU

1. Trouve-t-on en Dieu la justice? 2. Sa justice peut-elle être dite "vérité"? 3. Trouve-t-on en Dieu la miséricorde? 4. Trouve-t-on la justice et la miséricorde dans toutes les oeuvres de Dieu?

1. Trouve-t-on en Dieu la justice?

Il y a deux sortes de justice. L'une qui consiste à donner et à recevoir en retour, comme dans les achats, les ventes et autres communications ou échanges. Cette justice est appelée par le Philosophe justice commutative, c'est-à-dire qu'elle règle les échanges et les communications. Et cette justice-là ne convient pas à Dieu; car, dit l'Apôtre aux Romains (11, 35): "Qui lui a donné le premier, pour devoir être payé en retour?"
Une autre espèce de justice consiste à distribuer, et on l'appelle justice distributive. Par elle, un gouvernant ou un administrateur attribue à chacun ce qui lui revient selon son mérite. De même donc que le bon ordre de la famille ou de n'importe quel groupe gouverné est le témoignage de cette espèce de justice dans le gouvernant; de même l'ordre de l'univers, aussi apparent dans les choses de la nature que celles qui relèvent de la volonté, manifeste la justice de Dieu. Aussi Denys écrit-il: "On doit reconnaître la vraie justice de Dieu en ce qu'il attribue

à tous les êtres ce qui leur convient selon la dignité de chacun, conservant la nature de chaque être à sa place et dans sa propre valeur."

2. La justice de Dieu peut-elle être dite "Vérité"?

Nous avons dit que la vérité consiste dans l'adéquation entre l'intelligence et la chose, et que l'intellect qui cause la chose est pour elle la règle et la mesure, tandis que c'est l'inverse pour l'intellect qui reçoit des choses sa science. Donc, quand ce sont les choses qui sont la règle et la mesure de l'intelligence, la vérité consiste en ce que l'intelligence se conforme à la chose; et c'est ce qui a lieu pour nous; car selon que la chose est ou n'est pas, notre jugement et son expression sont vrais ou faux. Mais quand c'est l'intelligence qui est règle et mesure des choses, la vérité consiste en ce que les choses se conforment à l'intelligence. Par exemple, un artisan fait une oeuvre vraie quand celle-ci est conforme aux règles de l'art. Or, ce que les oeuvres de l'art sont à l'art lui-même, les actions justes le sont à la loi avec laquelle elles concordent. Et ainsi la justice de Dieu, qui établit dans les choses un ordre conforme au dessein de sa sagesse, qui est sa loi, est bien nommée une vérité. Ainsi, dit-on aussi pour nous: la vérité de la justice.

3. Trouve-t-on en Dieu la miséricorde?

La miséricorde doit être attribuée à Dieu au plus haut point, mais selon ses effets, non selon une émotion qui relève de la passion. Pour l'établir il faut considérer qu'être miséricordieux, c'est avoir en quelque sorte un coeur misérable, c'est-à-dire affecté de tristesse à la vue de la misère d'autrui comme s'il s'agissait de la sienne propre.
Il s'ensuit qu'on s'efforce de faire cesser la misère du prochain comme on ferait pour la sienne, et tel est l'effet de la miséricorde. Donc, s'attrister de la misère d'autrui ne convient pas à Dieu; mais faire cesser cette misère lui convient par excellence, si nous entendons par misère une déficience quelconque. Or les déficiences sont supprimées par l'octroi de quelque bonté, et l'on a montré précédemment que Dieu est la source première de toute bonté.
Mais il faut prendre garde que faire largesse aux choses de leurs perfections relève à la fois de la bonté de Dieu, de sa justice, de sa libéralité et de sa miséricorde, mais sous divers rapports. L'octroi des perfections, en lui-même relève de la bonté, ainsi qu'on l'a fait voir. Mais que les perfections soient octroyées par Dieu aux choses selon leur mérite, cela relève, comme on l'a dit, de la justice Qu'en outre Dieu octroie aux choses leurs perfections non pour sa propre utilité mais uniquement parce qu'il est bon, cela relève de la libéralité. Enfin, que ces perfections octroyées par Dieu aux choses y suppriment toute déficience, cela relève de sa miséricorde.

4. Trouve-t-on la justice et la miséricorde dans toutes les oeuvres de Dieu?

On trouve nécessairement en toute oeuvre de Dieu miséricorde et vérité, à condition de comprendre la miséricorde comme la suppression d'une déficience, bien que, à proprement parler, toute déficience ne puisse pas être appelée une misère, mais seulement celle qui affecte la créature raisonnable, laquelle est susceptible d'être heureuse. Car la misère s'oppose au bonheur.
La raison de cette nécessité est que ce qui est attribué en vertu de la justice divine étant dû soit à Dieu même, soit à quelque créature, ni dans un cas ni dans l'autre il ne peut être omis dans

une oeuvre faite par Dieu. En effet, Dieu ne peut pas faire quelque chose qui ne soit pas conforme à sa sagesse et à sa bonté, et c'est de cette manière, comme nous l'avons dit que quelque chose est dû à Dieu. De même, quoi qu'il fasse dans les créatures, il le fait toujours selon l'ordre et la mesure convenables; c'est en quoi consiste la raison de justice. Et ainsi est-il nécessaire qu'en toute oeuvre de Dieu se rencontre la justice.
L'oeuvre de la justice divine présuppose toujours une oeuvre de miséricorde et se fonde sur elle. Car rien n'est dû à la créature, si ce n'est en raison de quelque chose qui préexiste en elle, ou que l'on considère tout d'abord en elle; et si cela est dû à la créature, ce sera en raison d'un présupposé encore antérieur. Ne pouvant aller ainsi à l'infini, on doit arriver à quelque chose qui dépend de la seule bonté de la volonté divine, laquelle est la fin ultime. Comme si l'on disait qu'avoir des mains est dû à l'homme en vue de son âme raisonnable; avoir une âme lui est dû pour qu'il soit un homme, mais être un homme, cela n'a pas d'autre raison que la bonté divine. En toute oeuvre de Dieu apparaît donc, comme sa racine première, la miséricorde. La vertu de ce principe se retrouve dans tout ce qui en dérive, et même là elle agit plus fortement, comme la cause première a une influence plus forte que la cause seconde. Pour cette même raison, quand il s'agit de ce qui est dû à quelque créature, Dieu, dans sa surabondante bonté, dispense des biens plus que n'exige la proportion de la chose. En effet, ce qui serait suffisant pour observer l'ordre de la justice est au-dessous de ce que confère la bonté divine, laquelle dépasse toute la proportion de la créature.
Après avoir étudié ce qui concerne la volonté de Dieu prise absolument, nous devons passer à ce qui regarde l'intelligence et la volonté prises ensemble. Or, cela, c'est la providence à l'égard de tous les êtres (Q. 22), et c'est, en ce qui concerne spécialement les hommes et leur salut éternel, la prédestination et la réprobation avec leurs conséquences (Q. 23-24). En effet, dans la science des moeurs, après avoir étudié les vertus morales, on étudie la prudence. Or c'est à elle que la providence, semble-t-il, se rattache.

CHAPITRE 22: LA PROVIDENCE DE DIEU

1. La providence convient-elle à Dieu? 2. Toutes choses sont-elles soumises à la providence divine? 3. La providence divine s'étend-elle immédiatement à toutes choses? 4. La providence divine impose-t-elle la nécessité aux choses qui lui sont soumises?

1. La providence convient-elle à Dieu?

Il est nécessaire d'attribuer à Dieu la providence. En effet, tout ce qui est bon dans les choses a été créé par Dieu, ainsi qu'on l'a montré antérieurement. Or ce qui est bon dans les choses, c'est non seulement ce qui se rapporte à leur substance, mais aussi quant à leur ordination à leur fin, et surtout à la fin ultime qui est, nous venons de le voir, la bonté divine. Cette bonté qu'est l'ordre, qui se trouve dans les choses créées, a donc été créée par Dieu. Et puisque Dieu est cause des choses par son intelligence de telle sorte que la raison formelle de ses effets doit préexister en lui, comme nous l'avons fait voir, il est nécessaire que le plan selon lequel les choses sont ordonnées à leur fin préexiste dans la pensée divine. Or précisément la disposition rationnelle des choses qui ont à être ordonnées à une fin, c'est la providence. Elle est en effet la partie principale de la prudence, partie à laquelle les deux autres se subordonnent, pour autant que, à partir des choses passées remémorées, et des choses présentes saisies par l'intelligence, nous conjecturons sur les choses futures que nous avons à ordonner. Or, d'après le Philosophe, c'est le propre de la prudence d'ordonner les autres à leur fin, qu'il s'agisse de soi-même, comme on dit prudent l'homme qui ordonne comme il faut ses actes à la fin qui est le but de sa vie, ou qu'il s'agisse d'autres personnes qui lui sont soumises, dans la famille, la cité ou le royaume, conformément au mot de l'Évangile (Mt 24, 45): "Serviteur fidèle et prudent, que le Seigneur a établi sur sa famille." C'est de cette dernière façon que la prudence,

ou la providence, peut convenir à Dieu: car en Dieu même, il n'y a rien qui soit ordonné à une fin, puisque Dieu est lui-même la fin ultime.
C'est donc le plan même selon lequel les choses sont ordonnées à leur fin qu'on nomme en Dieu "providence". Ce qui fait dire à Boèce: "La providence est le plan divin lui-même qui, établi en celui qui est le souverain maître de toutes choses, dispose tout." On peut en effet appeler disposition, tant le plan selon lequel les choses sont ordonnées à leur fin que celui selon lequel les parties sont ordonnées entre elles parties dans le tout.

2. Toutes choses sont-elles soumises à la providence divine?

Certains penseurs ont nié complètement la providence, comme Démocrite et les épicuriens, qui attribuaient la formation du monde au hasard. D'autres ont cru que seuls les êtres incorruptibles sont soumis à la providence; les êtres corruptibles ne le seraient pas quant aux individus, mais quant aux espèces, car, selon l'espèce, ils sont incorruptibles. C'est en leur nom que Job (22, 14 Vg) dit au sujet de Dieu: "Les nuages sont pour lui un voile opaque, il circule au pourtour des cieux et il ne voit pas nos affaires." Toutefois, Rabbi Moïse excepte les hommes de cette condition générale des choses corruptibles, à cause de la splendeur de l'intelligence, dont ils participent; mais pour les autres individus corruptibles, il suit l'opinion précédente.
Mais on doit nécessairement dire que toutes les choses sont soumises à la providence, non seulement dans l'universalité de leur nature, mais dans leur singularité. Et en voici la preuve: puisque tout agent agit en vue d'une fin, l'ordination des effets à la fin doit s'étendre aussi loin que s'étend la causalité du premier agent. En effet, il arrive, dans les oeuvres d'un agent, qu'un effet se produise sans être ordonné à la fin. C'est parce que cet effet procède de quelque autre cause en dehors de l'intention de l'agent. Or la causalité de Dieu, qui est l'agent premier, s'étend à tous les étants, non seulement quant à leurs éléments spécifiques, mais aussi quant à leurs caractères d'individus, et aussi bien à ceux des choses incorruptibles qu'à ceux des choses corruptibles. Il est donc nécessaire que toutes les choses, d'une manière ou d'une autre, soient ordonnées par Dieu à une fin, selon l'Apôtre (Rm 13, 1): "Les choses faites par Dieu sont ordonnées." Donc, comme la providence de Dieu n'est autre chose que le plan de l'ordination des choses à leur fin, ainsi qu'on l'a dit, il est nécessaire que toutes choses, pour autant qu'elles participent à l'être, soient soumises, dans cette mesure même, à la providence divine.
De même, on a montré plus haut que Dieu connaît toutes choses, universelles et particulières. Et comme sa connaissance a le même rapport aux choses que celle de l'art créateur à ses oeuvres, nous l'avons dit, il est nécessaire que toutes choses soient soumises à l'ordre conçu par lui de même que tous les objets fabriqués sont soumis à l'ordre conçu par l'artisan.

3. La providence divine s'applique-t-elle immédiatement à toutes choses?

La providence comprend deux moments: le plan de l'ordination des choses à leur fin, et la mise en oeuvre de ce plan, qu'on appelle le gouvernement. Pour ce qui est du premier, Dieu par sa providence, s'occupe de toutes les choses, car il a dans son intelligence la représentation de toutes les choses, même les plus petites, et quelques causes qu'il ait attribuées aux divers effets, c'est lui qui leur a donné la vertu de les produire. Aussi faut-il qu'il ait d'abord dans son intelligence, le rapport de ces effets à leur cause. C'est au second moment que la providence divine use d'intermédiaires, car Dieu gouverne les inférieurs par

l'entremise des supérieurs, non que sa providence soit en défaut, mais par surabondance de bonté, afin de communiquer aux créatures elles-mêmes la dignité de cause.
Par là est exclue l'opinion de Platon rapportée par S. Grégoire de Nysse, d'après laquelle il y a une triple providence. La première est celle du Dieu souverain, qui d'abord et principalement s'occupe des choses spirituelles, et conséquemment de tout l'univers en ce qui concerne les genres, les espèces et les causes universelles. La deuxième providence est celle qui s'occupe des réalités individuelles dans lesquelles se réalise la nature des choses qui naissent et se corrompent, et Platon l'attribue aux dieux qui parcourent les cieux, c'est-à-dire aux substances séparées qui meuvent circulairement les corps célestes. La troisième providence s'occupe des choses humaines, et Platon l'attribuait aux génies, dont son école faisait des intermédiaires entre nous et les dieux, comme S. Augustin le rapporte.

4. La providence divine impose-t-elle la nécessité aux choses qui lui sont soumises?

La providence divine impose la nécessité à certaines choses; mais non pas à toutes, comme l'ont cru quelques philosophes. Il appartient en effet à la providence d'ordonner les choses à leur fin. Or, après la bonté divine qui est la fin transcendante, le premier des biens immanents aux choses mêmes est la perfection de l'univers, perfection qui n'existerait pas si tous les degrés de l'être ne se rencontraient pas dans les choses. Il appartient donc à la providence divine de produire tous les degrés des étants. Et c'est pourquoi à certains effets elle a préparé des causes nécessaires afin qu'ils se produisent nécessairement, et à certains autres des causes contingentes pour qu'ils arrivent de façon contingente, selon la condition des causes prochaines.
Après la providence divine, il faut étudier la prédestination et le livre de vie (Q. 24).

CHAPITRE 23: LA PRÉDESTINATION

1. Convient-il d'attribuer à Dieu la prédestination? 2. Qu'est-ce que la prédestination, et introduit-elle quelque chose de réel dans le prédestiné? 3. La réprobation de certains hommes vient-elle de Dieu? 4. Comparaison entre la prédestination et l'élection; peut-on dire que les prédestinés sont élus? 5. Les mérites sont-ils la cause ou la raison de la prédestination, ou de la réprobation, ainsi que de l'élection? 6. Certitude de la prédestination: les prédestinés sont-ils infailliblement sauvés? 7. Le nombre des prédestinés est-il fixé? 8. La prédestination peut-elle être aidée par les prières des saints?

1. Convient-il d'attribuer à Dieu la prédestination?

Il convient que Dieu prédestine les hommes. En effet, toutes choses sont soumises à la providence divine, comme on l'a montré. Et il appartient à la providence d'ordonner les choses à leur fin. Or la fin a laquelle Dieu ordonne ses créatures est double. L'une dépasse la mesure et le pouvoir de la nature créée, et cette fin est la vie éternelle, qui consiste en la vision divine, laquelle dépasse la nature de toute créature, comme on l'a montré plus haute. L'autre fin est proportionnée à la nature créée, de telle sorte que la créature peut l'atteindre par les ressources de sa nature. Or, ce à quoi on ne peut parvenir par les ressources de sa nature, il faut y être porté par un autre: ainsi la flèche est lancée vers la cible par l'archer. C'est pourquoi, à proprement parler, la créature raisonnable, qui est capable de la vie éternelle, y est conduite et comme transportée par Dieu. Et le projet de cette action divine existe en Dieu, de même qu'il y a en lui le plan de l'ordination de toutes les choses à leur fin, que nous avons appelé la providence. Or l'idée d'une chose à faire existe dans l'esprit de son auteur et elle est une sorte de préexistence en lui de cette chose à faire. Aussi le projet de conduire jusqu'à la vie

éternelle, la créature raisonnable est nommée "prédestination", car "destiner" est la même chose que "envoyer". Il est évident par là que la prédestination, quant à son objet, est une part de la providence.

2. Qu'est-ce que la prédestination, et introduit-elle quelque chose de réel dans le prédestiné?

La prédestination n'est pas quelque chose dans les prédestinés, mais seulement dans celui qui prédestine. On vient de dire en effet que la prédestination est une part de la providence. Or la providence n'est pas dans les choses qu'elle concerne, elle est un certain plan de l'intelligence qui ordonne à la fin, ainsi qu'on l'a dit précédemment. Mais la réalisation de la providence, qu'on appelle gouvernement, se trouve comme passion dans les êtres gouvernés, et comme action dans celui qui gouverne. Il est donc clair que la prédestination est un certain plan, conçu dans l'esprit divin, de l'ordination de certains au salut éternel. C'est la réalisation de cette ordination qui se trouve passivement dans les prédestinés, et activement en Dieu. La réalisation de la prédestination c'est d'abord la vocation, puis la glorification, selon ces paroles de l'Apôtre (Rm 8, 30): "Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés... il les a glorifiés."

3. La réprobation de certains hommes vient-elle de Dieu?

Dieu réprouve certains. On a dit en effet plus haut que la prédestination est une part de la providence. Or il appartient à la providence de permettre quelque défaillance dans les choses qui lui sont soumises, comme on l'a dit précédemment. Aussi, puisque les hommes sont ordonnés à la vie éternelle par la providence divine, il appartient également à la providence de permettre que certains manquent cette fin, et c'est cela qu'on appelle réprouver.
Donc, de même que la prédestination est une part de la providence à l'égard de ceux qui sont ordonnés par Dieu au salut éternel, la réprobation à son tour est une part de la providence à l'égard de ceux qui manquent cette fin. D'où l'on voit que la réprobation ne désigne pas une simple prescience; elle y ajoute quelque chose selon la considération de la raison, comme on l'a dit plus haut de la providence. Car de même que la prédestination inclut la volonté de conférer la grâce et la gloire, ainsi la réprobation inclut la volonté de permettre que tel homme tombe dans la faute, et d'infliger la peine de damnation pour cette faute.

4. Peut-on dire que les prédestinés sont élus?

La prédestination, selon l'ordre rationnel présuppose l'élection, et l'élection, l'amour. Cela tient à ce que la prédestination, comme on l'a dit, fait partie de la providence. Or la providence, de même que la prudence, est un plan existant dans l'intelligence, qui prescrit l'ordination de certains à leur fin, nous l'avons dit précédemment. Or on ne décide pas d'ordonner quelque chose à une fin, si d'abord on ne veut cette fin. Aussi la prédestination de certains au salut présupposetelle, selon la raison, que Dieu veuille leur salut, et cela comprend l'élection et l'amour de dilection. Celui-ci, en tant qu'il veut pour eux ce bien du salut éternel, car aimer, nous l'avons dit, c'est vouloir une certaine bonté pour quelqu'un. Et la prédestination suppose l'élection, en tant que Dieu veut ce bien pour certains de préférence à d'autres, puisqu'il réprouve certains, comme nous l'avons dit.

Toutefois, l'élection et l'amour n'ont pas en Dieu et en nous un ordre identique. En nous, la volonté ne rend pas bon celui qu'elle aime, mais nous sommes enclins à l'aimer parce qu'il est bon. C'est pourquoi nous choisissons quelqu'un pour l'aimer, de sorte qu'en nous le choix précède l'amour. En Dieu c'est l'inverse, car la volonté par laquelle Dieu veut une bonté pour quelqu'un en l'aimant est cause que celui-ci plutôt que les autres soit bon de cette bonté. Par où l'on voit que selon l'ordre rationnel, l'amour est présupposé à l'élection, celle-ci à la prédestination. C'est pourquoi tous les prédestinés sont élus et aimés.

5. Les mérites sont-ils la cause ou la raison de la prédestination, ou de la réprobation, ainsi que de l'élection?

Nous l'avons dit plus haut, la prédestination inclut une volonté, et l'on doit donc chercher la raison de la prédestination comme on cherche celle de la volonté divine. Or nous avons dit qu'on ne peut assigner de cause à la volonté divine en ce qui concerne l'acte de vouloir, mais qu'on peut lui assigner une cause à l'égard des choses voulues, en tant que Dieu veut qu'une chose soit à cause d'une autre. Personne n'a donc été assez insensé pour dire que les mérites fussent cause de la prédestination quant à l'acte même de celui qui prédestine. Mais voici ce qui est en question: Du côté de ses effets, la prédestination a-t-elle une cause? Et cela revient à demander: Est-ce que Dieu a préordonné qu'il donnerait à un être les effets de la prédestination à cause de ses mérites?

Donc certains ont dit: L'effet de la prédestination est préordonné en faveur d'un être à cause des mérites de cet être dans sa vie antérieure. Telle fut la position d'Origène, pour qui les âmes humaines, toutes créées au commencement, obtiennent selon la diversité de leurs oeuvres des sorts divers en ce mondeci, une fois unies à leur corps. Mais l'Apôtre écarte cette opinion en disant (Rm 9, 1113): "Avant même que les enfants fussent nés et qu'ils eussent rien fait, ni bien ni mal, ... non en vertu des oeuvres, mais par le choix de Celui qui appelle, il fut dit:... L'aîné servira le plus jeune."

C'est pourquoi d'autres ont dit que les mérites préexistants, mais cette fois en cette vie, sont la raison et la cause des effets de la prédestination. En effet les pélagiens ont prétendu que le commencement des bonnes oeuvres vient de nous, et que leur achèvement vient de Dieu. Et ainsi, l'effet de la prédestination est donné à un tel et non à tel autre, parce que l'un a fourni le commencement en se préparant, et l'autre non. Mais à l'encontre il y a ces paroles de l'Apôtre (2 Co 3, 5 Vg): "Nous ne sommes pas capables par nous-mêmes de penser quoi que ce soit qui vienne de nous-mêmes." Or, on ne peut trouver aucun principe qui soit antérieur à la pensée. On ne peut donc pas dire qu'il y ait en nous un commencement fournissant la raison des effets de la prédestination.

Aussi d'autres ont-ils avancé que la raison de la prédestination est dans les mérites qui suivent l'effet de cette prédestination. Et ils entendent que Dieu donne sa grâce à un être et a préordonné de lui donner cette grâce, parce qu'il a prévu qu'il en userait bien, comme si un prince donnait un cheval à tel soldat dont il sait qu'il en usera bien. Mais ces penseurs semblent avoir distingué entre ce qui vient de la grâce et ce qui vient du libre arbitre, comme si le même effet ne pouvait pas venir des deux. Car il est évident que ce qui vient de la grâce est un effet de la prédestination; et cela ne peut être donné comme la raison de cette prédestination, puisque c'est inclus en elle. Donc, si quelque chose d'autre est de notre côté cause de la prédestination, cela ne sera pas compris dans les effets de la prédestination. Mais il n'y a pas lieu de distinguer ainsi ce qui vient du libre arbitre et ce qui vient de la prédestination, de même que l'effet de la cause première et celui de la cause seconde. La providence divine produit ses effets par l'opération des causes secondes, ainsi qu'on l'a dit plus haut, de sorte que cela même que réalise le libre arbitre vient de la prédestination.

Il faut donc dire ceci. L'effet de la prédestination peut être envisagé par nous de deux façons: particulièrement, et globalement. Rien n'empêche qu'un effet particulier de la prédestination soit la cause et le motif d'un autre. Un effet postérieur sera cause d'un effet antérieur dans l'ordre des causes finales; un effet antérieur sera cause d'un effet postérieur dans l'ordre du mérite, qu'on peut ramener à une disposition de la matière. Ainsi nous pouvons dire: Dieu a préordonné de donner à quelqu'un la gloire à cause de ses mérites; et il a préordonné de donner à quelqu'un la grâce afin qu'il mérite la gloire.
Mais si l'effet de la prédestination est envisagé d'une autre manière, en sa totalité, il est impossible que l'effet total de la prédestination ait une cause quelconque de notre part. Car quoi que ce soit qui se trouve dans l'homme et l'ordonne au salut, tout cela est compris sous l'effet de la prédestination, même la préparation à la grâce; car cela non plus n'a pas lieu autrement que par le secours divin, selon ce mot de l'Écriture (Lm 5, 21): "Fais-nous revenir à toi, Seigneur, et nous reviendrons." De ce point de vue pourtant, la prédestination, quant à ses effets, a pour raison la bonté divine, à laquelle tout l'effet de la prédestination s'ordonne comme à sa fin, et dont il procède comme de son premier principe moteur.

6. La certitude de la prédestination: les prédestinés sont-ils infailliblement sauvés?

La prédestination obtient très certainement et infailliblement son effet, sans pour autant qu'elle impose à cet effet une nécessité telle qu'il se produirait d'une façon nécessaire. On a dit en effet plus haut que la prédestination est une part de la providence. Or tous les effets soumis à la providence ne sont pas nécessaires, mais certains sont produits de façon contingente, selon la condition de leurs causes prochaines que la providence divine a ordonnées à les produire. Cependant l'ordre de la providence est infaillible, comme on l'a montré plus haut. Ainsi donc, l'ordre de la prédestination, lui aussi, est certain, et cependant cela ne supprime pas notre libre arbitre, grâce auquel l'effet de la prédestination se produit de façon contingente.
Il faut en outre penser ici à ce qui a été dit plus haut de la science divine et aussi de la volonté divine qui n'enlèvent rien à la contingence, bien qu'elles soient très certaines et infaillibles.

7. Le nombre des prédestinés est-il fixé?

Le nombre des prédestinés est fixé, mais certains ont dit: il est fixé quant à sa forme, il ne l'est pas quant à sa matière, comme si nous disions: il est fixé que cent ou mille seront sauvés, mais non que ceux-ci ou ceux-là le seront. Mais cela supprime la certitude de la prédestination, dont nous avons déjà parlé n. C'est pourquoi il faut dire que le nombre des prédestinés est certain pour Dieu non seulement quant à sa forme, mais aussi quant à sa matière.
Mais il faut remarquer que le nombre des prédestinés est dit certain pour Dieu non seulement en raison de sa connaissance (parce qu'il sait combien seront sauvés, car en ce sens Dieu est tout aussi certain du nombre des gouttes de pluie et des grains de sable), mais en outre, il est certain pour Dieu en raison d'un choix et d'une détermination.
Pour en être persuadé, il faut savoir que tout agent vise une oeuvre bien définie, comme on l'a vu plus haut en traitant de l'infini. Or, quiconque envisage de donner à son oeuvre une mesure déterminée projette un chiffre pour les parties essentielles qui sont requises de soi à la perfection du tout. En effet, il ne choisit pas un chiffre absolu pour les éléments accessoires: il règle ce chiffre pour autant que ces éléments sont nécessaires au reste. Ainsi le bâtisseur projette une mesure déterminée pour sa maison, et aussi un nombre déterminé de chambres

qu'il veut avoir dans sa maison, et des mesures déterminées pour le mur ou le toit. Mais il ne choisit pas un nombre déterminé de pierres: il en prendra la quantité suffisante pour bâtir un mur de telles dimensions.
C'est ainsi qu'il faut considérer l'action de Dieu à l'égard de l'univers, qui est son oeuvre. Car il a réglé d'avance la mesure qui doit être celle de tout l'univers, et quel nombre conviendrait aux parties essentielles de l'univers, celles qui sont en rapport avec sa perpétuité: combien de sphères, combien d'étoiles, combien d'éléments, combien d'espèces d'êtres. Mais les individus corruptibles sont ordonnés au bien de l'univers, non principalement, mais secondairement, c'est-à-dire en tant que la bonté de l'espèce est assurée par eux. Sans doute Dieu connaît le nombre de tous les individus; mais le nombre des vaches, des moustiques, etc. n'est pas par lui-même réglé d'avance par Dieu; la providence divine les produit en nombre suffisant pour la conservation des espèces.
Or, entre toutes, les créatures raisonnables, parce qu'elles sont incorruptibles, sont ordonnées à concourir au bien de l'univers, comme des parties principales et surtout celles qui atteignent la béatitude, parce qu'elles atteignent plus immédiatement à la fin suprême. De là vient que pour Dieu, le nombre des prédestinés est certain non seulement comme connu avec certitude, mais aussi comme expressément défini: il n'en est pas tout à fait de même en ce qui concerne le nombre des réprouvés, qui semblent ordonnés par Dieu au bien des élus, puisque pour ceux-ci "tout contribue à leur bien".
Quant au nombre de tous les hommes prédestinés, certains assurent qu'il y aura autant d'hommes sauvés qu'il y a eu d'anges déchus; d'autres, autant que d'anges demeurés fidèles; d'autres encore, autant que d'anges déchus et, en outre, que d'anges tout d'abord créés. Mais le mieux est de dire que "le nombre des élus destinés à être placés dans la félicité éternelle est connu de Dieu seul".

8. La prédestination peut-elle être aidée par les prières des saints?

Sur cette question, diverses erreurs se sont fait jour. Quelques-uns, s'attachant à la certitude de la prédestination divine, ont déclaré superflues les prières et pareillement tout ce qu'on peut faire en vue d'obtenir le salut, parce que, qu'on les fasse ou non, les prédestinés l'obtiendront, et les réprouvés ne l'obtiendront pas. Mais contre cette opinion s'élèvent toutes les exhortations de la Sainte Écriture à la prière et aux autres bonnes oeuvres.
D'autres ont prétendu que par des prières on peut changer la prédestination divine. Telle fut, dit-on, l'opinion des Égyptiens, qui croyaient pouvoir conjurer par des sacrifices et par des prières les décrets divins qu'ils appelaient le destin. Mais elle s'oppose à l'autorité de la Sainte Écriture; car il est dit (1 S 15, 29 Vg): "La Gloire d'Israël ne pardonnera pas; le repentir ne le fléchira pas", et encore (Rm 11, 29): "Les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance."
Il faut donc s'exprimer autrement et dire que dans la prédestination il y a deux choses: la préordination divine, et son effet. Quant à la première, la prédestination n'est nullement influencée par les prières des saints; car ce n'est pas grâce aux prières des saints que quelqu'un est prédestiné par Dieu. Mais quant à la seconde, on peut dire que la prédestination est aidée par les prières des saints et par les autres bonnes oeuvres; parce que la providence, dont la prédestination fait partie, ne supprime pas les causes secondes; elle pourvoit à ses effets de telle manière que même l'ordre des causes secondes est soumis à cette providence. Donc, de même que les effets naturels sont organisés de telle sorte que les causes naturelles s'y ordonnent, car sans elles ces effets ne se produiraient pas; de même le salut d'un homme est prédestiné par Dieu de telle sorte que le plan de la prédestination englobe tout ce qui favorise le salut de l'homme: ses propres prières, ou celles des autres, ou d'autres bonnes oeuvres sans lesquelles il n'obtient pas le salut. Il faut donc que les prédestinés s'efforcent de bien agir et de

prier, puisque c'est par ce moyen que l'effet de la prédestination se réalise avec certitude. C'est ce qui fait dire à S. Pierre (2 P 1, 10): "Appliquez-vous à assurer par vos bonnes oeuvres votre vocation et votre élection."

CHAPITRE 24: LE LIVRE DE VIE

1. Qu'est-ce que le livre de vie? 2. De quelle vie est-il le livre? 3. Quelqu'un peut-il être effaçé du livre de vie?

1. Qu'est-ce que le livre de vie?

On parle d'un livre de vie en Dieu par métaphore, à la ressemblance des affaires humaines. C'est la coutume des hommes d'inscrire sur un livre ceux qu'on choisit pour quelque emploi, comme les soldats, ou les conseillers qui, de ce fait, étaient autrefois "pères conscrits". Or, on sait d'après ce qui précède que tous les prédestinés ont été choisis par Dieu pour posséder la vie éternelle. C'est l'inscription de ces prédestinés qui est appelée le livre de vie.
D'autre part, on dit par métaphore que quelque chose est inscrit dans l'esprit d'un homme lorsqu'il le tient solidement dans sa mémoire, selon le mot des Proverbes (3, 1): "Mon fils, n'oublie pas mes enseignements, et que ton coeur garde mes préceptes." Et un peu plus loin: "Grave-les sur les tablettes de ton coeur." Car sur les livres matériels aussi on écrit pour soulager sa mémoire. De ce fait la connaissance de Dieu, par laquelle il retient fermement en lui qu'il a prédestiné certains à la vie éternelle, est appelé le livre de vie. Car de même que l'écriture d'un livre est le signe de ce qu'on doit faire, ainsi la connaissance de Dieu est en lui une sorte de signe à l'égard de ceux qu'il doit conduire à la vie éternelle. C'est ce que signifient ces paroles de l'Apôtre (2 Tm 2, 19): "Les solides fondations posées par Dieu tiennent bon, marquées du sceau de ces paroles: "Le Seigneur connaît les siens.""

2. De quelle vie est-il le livre?

Comme on vient de le dire, le livre de vie implique une sorte d'inscription ou de connaissance de ceux qui sont élus en vue de la vie. Or, si quelqu'un est choisi, c'est pour un avantage qui ne lui appartient pas par nature. En outre, ce pour quoi on le choisit a raison de fin, et par exemple on ne choisit pas, on n'inscrit pas un soldat pour qu'il porte les armes, mais pour qu'il combatte, ce qui est la tâche qu'on attend d'une armée. Or, la fin qui dépasse notre nature, c'est la vie glorieuse, on l'a montré plus haut Donc, à proprement parler, le livre de vie concerne la vie de gloire.

3. Quelqu'un peut-il être effacé du livre de vie?

Certains disent: Personne ne peut être effacé véritablement du livre de vie, mais on peut l'être selon l'opinion des hommes. Il est fréquent en effet que dans l'Écriture une chose est dite se produire dès lors qu'elle devient connue. Selon cette manière de parler, certains sont dits inscrits au livre de vie parce que les hommes pensent qu'ils y figurent, constatant leur justice présente. Mais quand il apparaît, en ce monde ou en l'autre, qu'ils ont déchu de cette justice, on dit qu'ils en sont effacés. C'est ainsi que la Glose explique cette radiation, à propos de la parole du Psaume: "Qu'ils soient effacés du livre de vie."
Mais parce que n'être pas effacé du livre de vie est donné comme une récompense des justes, conformément à l'Apocalypse (3, 5): "Le vainqueur sera revêtu de vêtements blancs, et je n'effacerai pas son nom du livre de vie"; comme d'autre part ce qui est promis aux saints ne se

trouve pas uniquement dans l'opinion des hommes: pour cette raison, on peut dire qu'être effacé ou n'être pas effacé du livre de vie doit se référer non seulement à l'opinion humaine, mais aussi à la réalité. Le livre de vie est en effet l'inscription de ceux qui sont ordonnés à la vie éternelle, et cette ordination procède de deux facteurs: la prédestination divine, et une telle ordination n'est jamais en défaut, ou la grâce. Car quiconque a la grâce est digne, par cela même, de la vie éternelle. Mais cette dernière ordination est mise en défaut quelquefois; car il y en a qui sont ordonnés, par la grâce, qui est en eux, à recevoir la vie éternelle, mais ils en déchoient par le péché mortel. Donc ceux qui sont ordonnés à posséder la vie éternelle par la prédestination divine sont inscrits purement et simplement au livre de vie; car ils y sont inscrits comme devant posséder la vie éternelle en elle-même. Et ceux-là ne sont jamais effacés du livre de vie. Mais ceux qui sont ordonnés à recevoir la vie éternelle, non par la prédestination divine, mais seulement par la grâce, sont dits inscrits au livre de vie non purement et simplement, mais d'une certaine façon; car ils y sont inscrits comme devant recevoir la vie éternelle non en elle-même, mais dans sa cause. Et ceux-là peuvent être effacés du livre de vie. Non pas que cette radiation ait rapport à la connaissance de Dieu, comme si Dieu prévoyait d'abord quelque chose et ensuite l'ignorait; mais elle a rapport à la chose connue; car Dieu sait que tel homme est d'abord destiné à la vie éternelle et qu'ensuite il n'y est plus ordonné, ayant perdu la grâce.

CHAPITRE 25: LA PUISSANCE DIVINE

Après la science et la volonté divine, après ce qui s'y rattache, il reste à étudier la puissance divine.

1. Y a-t-il en Dieu de la puissance? 2. Sa puissance est-elle infinie? 3. Est-il tout-puissant? 4. Peut-il faire que les choses passées n'aient pas été? 5. Peut-il faire les choses qu'il ne fait pas, ou omettre celles qu'il fait? 6. Ce qu'il fait, pourrait-il le faire meilleur?

1. Y a-t-il en Dieu de la puissance?

Il y a deux sortes de puissance: la puissance passive, qui n'est d'aucune manière en Dieu; et la puissance active, qu'il faut lui attribuer souverainement. Il est manifeste en effet que tout étant, dans la mesure où il est en acte et parfait, est le principe actif de quelque chose; mais il est passif dans la mesure où il est déficient et imparfait. Or on a montré plus haut que Dieu est acte pur, qu'il est absolument et universellement parfait, qu'il n'y a place en lui pour aucune imperfection. Dès lors, il lui convient souverainement d'être un principe actif, et en aucune manière d'être passif. Or la raison de principe actif est celle de la puissance active. Car la puissance active est un principe d'action sur autrui; la puissance passive est un principe de passivité à l'égard d'autrui, comme l'explique le Philosophe dans la Métaphysique. Il reste donc qu'en Dieu la puissance active, et non la puissance passive, se trouve au plus haut degré.

2. La puissance de Dieu est-elle infinie?

Comme on l'a dit dans l'article précédent, il y a en Dieu une puissance active du fait qu'il est lui-même en acte. Or son être est un être infini, n'étant pas limité par un sujet où il serait reçu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit précédemment en traitant de l'infinité de l'essence divine. Il est donc nécessaire que la puissance active de Dieu soit infinie. Car, chez tous les agents on découvre que, plus un agent possède parfaitement la forme par laquelle il agit, plus grande aussi est sa puissance active. Par exemple, plus un corps est chaud, plus il a le pouvoir de chauffer, et son pouvoir de chauffer serait infini, si sa chaleur était infinie.

Aussi, comme l'essence divine par laquelle Dieu agit est infinie ainsi qu'on l'a montré, il s'ensuit que sa puissance est infinie.

3. Dieu est-il tout-puissant?

Tout le monde confesse que Dieu est tout-puissant. Mais il paraît difficile de déterminer la raison de cette toute-puissance. Car on peut douter de ce qu'il faut comprendre quand on dit: Dieu peut toutes choses. Mais à y bien regarder, puisque la puissance n'est relative qu'au possible, quand on dit: Dieu peut tout, on ne peut le comprendre mieux qu'en concevant qu'il peut tout ce qui est possible, et qu'on le dit tout-puissant à cause de cela.
Or, d'après le Philosophe, le possible se prend en deux sens. On peut l'envisager par rapport à quelque pouvoir particulier, comme si l'on dit possible à l'homme ce qui est soumis à la puissance de l'homme. Mais on ne peut pas dire que Dieu soit appelé tout-puissant parce qu'il peut tout ce qui est possible à la nature créée; car la puissance de Dieu s'étend bien au-delà. D'autre part, si l'on dit que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qui est possible à sa propre puissance: on tourne en rond; car on ne dit alors rien de plus que ceci: Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qu'il peut. Reste que Dieu soit dit tout-puissant parce qu'il peut tout le possible absolument parlant, et telle est l'autre façon de concevoir le possible. Or on dit une chose possible ou impossible absolument d'après le rapport des termes: possible, parce que le prédicat ne contredit pas le sujet, par exemple que Socrate s'assoie; impossible absolument, parce que le prédicat est incompatible avec le sujet, par exemple que l'homme soit un âne.
Mais puisque tout agent produit un effet semblable à lui, il faut considérer qu'à toute puissance active correspond un possible, qui est son objet propre, et qui est conforme à la raison formelle de l'acte sur lequel se fonde la puissance active. Ainsi la puissance d'échauffer se rapporte comme à son objet propre à ce qui est susceptible d'échauffement. Or l'être divin, sur quoi se fonde la raison formelle de puissance divine, est un être infini et non limité à quelque genre de l'être, car il possède en soi par avance la perfection de tout l'être. En conséquence, tout ce qui peut répondre à la notion d'être se trouve contenu dans le possible absolu, à l'égard duquel Dieu est dit tout-puissant.
Or, rien n'est opposé à la raison d'étant, si ce n'est le nonétant. Donc ce qui est exclu de la notion de possible absolu soumis à la puissance divine, est ce qui implique en soi simultanément l'être et le non-être. En effet, cela n'est pas soumis à la toute-puissance, non à cause d'un défaut de cette puissance divine, mais parce qu'il ne peut avoir raison de faisable et de possible. Ainsi, tous les objets qui n'impliquent pas contradiction sont compris parmi ces possibles à l'égard desquels Dieu est dit tout-puissant. Quant aux objets qui impliquent contradiction, ils ne sont pas compris dans la toute-puissance divine, parce qu'ils ne peuvent pas avoir raison de possible. Pour cette raison il convient de dire d'eux qu'ils ne peuvent pas être faits, plutôt que de dire: Dieu ne peut pas les faire. Et cette doctrine ne contredit pas la parole de l'ange: "Rien n'est impossible à Dieu." Car ce qui implique contradiction ne peut être un concept, nulle intelligence ne pouvant le concevoir.

4. Dieu peut-il faire que les choses passées n'aient pas été?

On vient de le dire à l'article précédent, ce qui implique contradiction ne tombe pas sous la toute-puissance de Dieu. Or, que le passé n'ait pas existé, c'est là une chose qui implique contradiction. Et en effet, comme il y a contradiction à dire que Socrate s'assied et ne s'assied pas, de même à dire qu'il s'est assis et qu'il ne s'est pas assis. Or dire qu'il s'est assis, c'est

déclarer une chose passée; dire qu'il ne s'est pas assis, c'est dire que cette chose passée n'a pas été. Donc, que les choses passées n'aient pas été, cela n'est pas soumis à la puissance divine. C'est ce qu'affirme S. Augustin: "Celui qui dit: "Si Dieu est tout-puissant, qu'il fasse que ce qui a été fait n'ait pas été fait", celui-là ne voit pas qu'il dit: "Si Dieu est tout-puissant, qu'il fasse que ce qui est vrai, en cela même qu'il est vrai, soit faux"." Et le Philosophe écrit: "Un seul pouvoir manque à Dieu: faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été."

5. Dieu peut-il faire les choses qu'il ne fait pas, ou omettre celles qu'il fait?

Sur ce sujet certains se sont trompés de deux façons. Les uns ont prétendu que Dieu agit comme par nécessité de nature, de sorte que, à l'instar des choses naturelles d'où ne peuvent provenir d'autres effets que ceux qui se produisent: un homme d'une semence d'homme, un olivier d'une semence d'olivier, ainsi de l'opération divine ne pourraient découler ni d'autres choses, ni un autre ordre de l'univers que celui qui existe maintenant Mais nous avons montré plus haut que Dieu n'agit point par nécessité de nature; que c'est sa volonté qui est la cause de toutes choses, et que cette volonté elle-même n'est pas déterminée naturellement et nécessairement à ces chosesci. Par suite ce cours des choses ne provient aucunement de Dieu avec une telle nécessité qu'il n'en puisse produire d'autres.
Certains ont dit que la puissance divine est déterminée au cours actuel des choses à cause de l'ordre conçu par sa sagesse et sa justice, hors desquelles Dieu ne fait rien. Mais puisque la puissance de Dieu, qui est son essence, n'est pas autre chose que sa sagesse même, on peut bien dire que rien n'est au pouvoir de Dieu si cela n'appartient pas à l'ordre de la sagesse divine; car la sagesse divine comprend tout le pouvoir contenu dans la puissance. Toutefois, l'ordre imposé aux choses par la sagesse divine, ordre qui a raison de justice, comme on l'a dit précédemment, n'égale pas en ampleur la sagesse divine de telle façon que la sagesse divine serait limitée à cet ordre-là. Il est manifeste que toute la conception de l'ordre imposé par le sage à son oeuvre dépend de la fin poursuivie. Donc, quand la fin est en exacte proportion avec les choses faites en vue de cette fin, la sagesse de l'agent est limitée à un ordre déterminé. Mais la bonté divine est une fin qui dépasse hors de toute proportion les choses créées. En conséquence, la sagesse divine n'est pas restreinte à un ordre de choses fixe, tellement qu'il ne puisse découler d'elle un ordre différent. Il faut donc dire purement et simplement que Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait.

6. Les choses que Dieu fait, pourrait-il les faire meilleures?

Chaque chose a une double bonté. L'une appartient à son essence, comme d'être une créature raisonnable est de l'essence de l'homme; et quant à ce bienlà, Dieu ne peut faire nulle chose meilleure qu'elle n'est, bien qu'il puisse en faire une autre meilleure qu'elle. Il en est comme du nombre 4, que Dieu ne peut pas faire plus grand, car il ne serait pas alors le nombre 4, mais un autre nombre. On sait que l'addition d'une différence substantielle, dans les définitions, est comme l'addition de l'unité dans les nombres, comme l'explique la Métaphysique d'Aristote, L'autre bonté des choses est celle qui s'ajoute à leur essence, comme il est bon pour l'homme d'être vertueux et savant. Et selon cette bonté Dieu peut faire meilleures les choses qu'il a faites. Mais absolument parlant, quelque chose que Dieu ait faite, il peut toujours en faire une autre meilleure.

CHAPITRE 26: LA BÉATITUDE DIVINE

En dernier lieu, après ce qui concerne l'unité de l'essence divine, il faut étudier la béatitude

1. La béatitude convient-elle à Dieu? 2. Dit-on de Dieu qu'il est bienheureux en raison de l'intellection? 3. Dieu est-il essentiellement la béatitude de tout bienheureux? 4. La béatitude de Dieu inclut-elle toute béatitude?

1. La béatitude convient-elle à Dieu?

La béatitude convient souverainement à Dieu. Car sous le nom de béatitude on ne signifie rien d'autre que la bonté parfaite de la nature intellectuelle, à qui il appartient de se connaître comblée par la bonté qui est sienne, à qui donc il appartient que ce qui lui arrive soit bon ou mauvais pour elle, et qui est maîtresse de ses actes. Or l'un et l'autre, être parfait et être intelligent, appartiennent excellemment à Dieu. Donc la béatitude lui convient au plus haut point.

2. Dit-on de Dieu qu'il est bienheureux en raison de l'intellection?

Nous venons de définir la béatitude comme le bien parfait de la créature intellectuelle. De là vient, toute chose cherchant sa perfection, que la nature intellectuelle, elle aussi, désire naturellement être bienheureuse. Or, ce qu'il y a de plus parfait dans une nature intellectuelle quelconque, c'est l'opération intellectuelle, qui lui permet de se saisir en quelque façon de toutes
choses. Ainsi, la béatitude de toute nature intellectuelle créée, consiste dans l'intellection. En Dieu, I'intellection n'est pas autre que l'être même dans la réalité, ils ne se distinguent que selon les raisons formelles. On doit donc attribuer à Dieu la béatitude selon l'intelligence, comme aussi à tous les bienheureux, qui sont dits bienheureux par assimilation à sa propre béatitude.

3. Dieu est-il essentiellement la béatitude de tout bienheureux?

La béatitude de la nature intellectuelle consiste dans un acte d'intelligence. Mais on peut y considérer deux choses: l'objet de l'acte, qui est l'intelligible, et l'acte même qui est l'intellection.
Si l'on considère la béatitude du côté de son objet, en ce sens, c'est Dieu seul qui est la béatitude; car un être est bienheureux par cela seul qu'il connaît Dieu par l'intelligence, conformément à ces paroles de S. Augustin: "Bienheureux celui qui te connaît, ignorâtil tout le reste." Mais considérée quant à l'acte même de l'intelligence, la béatitude est quelque chose de créé dans les créatures bienheureuses. Tandis qu'en Dieu elle est quelque chose d'incréé.

4. La béatitude de Dieu inclut-elle toute béatitude?

Tout ce qu'il y a de désirable en quelque béatitude que ce soit, vraie ou fausse, tout cela préexiste éminemment dans la béatitude divine. De la félicité contemplative, il retient la perpétuelle et infaillible contemplation de lui-même, ainsi que de tout le reste. De la félicité active, il tient le gouvernement de tout l'univers. Du bonheur terrestre, qui, au dire de Boèce, comprend les plaisirs, les richesses, la puissance, la dignité et la gloire, il a: pour plaisirs, la joie de lui-même et de tout le reste; pour richesses, cette suffisance parfaite qu'elles

promettent aux hommes; pour puissance, la toute-puissance; pour dignité, le gouvernement universel; pour gloire, l'admiration de toute créature.

LA TRINITE

CHAPITRE 27: LA PROCESSION DES PERSONNES DIVINES

Au sujet de la procession, cinq questions se posent: 1. Y a-t-il une procession en Dieu? 2. Y a-t-il en Dieu une procession qu'on puisse appeler génération? 3. Outre la génération, peut-il y avoir une autre procession en Dieu? 4. Cette autre procession peut-elle s'appeler génération? 5. N'y a-t-il en Dieu que ces deux processions?

1. Y a-t-il une procession en Dieu?

Touchant les réalités divines, la Sainte Écriture use de termes qui ont trait à une procession. Procession qui a été comprise en sens divers. Certains l'ont entendue à la manière dont l'effet procède de la cause: Arius disait ainsi que le Fils procède du Père comme sa première créature, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme leur créature à tous deux. Mais dans cette hypothèse, ni le Fils ni le Saint-Esprit ne seraient vrai Dieu, contrairement à ce qui est dit du Fils, en la première épître de S. Jean (5, 20): "Afin que nous soyons en son vrai Fils: il est vrai Dieu." S. Paul dit aussi du Saint-Esprit (1 Co 6, 19): "Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit?" Or il n'appartient qu'à Dieu d'avoir un temple.

D'autres ont entendu cette procession au sens où l'on dit que la cause procède en son effet, en tant qu'elle le meut ou lui imprime sa ressemblance. Ainsi fit Sabellius. D'après lui, Dieu le Père lui-même s'appelle "le Fils" en tant qu'il a pris chair de la Vierge; et il s'appelle "le Saint-Esprit" en tant qu'il sanctifie et vivifie la créature raisonnable. Mais cela va contre l'affirmation du Seigneur an 5, 19): "Le Fils ne peut rien faire de lui-même..."; et contre tant d'autres passages qui montrent que ce n'est pas le Père qui est le Fils.

Or, à bien réfléchir, Arius et Sabellius ont pris "procession" au sens de mouvement vers un terme extérieur; de sorte qu'aucun d'eux n'a posé de procession en Dieu même. Mais toute procession suppose une action. Et si, dans le cas de l'action qui se porte sur une matière extérieure, il y a une procession ad extra; de même aussi dans le cas de l'action qui demeure au-dedans de l'agent lui-même, il y a lieu de considérer une certaine procession ad intra. On le voit surtout dans l'intelligence, dont l'acte, qui est l'intellection, demeure dans le sujet connaissant. En quiconque connaît, et du fait même qu'il connaît, quelque chose procède au-dedans de lui: à savoir, le concept de la chose connue, procédant de la connaissance de cette chose. C'est ce concept que la parole signifie: on l'appelle "verbe intérieur", signifié par le "verbe oral".

Or, Dieu étant au-dessus de toutes choses, ce qu'on affirme de lui doit s'entendre, non pas à la manière des créatures inférieures, autrement dit des corps, mais par analogie avec les créatures les plus hautes, c'est-à-dire avec les créatures spirituelles; et même empruntée à celle-ci, cette similitude reste en défaut pour représenter les réalités divines. Il ne faut donc pas entendre "procession" au sens où il s'en rencontre dans le monde corporel, soit par mouvement local, soit par l'action d'une cause sur son effet extérieur: ainsi la chaleur procède de la source chaude et atteint le corps échauffé. Il faut ici l'entendre par manière d'émanation intellectuelle, tel le verbe intelligible émanant de celui qui parle et demeurant au-dedans de lui. C'est en ce dernier sens que la foi catholique pose une procession en Dieu.

2. Y a-t-il en Dieu une procession qui puisse s'appeler une génération?

La procession du Verbe en Dieu se nomme "génération". Pour le montrer, distinguons deux emplois du mot génération. On l'applique d'abord dans un sens général à tout ce qui s'engendre et se corrompt; dans ce cas, "génération" ne signifie rien d'autre que le passage du non-être à l'être. Nous en usons en second lieu, et cette fois au sens propre, à propos des vivants; dans ce cas, "génération" signifie "l'origine qu'un vivant tire de son principe vivant conjoint": on la nomme proprement "naissance". Ceci pourtant ne suffit pas pour être qualifié d'"engendré"; ce nom n'est donné proprement qu'à ce qui procède selon la ressemblance au principe. Un poil, un cheveu ne vérifie pas la condition d'engendré, ni de fils; seul la vérifie ce qui procède selon la ressemblance; et non pas selon n'importe quelle ressemblance; car les vers engendrés des animaux ne vérifient pas une génération, ni une filiation, malgré la ressemblance générique. Pour qu'il y ait génération au second sens, il faut procéder selon la ressemblance spécifique, comme l'homme procède de l'homme; le cheval, du cheval.
Dès lors, chez les vivants, comme l'homme ou l'animal, qui procèdent de la puissance à l'acte de vie, la génération inclut les deux modes susdits, changement et naissance. Mais dans le cas d'un vivant dont la vie ne passe pas de la puissance à l'acte, la procession, s'il s'en rencontre en lui, exclut absolument le premier mode de génération; par contre, elle peut vérifier la notion propre aux vivants.
C'est donc ainsi que la procession du Verbe, en Dieu, a raison de génération. Le Verbe, en effet, procède par mode d'activité intellectuelle: et c'est là une opération "vitale"; il procède "d'un principe conjoint" on l'a déjà dit; et "par assimilation formelle", car le concept d'intelligence est la similitude de la chose connue; et il "subsiste en la même nature", car en Dieu l'intellection est identique à l'être on l'a montré plus haut. Voilà pourquoi la procession du Verbe en Dieu, prend le nom de "génération", et le Verbe qui procède, celui de "Fils".

3. Outre la génération, peut-il y avoir une autre procession en Dieu?

Il y a deux processions en Dieu: celle du Verbe, et une autre. Pour le faire voir, considérons qu'en Dieu il n'y a de procession qu'en raison de l'action qui demeure en l'agent lui-même, au lieu de se porter vers un terme extérieur. Et dans une nature intellectuelle, cette action immanente se réalise dans l'acte d'intelligence et dans l'acte de volonté. La procession du Verbe appartient à l'acte d'intelligence. Quant à l'opération de la volonté, elle donne lieu en nous à une autre procession: la procession de l'amour, qui fait que l'aimé est dans l'aimant, comme la procession du Verbe fait que la chose dite ou connue est dans le connaissant. Dès lors, outre la procession du Verbe, est affirmée en Dieu une autre procession: c'est la procession de l'amour.

4. La procession de l'amour en Dieu peut-elle s'appeler génération?

La procession de l'amour, en Dieu, ne doit pas être qualifiée de génération. On s'en rendra compte par la considération que voici: entre l'intelligence et la volonté, il y a cette différence que l'intelligence est en acte du fait que la chose connue est dans l'intellect par sa similitude: la volonté, elle, est en acte, non parce qu'une similitude du voulu est dans le voulant, mais bien parce qu'il y a en elle une inclination vers la chose voulue Il en résulte que la procession qui se prend selon le caractère propre de l'intellect est formellement assimilatrice, et pour autant il est possible qu'elle soit une génération, car celui qui engendre, c'est le semblable à

soi-même qu'il engendre. A l'inverse, la procession qui se prend selon l'action de la volonté, ce n'est pas sous l'aspect d'assimilation qu'elle nous apparaît, mais plutôt comme impulsion et mouvement vers un terme. C'est pourquoi ce qui, en Dieu, procède par mode d'amour ne procède pas comme engendré, comme fils, mais bien plutôt comme souffle. Ce mot évoque une sorte d'élan et d'impulsion vitale, dans le sens où l'on dit que l'amour nous meut et nous pousse à faire quelque chose.

5. N'y a-t-il en Dieu que ces deux processions?

En Dieu on ne peut concevoir de procession que selon les actions qui demeurent dans l'agent. Or, des actions de ce genre, dans une nature intellectuelle et divine, il n'y en a que deux: l'intellection et le vouloir. Car la sensation, qui semble aussi une opération immanente au sujet sentant, n'appartient pas à la nature intellectuelle; elle n'est d'ailleurs pas complètement étrangère au genre des actions ad extra, puisque la sensation s'accomplit par action du sensible sur le sens. Il reste donc qu'en Dieu, il ne peut y avoir d'autre procession que celle du verbe et de l'amour.

CHAPITRE 28: LES RELATIONS DIVINES

1. Y a-t-il en Dieu des relations réelles? 2. Ces relations sont-elles l'essence divine ellememe, ou bien sont-elles "accolées du dehors"? 3. Peut-il y avoir en Dieu plusieurs relations réellement distinctes les unes des autres? 4. Quel est leur nombre?

1. Y a-t-il en Dieu des relations réelles?

Il existe réellement des relations en Dieu. Pour le mettre en évidence, considérons que dans la seule catégorie de relation on trouve des prédicats qui sont attribués par la raison à un sujet sans que, dans la réalité, une propriété de ce sujet leur corresponde. Cela n'arrive pas dans les autres genres; ceux-ci, tels la quantité et la qualité, signifient formellement et proprement quelque chose d'inhérent à un sujet. Tandis que les prédicats relatifs ne signifient formellement et proprement qu'un rapport à autre chose. Rapport qui parfois existe dans la nature même des choses: quand des réalités sont, par nature, ordonnées l'une à l'autre. De telles relations sont nécessairement réelles. Ainsi le corps pesant possède une inclination et un ordre au lieu central; par suite, il y a dans le pesant lui-même un rapport au lieu central. Il en est de même dans les autres cas de cette sorte. Mais parfois aussi le rapport signifié par le prédicat relatif n'existe que dans l'appréhension même de la raison, qui établit une comparaison entre une chose et une autre. Ce n'est alors qu'une relation de raison: comme lorsque l'esprit, comparant "homme" à "animal", y considère l'espèce d'un genre.
Or, quand une chose procède d'un principe d'une même nature, tous les deux ce qui procède et son principe appartiennent nécessairement à un même ordre; et par suite ils doivent soutenir entre eux des rapports réels. Donc, puisque, en Dieu, les processions se réalisent en identité de nature, on l'a vu plus haut, nécessairement les relations que l'on considère du fait de ces processions, sont des relations réelles.

2. Ces relations sont-elles l'essence divine elle-même?

On dit que sur ce point Gilbert de la Porrée s'est trompé, mais que dans la suite, au Concile de Reims, il rétracta son erreur. Il disait en effet qu'en Dieu les relations sont *assistentes*, c'est-à-dire accolées du dehors.

Pour éclaircir cette question, notons d'abord qu'en chacun des neuf genres d'accident, il y a deux aspects à considérer. Il y a d'abord l'être qui convient à chacun d'eux en tant qu'accident; et pour tous en général, il consiste à exister dans le sujet: en effet, l'être de l'accident, c'est d'exister dans un autre. L'autre aspect à considérer en chacun d'eux, c'est la raison formelle propre de chacun de ces genres. Or, dans les autres genres que la relation, par exemple dans la quantité et la qualité, la raison formelle propre du genre se prend encore par rapport au sujet; on dit ainsi que la quantité est une mesure de la substance, que la qualité est une disposition de la substance. Mais la raison formelle propre de la relation ne se prend pas par rapport au sujet en qui elle existe; elle se prend par rapport à quelque chose d'extérieur.
Donc, si nous considérons les relations, même dans les choses créées, en tant que relations, sous cet aspect elles se trouvent bien *assistentes*, et non pas fixées du dedans; c'est-à-dire qu'elles signifient un rapport contigu en quelque sorte à la chose référée elle-même, puisqu'il se porte à partir d'elle vers l'autre. Tandis que, si l'on considère la relation en tant qu'accident, elle est aussi inhérente au sujet ayant en lui un être accidentel. Gilbert de la Porrée, lui, n'a considéré la relation que sous le premier aspect.
Or tout ce qui, dans les créatures, possède un être accidentel, selon qu'on le transfère en Dieu, y possède l'être substantiel; car rien n'existe en Dieu à la manière d'un accident dans son sujet; tout ce qui existe en Dieu est son essence. Ainsi donc, si l'on considère la relation sous l'aspect où, dans les choses créées, elle a un être accidentel dans le sujet, de ce côté la relation qui existe réellement en Dieu a l'être de l'essence divine ne faisant qu'un avec elle. Mais en tant même que relation, elle ne signifie pas un rapport à l'essence, mais bien à son opposé.
Ainsi est-il clair que la relation réelle en Dieu est réellement identique à l'essence, et n'en diffère que par une considération de l'esprit, en tant que la relation évoque un rapport à son opposé, que n'évoque pas le terme d'essence. On voit aussi qu'en Dieu il n'y a pas à distinguer l'être relatif et l'être essentiel: ce n'est qu'un seul et même être.

3. Peut-il y avoir en Dieu plusieurs relations réellement distinctes les unes des autres?

Attribuer un prédicat à un sujet, c'est nécessairement lui attribuer tout ce qui appartient à la définition du prédicat. Par exemple, si le prédicat "homme" convient à quelqu'un, nécessairement le prédicat "raisonnable" lui convient aussi. Or la relation comporte, par définition, un rapport à autre que soi, rapport qui oppose relativement la chose à cet autre. Dès lors, puisqu'en Dieu il y a réellement relation, comme on l'a dit, il doit y avoir aussi réellement opposition. Mais l'opposition relative inclut dans sa définition même une distinction. Il doit donc y avoir en Dieu distinction réelle, affectant, non pas sans doute, la réalité absolue qu'est l'essence, où se trouve la plus haute unité et simplicité, mais la réalité relative.

4. Quel est le nombre des relations en Dieu?

C'est la doctrine du philosophe que toute relation se fonde ou sur la quantité, par exemple: double et moitié; ou sur l'action et la passion, par exemple: cause et effet, père et fils, maître et serviteur, etc. Or, il n'y a pas de quantité en Dieu: "Il est grand sans dimensions" dit S. Augustin. Dès lors il ne peut y avoir en Dieu de relation réelle que fondée sur l'action. Et non point sur les actions selon lesquelles procède quelque chose d'extérieur à Dieu, car les relations de Dieu aux créatures ne sont pas réellement en lui, on l'a vu plus haut. On ne peut donc concevoir en Dieu de relations réelles que selon les actions qui posent en lui une procession intérieure, et non pas extérieure.

Nous avons vu d'autre part qu'il n'y a que deux processions de ce genre; l'une se prend selon l'opération intellectuelle, et c'est la procession du verbe; l'autre se prend selon l'opération de la volonté, et c'est la procession de l'amour. Et en chaque procession, il faut considérer deux relations opposées: la relation de ce qui procède à partir du principe, et celle de principe même. Or, la procession du verbe s'appelle une génération, au sens propre qui convient aux êtres vivants; et la relation de principe de générations chez les vivants parfaits, se nomme "paternité"; la relation de terme émané du principe, se nomme "filiation". Quant à la procession de l'amour, nous avons dit qu'elle n'a pas de nom propre; les relations qu'elle fonde n'en ont donc pas non plus. On donne pourtant le nom de "spiration" à la relation du principe de cette procession, et celui de "procession" à la relation du terme procédant, bien que ce soient là proprement deux noms de procession ou d'origine, et non de relation.
Nous avons exposé tout d'abord les notions qu'il semblait nécessaire de connaître touchant les processions et les relations; il nous faut maintenant aborder l'étude des Personnes. Elle comprendra deux parties: les Personnes considérées en ellesmêmes, et les Personnes comparées entre elles. Dans la première, nous devrons d'abord considérer les Personnes en général, puis chaque Personne en particulier.
L'étude des Personnes en général comporte quatre questions: 1° La signification du terme "personne" (Q. 29) 2° Le nombre des Personnes (Q. 30) 3° Les attributs que ce nombre implique ou exclut, tels ceux qui évoquent diversité, similitude, etc. (Q. 31). 4° Notre connaissance des Personnes (Q. 32).

CHAPITRE 29: LES PERSONNES DIVINES

Au sujet de la signification du mot "personne", nous verrons: 1. La définition de la personne. 2. La comparaison de ce terme avec ceux d'essence, de subsistance et d'hypostase. 3. Le terme personne convient-il à propos de Dieu? 4. Ce qu'il y signifie.

1. Définition de la personne

L'universel et le particulier se rencontrent dans tous les genres; cependant ils se vérifient d'une manière spéciale dans le genre substance. La substance, en effet, est individuée par elle-même; tandis que les accidents le sont par leur sujet, c'est-à-dire par la substance: on dit "cette" blancheur, dès lors qu'elle est dans "ce" sujet. C'est donc à bon droit qu'on donne aux individus du genre substance un nom spécial: on les nomme "hypostase" ou "substance première".
Mais le particulier et l'individu se rencontrent sous un mode encore plus spécial et parfait dans les substances raisonnables, qui ont la maîtrise de leurs actes: elles ne sont pas simplement "agies", comme les autres, elles agissent par elles-mêmes; or les actions existent dans les singuliers. Aussi, parmi les autres substances, les individus de nature raisonnable ontils un nom spécial, celui de "personne". Et voilà pourquoi, dans la définition ci-dessus, on dit: "La substance individuelle", puisque "personne" signifie le singulier du genre substance; et l'on ajoute "de nature raisonnable", en tant qu'elle signifie le singulier dans les substances raisonnables.
Cependant, il vaut mieux dire que, dans notre définition, "substance" est pris dans un sens général qui domine les subdivisions (substance première et substance seconde), et que l'adjectif "individuelle" amène ce terme à signifier la substance première.

2. Persona, hypostasis, subsistentia et essentia sont-ils synonymes?

Selon Aristote, "substance" s'emploie en deux sens. On appelle d'abord ainsi la quiddité de la chose, c'est-à-dire ce qu'exprime la définition; on dit ainsi que la définition signifie la substance de la chose. Les Grecs nomment cette substance-là *ousia*, que nous pouvons traduire par *essentia*. Dans un second sens, on appelle substance le sujet ou suppôt qui subsiste dans le genre substance. Et si on le prend en général, on peut d'abord lui donner un nom qui désigne l'intention logique: celui de "suppôt". On lui donne aussi trois noms qui se rapportent à la chose signifiée, à savoir: *res naturae*, *subsistentia* et *hypostasis*, qui correspondent à trois aspects de la substance prise en ce second sens. En tant qu'elle existe par soi et non dans un autre, on l'appelle *subsistentia*, car subsister se dit de ce qui existe en soi-même et non en autre chose. En tant qu'elle est le sujet d'une nature commune, on l'appelle *res naturae*, par exemple, "cet homme" est une réalisation concrète de la nature humaine. En tant qu'elle est le sujet des accidents, on l'appelle *hypostasis* ou *substantia*. Et ce que ces trois noms signifient communément pour toutes les substances, le mot *persona* le signifie particulièrement pour les substances raisonnables.

3. Convient-il d'employer le terme "personne" pour parler de Dieu?

La personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature: savoir, ce qui subsiste dans une nature raisonnable. Or tout ce qui dit perfection doit être attribué à Dieu, car son essence contient en soi toute perfection. Il convient donc d'attribuer à Dieu ce nom de "Personne". Non pas, il est vrai, de la même manière qu'on l'attribue aux créatures; ce sera sous un mode plus excellent, comme il en est de l'attribution à Dieu des autres noms donnés par nous aux créatures; on a expliqué cela plus haut, au traité des noms divins.

4. Que signifie, en Dieu, le nom de Personne?

Ce qui fait difficulté pour le sens de ce terme en Dieu, c'est qu'on le dit au pluriel des Trois, condition qui le met à part des noms essentiels; et cependant il ne s'attribue pas relativement, comme les termes qui signifient une relation. Certains ont donc pensé que le terme de "Personne", par sa teneur propre signifie purement et simplement l'essence en Dieu, tout comme le mot "Dieu" ou celui de "Sage"; mais à cause des instances des hérétiques, il a été accommodé par décision conciliaire à tenir lieu des noms relatifs, surtout dans l'emploi au pluriel ou avec un terme partitif: "Les trois Personnes" par exemple, ou bien "Autre est la personne du Père, autre celle du Fils". Mais cette explication paraît insuffisante. Car, si le mot "personne", en vertu de sa signification propre, n'a pas de quoi signifier autre chose que l'essence en Dieu, on n'aurait pas mis fin aux calomnies des hérétiques en disant "Trois Personnes"; on leur aurait au contraire donné là occasion de calomnies plus graves.
C'est pourquoi d'autres ont dit que le mot "personne", en Dieu, signifie à la fois l'essence et la relation. Les uns disent qu'il signifie directement l'essence, et indirectement la relation; pour cette raison que "personne", c'est comme si l'on disait per se una (une par soi); or, l'unité concerne l'essence, tandis que "par soi" implique la relation en construction indirecte. Et de fait, on saisit le Père comme subsistant par soi, en tant que distinct du Fils par sa relation. D'autres, en revanche, ont dit qu'il signifie directement la relation et indirectement l'essence, pour cette raison que, dans la définition de la personne, "nature" vient en complément indirect. Et ces derniers se sont davantage approchés de la vérité.

Pour tirer cette question au clair, nous partirons de la considération que voici. Une chose peut entrer dans la signification d'un terme moins général, sans entrer dans la signification du terme plus général: ainsi "raisonnable" est compris dans la signification du mot "homme", mais il ne l'est pas dans celle du mot "animal". Aussi, chercher la signification du terme "animal", et chercher celle de ce cas d'animal qu'est "l'homme", cela fait deux. De même, autre chose est de chercher la signification du mot "personne" en général, autre chose de chercher celle de "Personne divine".
En effet, la personne en général signifie, comme on l'a dit, la substance individuelle de nature raisonnable. Or, I'individu est ce qui est indivis en soi et distinct des autres. Par conséquent la personne, dans une nature quelconque, signifie ce qui est distinct en cette nature-là. Ainsi, dans la nature humaine, elle signifie ces chairs, ces os et cette âme, qui sont les principes individuants de l'homme. S'il est vrai que ces éléments-là n'entrent pas dans la signification de "la personne", ils entrent bien dans la signification de "la personne humaine". Or en Dieu, nous l'avons dit, il n'y a de distinction qu'à raison des relations d'origine. D'autre part, la relation en Dieu n'est pas comme un accident inhérent à un sujet; elle est l'essence divine même; par suite elle est subsistante au même titre que l'essence divine. De même donc que la déité est Dieu, de même aussi la paternité divine est Dieu le Père, c'est-à-dire une Personne divine. Ainsi "la Personne divine" signifie la relation en tant que subsistante: autrement dit, elle signifie la relation par manière de substance c'est-à-dire d'hypostase subsistant en la nature divine (bien que ce qui subsiste en la nature divine ne soit autre chose que la nature divine).
D'après ce qui précède, il reste vrai que le nom de "Personne" signifie directement la relation, et indirectement l'essence: la relation, dis-je, non pas en tant que relation, mais signifiée par manière d'hypostase. Il reste vrai aussi que la Personne signifie directement l'essence et indirectement la relation, si l'on considère d'une part que l'essence est identique à l'hypostase et, d'autre part, que l'hypostase en Dieu se définit et se signifie
"distincte par relation"; ce qui pose la relation, signifiée comme relation, cette fois, en détermination indirecte dans la définition de la Personne. On peut dire aussi que cette signification du nom de "Personne" n'avait pas été saisie avant la calomnie des hérétiques; on n'usait donc alors de ce terme qu'au sens d'un attribut absolu pris parmi les autres. Mais dans la suite le mot de "Personne" fut appliqué à signifier le relatif, en raison de ses aptitudes de signification; c'est-à-dire que, s'il désigne le relatif, ce n'est pas un pur effet de l'usage, comme le pensait la première opinion, cela tient aussi à sa signification propre.

CHAPITRE 30: LA PLURALITÉ DES PERSONNES EN DIEU

1. Y a-t-il plusieurs personnes en Dieu? 2. Combien sont-elles? 3. Que signifient en Dieu nos termes numériques? 4. Comment le nom de personne est-il commun en Dieu?

1. Y a-t-il plusieurs personnes en Dieu?

Il y a plusieurs personnes en Dieu, selon nos prémisses. En effet, nous avons montré que le terme "personne" signifie en Dieu la relation en tant que réalité subsistant dans la nature divine. D'autre part nous avons établie qu'il y a en Dieu plusieurs relations réelles. Il s'ensuit qu'il y a plusieurs réalités subsistantes dans la nature divine, autrement dit qu'il y a plusieurs personnes en Dieu.

2. Combien y a-t-il de personnes en Dieu?

Les thèses précédemment établies nous font nécessairement poser trois Personnes en Dieu, pas davantage. En effet, on a montré que "plusieurs personnes", c'est plusieurs relations subsistantes, réellement distinctes entre elles. Et il n'y a de distinction réelle entre les relations divines qu'en raison de l'opposition relative. Deux relations opposées ressortissent donc nécessairement à deux personnes; mais s'il est des relations qui ne s'opposent pas, elles ressortissent nécessairement à une même personne.

Dès lors, la paternité et la filiation, qui sont deux relations opposées, appartiennent nécessairement à deux personnes: la paternité subsistante est donc la personne du Père, et la filiation subsistante est la personne du Fils. Si les deux autres relations ne s'opposent à aucune des deux précédentes, elles s'opposent l'une à l'autre, et par suite ne peuvent appartenir toutes deux à une même personne. Il faut donc ou bien qu'une des deux appartienne à ces deux personnes, ou bien qu'une relation convienne à l'une des deux personnes, et l'autre relation à l'autre personne. Mais la procession ne peut convenir au Père et au Fils, pas même à l'un seulement d'entre eux: car il s'ensuivrait que la procession intellectuelle (qui est génération en Dieu, et nous donne à saisir les relations de paternité et de filiation) proviendrait de la procession d'amour (qui nous donne à saisir les relations de spiration et de procession), puisque la personne qui engendre et celle qui naît procéderaient de celle qui spire; ce serait là contredire nos principes. Il reste donc que la spiration appartienne et à la personne du Père et à celle du Fils, puisqu'elle n'a d'opposition relative ni à la paternité ni à la filiation. Et par suite la procession doit nécessairement appartenir à une autre personne; c'est elle qu'on nomme la personne du Saint-Esprit, procédant par mode d'amour, comme on l'a dit. Il n'y a donc en Dieu que trois personnes: le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

3. Que signifient en Dieu nos termes numériques?

Le Maître des Sentences dit qu'en Dieu nos termes numériques ne posent rien et ne font que nier. D'autres tiennent le contraire.

Pour tirer ceci au clair, nous partirons de la considération que voici. Toute pluralité suppose une division. Or il y a deux sortes de divisions: l'une matérielle, par division du continu; elle donne lieu au nombre qui est une espèce de la quantité. Ce nombre-là ne se rencontre donc que dans les réalités matérielles, douées de quantité. L'autre est la division formelle, par opposition ou diversité de formes; elle donne lieu à une multitude qui n'est pas dans un genre déterminé, mais fait partie des transcendantaux; l'être, en effet, est un ou multiple. Et c'est la seule multitude qui se rencontre dans les réalités immatérielles.

Donc, certains ne considéraient que la multitude qui est une espèce de la quantité discontinue; et voyant bien que cette quantité ne trouve pas de place en Dieu, ils ont pensé que nos termes numériques n'affirment rien de positif en Dieu et ne font que nier. D'autres, considérant aussi le même type de multitude, émirent cette opinion: de même qu'on attribue à Dieu la science sous l'aspect propre de savoir, et non sous son aspect générique de qualité, puisqu'il n'y a pas de qualité en Dieu, de même on affirme en Dieu un nombre sous la raison propre de nombre et non sous son aspect générique de quantité.

Pour nous, nous disons que les termes numériques attribués à Dieu ne sont pas empruntés au nombre, qui est une espèce de la quantité; on ne pourrait les attribuer à Dieu que par métaphore, comme les autres propriétés des corps: largeur, longueur, etc. Ils sont pris à la multitude qui est un transcendantal. Or cette multitude-là est aux réalités qu'elle qualifie, comme l'un, convertible avec l'être, est à l'être. Et, comme on l'a dit en traitant de l'unité de

Dieu, cet un-là n'ajoute à l'être que la négation d'une division; car l'un, c'est l'être indivis. Dès lors, qu'on le dise de ce qu'on voudra, "un" signifie cette chose-là dans son indivision. Par exemple, en disant: l'homme est un, on signifie la nature de l'homme comme indivise. Et il en va de même quand nous qualifions des choses "multiples": la multitude ainsi entendue signifie ces choses mêmes en leur indivision respective. Mais le nombre qui est une espèce de quantité ajoute à l'être un accident; de même aussi, l'unité principe du nombre.
Attribués à Dieu, les termes numériques signifient donc les réalités mêmes qu'ils qualifient, et n'y ajoutent qu'une négation. En ceci, le Maître des Sentences a dit vrai. Par exemple, quand nous disons: "l'essence est une", "une" signifie l'essence en son indivision; quand nous disons: "la personne est une", cet attribut signifie la personne en son indivision; et quand nous disons: "les personnes sont plusieurs", nous signifions les personnes, chacune en son indivision: car, par définition, la multitude est constituée d'unités.

4. Comment le nom de "personne" est-il commun en Dieu?

"Personne" est bien un nom commun aux trois: notre langage l'atteste, puisque nous disons: "les trois Personnes"; de même qu'en disant "trois hommes", nous attestons que le terme "homme" est commun à ces trois sujets. Mais il est clair qu'il ne s'agit pas d'une communauté de réalité, telle qu'est celle de l'unique essence commune aux trois; il n'y aurait alors pour les trois qu'une personne, comme il n'y a qu'une essence'.
On s'est donc demandé de quelle communauté il s'agit; et les réponses sont multiples. Communauté d'une négation, dit-on, alléguant le terme "incommunicable" qui se trouve dans la définition de la personne. Communauté d'une intention logique, disent d'autres, parce que la définition de la personne contient le terme "individuel": comme si l'on disait que "cheval" et "boeuf" ont ceci de commun, d'être une espèce. Mais ces deux réponses sont à rejeter, du fait que "personne" n'est ni un terme négatif, ni un terme de logique, mais bien un nom de chose ou réalité.
Voici plutôt ce qu'il faut dire. Même en ces cas humains, "personne" est un nom commun, de cette communauté logique qui est celle non pas du genre ou de l'espèce, mais de l'individu indéterminé. En effet, les noms de genre ou d'espèce, par exemple "homme", "animal", signifient formellement les natures communes mêmes, et non pas les intentions logiques des natures communes; ce sont les termes "genre" ou "espèce" qui signifient ces intentions. Tandis que l'individu indéterminé, par exemple: "quelque homme", signifie une nature commune avec le mode déterminé d'existence qui appartient aux singuliers, savoir: d'être par soi subsistant à part des autres. Enfin, le nom d'un singulier déterminé comprend dans sa signification les caractères distincts déterminés: dans "Socrate", par exemple, on évoque cette chair et ces os. Il y a pourtant une différence à noter: "Quelque homme" signifie l'individu par le biais de sa nature posée avec le mode d'existence propre au singulier; tandis que le nom de "personne" ne signifie pas formellement l'individu du côté de sa nature, il signifie la réalité qui subsiste en telle nature. Or, ceci est commun logiquement à toutes les Personnes divines: chacune d'elle subsiste en la nature divine, et subsiste distincte des autres. Voilà comment le nom de "personne" est logiquement commun aux trois Personnes divines.

CHAPITRE 31: TERMES EVOQUANT UNITÉ OU PLURALITÉ EN DIEU

On étudiera ici les vocables intéressant l'unité ou la pluralité en Dieu.
1. Le terme même de trinité. 2. Peut-on dire que le Fils est "autre" que le Père? 3. Le terme exclusif "seul", qui paraît nier l'existence d'un autre, peut-il s'adjoindre à un nom essentiel? 4. Peut-il s'adjoindre à un nom personnel?

1. Y a-t-il une trinité en Dieu?

Quand il s'agit de Dieu, le terme "trinité" évoque le nombre précis des personnes. Donc, de même qu'on reconnaît une pluralité de personnes en Dieu, il y a lieu de faire appel au mot trinité; car cela même que "pluralité" signifie en général, le terme "trinité" le signifie de manière précise et déterminée.

2. Peut-on dire que le Fils est autre que le Père?

Des formules inconsidérées font encourir le reproche d'hérésie, dit S. Jérôme. Donc, quand on parle de la Trinité, il faut procéder avec précaution et modestie: "Nulle part, dit S. Augustin, l'erreur n'est plus dangereuse, la recherche plus laborieuse, la découverte plus fructueuse." Or, dans nos énoncés touchant la Trinité, nous avons à nous garder de deux erreurs opposées entre lesquelles il faut nous frayer une voie sûre: l'erreur d'Arius qui enseigne, avec la trinité des Personnes, une trinité de substances; et celle de Sabellius, qui enseigne, avec l'unité d'essence, l'unité de personne.

Pour écarter l'erreur d'Arius, on évitera de parler de "diversité" ou de "différence" en Dieu; ce serait ruiner l'unité d'essence. Mais nous pouvons faire appel au terme de "distinction", en raison de l'opposition relative; c'est en ce dernier sens qu'on entendra les expressions de "diversité" ou "différence", des personnes, si on les rencontre dans un texte faisant autorité. En outre, pour sauver la simplicité de l'essence divine, il faut éviter les termes de "séparation" et "division" il s'agit de la division du tout en ses parties; pour sauver l'égalité, on évitera le terme de "disparité"; pour sauver la similitude, on évitera ceux d'"étranger" et "divergent". "Chez le Père et le Fils, dit S. Ambroise, la déité est une et sans divergence." Et d'après S. Hilaire, il n'y a rien de séparable en Dieu.

Pour écarter d'autre part l'erreur de Sabellius, nous éviterons singularitas (solitude), qui nierait la communicabilité de l'essence divine: d'après S. Hilaire, en effet, c'est un sacrilège d'appeler le Père et le Fils "un Dieu solitaire". Nous éviterons aussi le terme "unique", qui nierait la pluralité des Personnes; S. Hilaire dit ainsi que "solitaire", "unique" sont exclus de Dieu. Si nous disons "le Fils unique", c'est qu'il n'y a pas plusieurs Fils en Dieu; mais nous ne disons pas que Dieu est "unique", parce que la déité est commune à plusieurs suppôts.Nous évitons encore le terme de "confus", pour respecter l'ordre de nature entre les Personnes. S. Ambroise dit ainsi: "Ce qui est un, n'est pas confus; ce qui n'est pas différencié, ne peut pas être multiple." On évitera aussi le mot "solitaire", pour respecter la société des Personnes: "Ni solitaire, ni divers: voilà comment nous devons confesser Dieu", dit S. Hilaire.

Or, le masculin *alius*, c'est-à-dire un autre, évoque une pure distinction de suppôts; on peut donc sans inconvénient dire que le Fils est alius a Patre, autre que le Père, car il est bien un autre suppôt de la nature divine, et pareillement une autre personne, une autre hypostase.

3. Le terme exclusif "seul" peut-il s'adjoindre à un terme essentiel?

Le mot "seul" peut s'employer de deux façons: "catégorématique" ou "syncatégorématique". On appelle "catégorématique" le terme qui pose purement et simplement dans le sujet la chose qu'il signifie; c'est le cas de "blanc" dans l'expression: "l'homme blanc". Pris ainsi, le mot "seul" ne peut absolument pas être apposé à un terme quelconque en Dieu; il y poserait une solitude, d'où il suivrait que Dieu est solitaire: et cela vient d'être exclu.

On appelle "syncatégorématique" le terme qui dit un rapport entre prédicat et sujet, comme "tout", "nul", etc.; c'est aussi le cas du mot "seul", qui exclut tout autre sujet de la participation au prédicat. Par exemple, quand on dit: "Socrate seul écrit", on ne veut pas dire que Socrate soit solitaire; on veut dire que personne n'écrit avec lui, même si beaucoup sont là avec lui. Si l'on prend ainsi le mot "seul", rien n'empêche de l'adjoindre à un terme essentiel en Dieu, pour signifier que tous les autres êtres sont exclus de la participation au prédicat. On peut dire par exemple: "Dieu seul est éternel", car rien en dehors de Dieu n'est éternel.

4. Un terme exclusif peut-il s'adjoindre à un nom personnel?

La proposition "le Père seul est Dieu" peut avoir plusieurs sens. "Seul" peut qualifier le Père; et pris de façon catégorématique, il fait du Père un solitaire; alors la proposition est fausse. Pris de façon syncatégorématique, il donne encore lieu à plusieurs sens: si "seul" exclut les autres de la forme du sujet "Père", la proposition est vraie, car elle signifie alors: "Celui qui est seul à être le Père, est Dieu." C'est l'explication qu'en donne S. Augustin, quand il écrit: "Nous disons "le Père seul", non qu'il soit séparé du Fils ou du Saint-Esprit, mais nous signifions par là qu'ils ne sont point Père avec lui." Cependant, ce sens-là n'est pas celui qui ressort du langage habituel à moins d'y sousentendre par exemple: "Celui qui seul se nomme le Père est Dieu."
Dans son sens propre, "seul" exclut de la participation du prédicat; et cette fois, la proposition est fausse, si l'on veut dire: à l'exclusion d'"un autre" (*alius*); elle est vraie, si l'on veut seulement dire: à l'exclusion d'"autre chose" (*aliud*). En effet, le Fils est un autre que le Père, mais non pas autre chose; pareillement le Saint-Esprit. Mais le mot "seul" concerne proprement le sujet, avons-nous dit: il veut donc plutôt exclure "un autre", qu'"autre chose". Par conséquent, il ne faut pas généraliser pareille expression; quand on en rencontrera dans un texte faisant autorité, on aura soin de l'expliquer.

CHAPITRE 32: LA CONNAISSANCE DES PERSONNES DIVINES

La question qui se pose ici est celle de notre connaissance des Personnes divines.
Sur ce point nous verrons: 1. Si les Personnes divines peuvent être connues par la raison naturelle. 2. S'il faut attribuer des "notions" aux Personnes divines. 3. Le nombre de ces notions. 4. Sur les notions, les opinions sont-elles libres?

1. La Trinité des Personnes divines peut-elle être connue par la raison naturelle?

Il est impossible de parvenir à la connaissance de la Trinité des Personnes divines par la raison naturelle. En effet, on a vu plus haut que, par sa raison naturelle, l'homme ne peut arriver à connaître Dieu qu'a partir des créatures. Or les créatures conduisent à la connaissance de Dieu, comme les effets à leur cause. On ne pourra donc connaître de Dieu, par la raison naturelle, que ce qui lui appartient nécessairement à titre de principe de tous les êtres; c'est sur ce fondement que nous avons construit notre traité de Dieu. Mais la vertu créatrice de Dieu est commune à toute la Trinité; autrement dit, elle ressortit à l'unité d'essence, non à la distinction des Personnes. La raison naturelle pourra donc connaître de Dieu ce qui a trait à l'unité d'essence, et non ce qui a trait à la distinction des Personnes.
Et celui qui prétend prouver la Trinité des Personnes par la raison naturelle, fait doublement tort à la foi. D'abord, il méconnaît la dignité de la foi elle-même, dignité qui consiste à avoir pour objet les choses invisibles, c'est-à-dire qui dépassent la raison humaine: "La foi, dit l'Apôtre (He 11, 1) porte sur ce qu'on ne voit pas." Ensuite, il compromet les moyens d'amener certains hommes à la foi. En effet, apporter en preuve de la foi des raisons qui ne

sont pas nécessaires, c'est exposer cette foi au mépris des infidèles; car ils pensent que c'est sur ces raisons-là que nous nous appuyons, et à cause d'elles que nous croyons. N'essayons donc pas de prouver les vérités de la foi autrement que par des arguments d'autorité, pour ceux qui les acceptent. Pour les autres, il suffit de défendre la non-impossibilité des mystères annoncés par la foi. Ainsi Denys écrit: "Celui qui reste absolument sourd aux oracles, sera inaccessible à notre philosophie. Mais s'il prend en considération la vérité des oracles divins, bien entendu, nous aurons alors nous aussi recours à cette règle."

2. Faut-il attribuer des "notions" aux Personnes divines?

Prévostin, considérant la simplicité des personnes, a dit qu'il ne fallait pas mettre de propriétés ou notions en Dieu; et si parfois il en rencontre dans les textes qui font autorité, il traduit l'abstrait par le concret: de même que l'usage nous fait dire "Je supplie votre bonté", c'est-à-dire "vous, qui êtes bon", ainsi quand on parle de "la paternité" en Dieu, on veut dire "Dieu le Père".

Mais, on l'a déjà vu, nous ne dérogeons pas à la simplicité divine en usant de noms abstraits et concrets à propos de Dieu; car nous nommons selon que nous connaissons. Or notre intelligence ne peut pas atteindre jusqu'à la simplicité divine, considérée telle qu'elle est en soi; elle saisit et exprime les réalités divines selon son mode à elle, qui est le mode des choses sensibles d'où elle tire sa connaissance. Et dans ce domaine, nous usons de noms abstraits pour signifier les formes pures, et de noms concrets pour signifier les choses subsistantes. Par suite, nous signifions aussi les réalités divines au moyen de noms abstraits pour évoquer leur simplicité, et au moyen de noms concrets pour évoquer leur caractère subsistant et parfait, nous l'avons dit. Mais ce ne sont pas seulement les attributs essentiels qu'il nous faut ainsi exprimer sous ces deux modes, abstrait et concret, disant par exemple: "la déité" et "Dieu", "la Sagesse" et "le Sage"; ce sont aussi les attributs personnels: il nous faut dire "la paternité" et "le Père". Deux raisons nous y obligent principalement.

Et d'abord, les instances des hérétiques. Quand nous confessons que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, ils nous demandent: en raison de quoi sont-ils un seul Dieu, et en raison de quoi sont-ils trois? Et de même qu'à la première question nous répondons: ils sont un par leur essence, par la déité, ainsi il a bien fallu recourir à des noms abstraits pour dire par quoi se distinguent les personnes: ce sont les "propriétés" ou "notions", c'est-à-dire des termes abstraits tels que "paternité" et "filiation". De sorte que, en Dieu, nous signifions l'essence comme un "quoi", la personne comme un "qui" et la propriété comme un "par quoi".

Seconde raison: il y a en Dieu une personne qui se rapporte à deux autres: la personne du Père qui se rapporte à la personne du Fils et à la personne du Saint-Esprit. Or ce n'est pas par une relation unique; car il s'ensuivrait que le Fils et le Saint-Esprit se rapporteraient aussi au Père par une seule et même relation; et comme, en Dieu, il n'y a que la relation pour "multiplier la Trinité", le Fils et le Saint-Esprit ne seraient pas deux personnes. Et l'on ne peut pas se contenter de répondre avec Prévostin: De même que Dieu n'a qu'une relation aux créatures, qui pourtant se rapportent à lui par des relations variées, de même aussi le Père se rapporte au Fils et au Saint-Esprit par une relation unique, tandis que ceux-ci se rapportent à lui par deux relations. Cette réponse ne tient pas; en effet, la raison formelle et spécifique du relatif consiste à se rapporter à l'autre: par conséquent, deux relations auxquelles ne correspond qu'une seule relation opposée, ne sont pas spécifiquement différentes. Si les relations de "seigneur" et de "père" doivent être spécifiquement distinctes, c'est que celle de "service" et de filiation sont diverses. Or, toutes les choses créées se rapportent à Dieu sous un type unique de relation, celui de "créature" de Dieu; tandis que le Fils et le Saint-Esprit ne se rapportent pas au Père par une relation identique.

De plus, rien ne nous oblige à poser en Dieu une relation réelle à la créature, nous l'avons dit, mais les relations de raison peuvent sans inconvénient être multipliées en Dieu. C'est au contraire une relation réelle qu'il faut poser dans le Père pour le référer au Fils, et au Saint-Esprit; les deux relations du Fils au Père, et du Saint-Esprit au Père nous obligent donc à poser dans le Père deux relations, le rapportant l'une au Fils et l'autre au Saint-Esprit. Aussi, puisque le Père est une seule et même Personne, il a bien fallu exprimer séparément ces relations sous forme abstraite; et c'est là précisément ce qu'on appelle des propriétés ou notions.

3. Le nombre des notions

On appelle "notion" une raison formelle notifiant en propre une personne divine. Or c'est l'origine qui multiplie les personnes divines; et une origine comporte un principe et un terme; ce qui donne deux modes de notifier une personne. La personne du Père ne peut pas être notifiée sous l'aspect de terme procédant d'un autre; mais elle peut l'être comme ne procédant d'aucun autre: sous ce point de vue, elle a pour notion l'"innascibilité". Sous l'aspect de principe d'un autre, elle est notifiable doublement: comme principe du Fils, elle se notifie par la notion de "paternité"; comme principe du Saint-Esprit, elle se notifie par la notion de "spiration commune". Le Fils, lui, peut être notifié sous l'aspect de terme procédant d'un autre par naissance; il est notifié ainsi par sa "filiation". Il peut l'être aussi sous l'aspect de principe de qui procède un autre, à savoir le Saint-Esprit; il se notifie ainsi de la même manière que le Père, par la notion de "spiration commune". Quant au Saint-Esprit, il peut être notifié comme terme procédant d'un autre, par sa "procession"; mais il ne peut pas l'être comme principe d'un autre, puisqu'aucune Personne n'en procède.
Il y a donc cinq notions en Dieu: l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration commune et la procession. Quatre seulement d'entre elles sont des "relations"; car l'innascibilité n'est pas une relation, sinon par réduction, ainsi qu'on le verra v. Quatre seulement aussi sont des "propriétés" car la spiration commune, qui convient à deux Personnes, n'est pas une propriété. Enfin, il y en a trois qui sont des "notions personnelles", c'est-à-dire qui constituent les personnes, c'est-à-dire la paternité, la filiation et la procession. La spiration commune et l'innascibilité sont bien des notions des personnes, mais non pas des notions personnelles; on le verra mieux dans la suite.

4. Sur les notions, les opinions sont-elles libres?

Il y a deux façons, pour une vérité, d'appartenir à la foi. D'abord directement: c'est le cas de ce que Dieu nous a révélé à titre principal: par exemple, que Dieu est trine et un, que le Fils de Dieu s'est incarné, etc. Tenir une opinion fausse en ces matières, c'est par là même encourir l'hérésie, surtout si l'on y met de l'opiniâtreté. Appartiennent indirectement à la foi les propositions dont la négation entraîne une conséquence contraire à la foi: si l'on dit, par exemple, que Samuel n'était pas fils d'Helcana, il s'ensuit que la Sainte Écriture dit faux. En ces matières, quelqu'un peut avoir une opinion fausse sans risque d'hérésie, avant de se rendre compte ou avant qu'il soit défini que pareille position entraîne une conséquence contraire à la foi, surtout s'il n'y met pas d'opiniâtreté. Mais une fois qu'il est devenu manifeste, et surtout une fois que l'Église a défini que cette position entraîne une conséquence contraire à la foi, l'erreur en cette matière n'est plus exempte d'hérésie. De là vient que beaucoup d'opinions sont maintenant tenues pour hérétiques, qui ne l'étaient pas précédemment.

Disons donc que, au sujet des notions, quelques théologiens ont émis des opinions contraires à la doctrine commune, et cela sans risque d'hérésie, car ils n'entendaient ainsi rien soutenir de contraire à la foi. Mais celui qui, en cette matière, soutiendrait une opinion fausse en se rendant compte qu'elle entraîne une conséquence contraire à la foi, tomberait dans le péché d'hérésie.
Ainsi est-il répondu clairement aux objections.

CHAPITRE 33: LA PERSONNE DU PÈRE

Il faut, logiquement, traiter des Personnes en particulier. Et tout d'abord de la personne du Père: 1. Convient-il au Père d'être qualifié de "Principe"? 2. Le nom de "Père" est-il le nom propre de cette Personne? 3. Est-ce, en Dieu, un nom de personne avant d'être un attribut de l'essence? 4. Est-il propre au Père d'être inengendré?

1. Convient-il au Père d'être qualifié de "Principe"?

Le mot "principe" signifie simplement: ce dont procède quelque chose. Toute chose, en effet, dont une autre procède de quelque manière que ce soit, prend le nom de principe, et réciproquement. Et puisque le Père est quelqu'un de qui procède un autre, il s'ensuit qu'il est Principe.

2. Le nom de "Père" est-il le nom propre de cette Personne?

Le nom propre d'une personne signifie ce qui la distingue de toute autre. En effet, de même que la définition de l'homme comprend une âme et un corps, ainsi, au dire d'Aristote, la définition de "tel homme" comprend telle âme et tel corps; c'est-à-dire cela même qui distingue cet homme de tout autre. Or, ce qui distingue des autres la personne du Père, c'est la paternité. Le nom propre de cette Personne est donc bien celui de Père, qui signifie la paternité.

3. Le nom de "Père", dit de Dieu, signifie-t-il en première intention une propriété personnelle?

Un terme analogique convient premièrement au sujet où se réalise parfaitement toute la raison formelle signifiée par ce terme; puis secondairement au sujet où elle se réalise partiellement ou sous un certain aspect; à ce dernier sujet, on l'attribue par comparaison avec celui qui la réalise parfaitement, car l'imparfait dérive du parfait. Ainsi le nom de "lion" se dit au premier chef de l'animal, en qui se réalise toute l'essence du lion; c'est lui qu'on nomme lion au sens propre; ensuite, par dérivation, on donnera ce nom à l'homme en qui on retrouve quelque chose du lion, son audace ou sa force, par exemple; on l'appelle un lion par métaphore
Or, il ressort clairement de ce qui précède que la raison formelle de paternité et de filiation se trouve parfaite en Dieu le Père et en Dieu le Fils, puisque le Pere et le Fils ont une seule et même nature et gloire. Mais, dans la créature, s'il y a filiation par rapport à Dieu, ce n'est plus au sens parfait, car le Créateur et la créature n'ont pas la même nature; il n'y a ici de filiation qu'en raison d'une certaine similitude entre les natures. Et plus cette similitude sera parfaite, plus on approchera d'une véritable filiation. De fait, Dieu est appelé Père de certaines créatures, en raison d'une simple similitude de vestige: c'est le cas des créatures sans raison. Selon Job (38, 28): "Qui est le Père de la pluie? qui donc a engendré les gouttes de rosée?" Il y en a d'autres dont Dieu est le Père, parce qu'elles portent son image: ce sont les créatures

raisonnables. "Dieu n'est-il pas ton Père, dit le Deutéronome (32, 6), lui qui t'a possédé, qui t'a fait et qui t'a créé?" Il y en a dont Dieu est le Père à raison de cette similitude qu'est la grâce: ceux-là prennent le nom de fils adoptifs, parce que le don de la grâce qu'ils ont reçu les habilite à l'héritage de la gloire éternelle. Selon S. Paul (Rm 8, 16. 17): "L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu; et si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers." Il y en a enfin dont Dieu est le Père à raison de cette similitude qu'est la gloire, parce qu'ils possèdent déjà l'héritage de la gloire, dont S. Paul dit (Rm 5, 2): "Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu."
Il est donc clair que la paternité s'attribue à Dieu premièrement et principalement au sens où elle évoque la relation entre deux Personnes divines, et secondairement au sens où elle évoque une relation de Dieu à la créature.

4. Est-il propre au Père d'être inengendré?

De même que dans les créatures on distingue "premier principe" et "second principe", ainsi dans les Personnes divines, où il n'y a ni avant ni après, on distingue un "Principe qui n'a pas de principe": c'est le Père; et un "Principe qui a un principe": c'est le Fils. Or, dans les créatures, un principe premier se reconnaît à un double caractère; l'un qui l'affecte en tant qu'il est principe, consiste en ce qu'il a une relation à ce qui procède de lui; l'autre, qui lui appartient en tant qu'il est premier principe, consiste en ce que lui-même ne provient pas d'un principe antérieur. De même en Dieu: par rapport aux Personnes qui procèdent de lui, le Père se notifie à nous par la paternité et la spiration; en tant que "Principe qui n'a pas de principe", il se notifie par ceci qu'"il n'est pas d'un autre"; et voilà précisément la propriété d'innascibilité, celle que signifie le nom d'"Inengendré".
Nous étudions maintenant la personne du Fils. Le Fils porte trois noms, ceux de "Fils, verbe et Image". Mais la qualité de Fils, toute relative à celle du Père, se trouve élucidée par l'étude précédente; il nous reste à considérer le Verbe (Q. 34) et l'Image (Q. 35).

CHAPITRE 34: LE VERBE

Au sujet du Verbe, nous nous demanderons: 1. Ce mot est-il en Dieu un nom essentiel ou personnel? 2. Est-ce un nom propre au Fils? 3. Ce nom de Verbe implique-t-il rapport aux créatures?

1. Le mot "Verbe", est-il en Dieu un nom essentiel, ou personnel?

En Dieu, le nom de Verbe, pris au sens propre, est un nom personnel, et nullement un nom essentiel. Pour s'en rendre compte, il faut noter qu'en nous le mot "Verbe" pris au sens propre peut désigner trois choses, sans compter une quatrième signification, impropre ou figurée. Au sens le plus immédiat et commun, on appelle "Verbe" la parole proférée par la voix. Cette parole elle-même procède d 'un "verbe" intérieur. Et à double titre, selon les deux éléments qu'on peut trouver dans le "verbe" extérieur ou parole: l'émission vocale et sa signification. Car, d'une part, le terme vocal signifie un concept de l'esprit, au dire du Philosophe; d'autre part, il procède d'une "imagination" toujours d'après Aristote. Quant au son vocal dépourvu de signification, il ne peut pas être nommé "verbe": si la parole extérieure reçoit ce nom, c'est qu'elle signifie un concept intime de l'esprit. "Verbe" désigne donc a) premièrement et principalement le concept intérieur de l'esprit; b) en second lieu, la parole qui exprime ce concept intérieur; c) et en troisième lieu, l'image formatrice de cette parole. On trouve précisément ces trois modes du verbe signalés par le Damascène, qui écrit: "On appelle verbe (logos) cette opération naturelle de l'esprit par laquelle il se meut, connaît et raisonne; c'est comme sa lumière et sa splendeur (voilà notre premier verbe). Il y a aussi un verbe qui ne se profère pas avec un mot, mais "qui se prononce dans le coeur" (voilà notre troisième verbe).

Et il y a encore un verbe qui est "le messager de la pensée" (et c'est notre deuxième verbe). "Verbe" a même un quatrième sens, métaphorique cette fois: on désigne de ce nom la chose signifiée ou effectuée par un "verbe" proprement dit. On dira ainsi couramment: "Voilà bien ce (verbe) que je vous avais dit"; ou encore: "... ce (verbe) que le roi avait ordonné"; et ce disant on désigne certain fait qui a été l'objet d'un "verbe", c'est-à-dire dont on a parlé ou qu'on avait prescrit.
En Dieu, on parle de Verbe au sens propre, c'est-à-dire au sens de concept de l'esprit. Ainsi l'entend S. Augustin: "Celui qui peut saisir le verbe, non seulement avant qu'il résonne, mais avant même que les images de ses sons viennent habiller la pensée, celui-là peut alors contempler une certaine similitude du Verbe dont il est écrit: Au commencement était le Verbe." Or, par définition, le concept intérieur procède d'un principe: la connaissance de l'esprit qui le conçoit. Aussi, appliqué à Dieu au sens propre, "le Verbe" signifie une réalité qui procède: et cela se rattache en Dieu, à la notion des noms de personne, puisque les Personnes divines se distinguent par l'origine, on l'a vu. La conclusion s'impose donc: le nom de Verbe appliqué à Dieu au sens propre, se prend comme nom personnel, et non pas comme nom essentiel.

2. "Le Verbe", est-ce un nom propre du Fils?

En Dieu, l'appellation de Verbe proprement dit s'entend au sens personnel: et c'est un nom propre de la personne du Fils. En effet, ce terme signifie une émanation de l'intellect. Or, en Dieu, la personne qui procède par émanation de l'intellect s'appelle le Fils, et sa procession prend le nom de génération, comme on l'a montré plus haut. Il s'ensuit que seul, en Dieu, le Fils est qualifié proprement de Verbe.

3. Le nom de "Verbe" implique-t-il rapport aux créatures?

Oui, le nom de "Verbe" dit rapport à la créature. En se nommant, Dieu connaît toute créature. Or, le verbe conçu dans la pensée représente tout ce que le sujet connaît en acte; de fait, en nous, il y a autant de verbes que d'objets de pensée différents. Mais Dieu connaît en un seul acte soi-même et toutes choses; son unique Verbe n'exprime donc pas seulement le Père, mais encore les créatures. D'autre part, tandis qu'à l'égard de Dieu, la pensée divine est connaissance pure, à l'égard des créatures elle est connaissance et cause; ainsi, le Verbe de Dieu est pure expression du mystère du Père, mais il est expression et cause des créatures. D'où la parole du Psaume (33, 9): "I1 a parlé, et les choses ont été faites." Nommer "le Verbe", c'est en effet évoquer le plan opératoire des choses que Dieu fait.

CHAPITRE 35: L'IMAGE

1. Le Mot "Image" est-il en Dieu un nom de personne? 2. Est-ce un nom propre au Fils?

1. Le Mot "Image" est-il en Dieu un nom de personne?

Qui dit image, dit similitude. Mais pour avoir une image, il ne suffit pas d'une similitude quelconque; il faut une similitude dans la nature spécifique, ou du moins un signe caractéristique de l'espèce. Et le signe caractéristique de l'espèce, dans le monde corporel, paraît bien être la figure; chacun voit que les animaux d'espèces différentes ont des figures différentes, mais pas nécessairement des couleurs différentes. Aussi ne suffit-il pas de peindre sur le mur la couleur d'un animal; on n'appellera cela son image que si l'on reproduit sa figure.

Mais cette similitude dans l'espèce ou la figure ne suffit pas encore; pour qu'on ait une image, il faut encore un ordre d'origine. Comme dit S. Augustin, un oeuf n'est pas l'image d'un autre oeuf, parce qu'il ne dérive pas de lui. Pour être vraiment l'image d'un autre, il faut en procéder de manière à lui ressembler dans l'espèce, ou au moins dans un signe caractéristique de l'espèce. Or, les attributs qui impliquent procession ou origine, en Dieu, sont des noms personnels. Aussi le nom d'"Image", est-il un nom de personne.

2. Le nom d'Image est-il propre au Fils?

En général, les docteurs grecs disent que le Saint-Esprit est l'Image du Père et du Fils. Mais les docteurs latins n'attribuent qu'au Fils le nom d'Image, parce que l'Écriture ne le donne qu'au Fils: "Il est l'image du Dieu invisible, dit S. Paul (Col l, 15), engendré avant toute créature"; et encore (He 1, 3) "Lui qui est le rayonnement de sa gloire et l'effigie de sa substance."

Certains en donnent cette raison que le Fils et le Père ont en commun non seulement la nature divine, mais aussi la "notion" de principe du Saint-Esprit; alors que le Saint-Esprit n'a aucune notion commune avec le Fils ou avec le Père. Explication insuffisante, semble-t-il. Car, si les relations dans la divinité n'apportent ni égalité ni inégalité, selon S. Augustin ', elles ne peuvent pas davantage causer la similitude requise pour qu'il y ait image.

D'autres disent qu'on ne peut pas appeler le Saint-Esprit "l'Image du Fils", parce qu'il n'existe pas d'image d'une image; ni non plus "l'image du Père", parce que l'image se rapporte au modèle immédiatement, alors que le Saint-Esprit se rapporte au Père par le Fils; et pas davantage "l'Image du Père et du Fils", parce qu'il paraît impossible qu'une image reproduise deux modèles. Ils concluent de là que le Saint-Esprit n'est une image d'aucune manière. Mais cela ne vaut rien. Car le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, comme on le verra plus loin; rien n'empêche donc que sous cet aspect commun, le Père et le Fils aient une même image. D'ailleurs l'homme lui-même n'est-il pas l'image de la Trinité tout entière?

Il faut donc parler autrement. Par sa procession, le Saint-Esprit reçoit la nature du Père, de même que le Fils; et pourtant on ne dit pas qu'il "naît". Pareillement, bien qu'il reçoive la ressemblance spécifique du Père, on ne lui donne pas le nom d'"image". C'est que le Fils procède comme Verbe, et que la ressemblance spécifique envers son principe est la loi typique du verbe mental mais non pas de l'amour, encore qu'elle appartienne à cet amour qu'est le Saint-Esprit, mais à titre d'amour divin.

Il faut maintenant étudier ce qui concerne la personne du Saint-Esprit. Les noms qu'on lui donne, outre celui d'Esprit-Saint (Q. 36), sont ceux d'"Amour" (Q. 37) et de "Don de Dieu" (Q. 38).

CHAPITRE 36: LA PERSONNE DU SAINT-ESPRIT

Au sujet de l'Esprit-Saint, nous nous poserons quatre questions: 1. Ce nom d'Esprit-Saint est-il propre à une personne divine? 2. La personne divine appelée l'Esprit-Saint procède-t-elle du Père et du Fils? 3. Procède-t-elle du Père par le Fils? 4. Le Père et le Fils sont-ils un seul principe du Saint-Esprit?

1. L'Esprit-Saint, est-il le nom propre d'une personne divine?

On a vu plus haut qu'il y a en Dieu deux processions, dont l'une, celle précisément qui s'accomplit par mode d'amour, n'a pas de nom propre. Par suite, les relations qu'on y considère demeurent innommées; on l'a vu aussi, et, pour la même raison, la personne qui procède ainsi n'a pas de nom propre. L'usage pourtant a fait prévaloir certains noms pour

désigner les relations en question: nous les appelons "procession" et "spiration", termes qui, à considérer leur signification propre, paraissent évoquer des actes notionnels plutôt que des relations; de même, pour désigner la Personne divine qui procède par mode d'amour, l'usage scripturaire a fait prévaloir le nom d'Esprit-Saint.
Et cela convenait; on peut le montrer par deux raisons. La première se tire de la communauté même de ce nom d'Esprit-Saint. Comme dit S. Augustin: "L'Esprit-Saint, parce qu'il est commun aux deux premières Personnes, reçoit lui-même pour nom propre une appellation commune aux deux. Le Père en effet est Esprit, le Fils aussi est Esprit; le Père est saint, le Fils aussi est saint." La seconde raison se tire de la signification propre de cette expression. Dans le monde corporel, le mot spiritus paraît évoquer une sorte d'impulsion et de motion: en effet on donne ce nom au souffle et au vent. Or, le propre de l'amour est de mouvoir et pousser la volonté de l'aimant vers l'aimé. Quant à la sainteté, on l'attribue aux choses qui sont ordonnées à Dieu. Donc, parce qu'il y a une Personne divine qui procède par mode d'amour, de l'amour dont Dieu est l'objet, c'est à bon droit qu'on l'appelle l'Esprit-Saint.

2. Le Saint-Esprit procède-t-il du Père et du Fils?

Il est nécessaire d'affirmer que le Saint-Esprit procède du Fils; s'il n'en procédait pas, il ne pourrait d'aucune manière s'en distinguer. Cela ressort de ce qui a été dit jusqu'ici. En effet, on ne peut pas dire que les Personnes divines se distinguent l'une de l'autre par quelque chose d'absolu; il s'ensuivrait que les Trois n'auraient pas une essence unique, puisqu'en Dieu tout attribut absolu appartient à l'unité d'essence. Il reste donc que les Personnes divines se distinguent entre elles uniquement par des relations. Mais ces relations ne peuvent distinguer les personnes, sinon autant qu'elles sont opposées. La preuve en est que le Père a deux relations: par l'une il se rapporte au Fils, et par l'autre au Saint-Esprit; cependant, comme ces relations ne s'opposent pas, elles ne constituent pas deux personnes; elles n'appartiennent qu'à une seule personne, celle du Père. Donc si, dans le Fils et dans le Saint-Esprit, on ne pouvait trouver que les deux relations qui rapportent chacun d'eux au Père, ces relations ne seraient pas opposées entre elles, pas plus que les deux relations qui rapportent le Père à chacun d'eux. Aussi, de même que le Père n'est qu'une personne, il s'ensuivrait pareillement que le Fils et le Saint-Esprit ne seraient qu'une personne, possédant deux relations opposées aux deux relations du Pere. Mais c est la une hérésie, car on détruit ainsi la foi en la Trinité.
Il faut donc bien que le Fils et le Saint-Esprit se réfèrent l'un à l'autre par des relations opposées. Or, en Dieu, il ne peut y avoir d'autres relations opposées que des relations d'origine, on l'a montré plus haut; et ces relations d'origine opposées entre elles sont celles de principe d'une part, et de terme émané de ce principe, d'autre part. En définitive, il faudra dire ou bien que le Fils procède du Saint-Esprit mais personne ne le dit; ou bien que le Saint-Esprit procède du Fils; et voilà ce que nous confessons.
Et l'explication que nous avons donnée plus haut de leur procession respective s'accorde avec cette doctrine. On a dit que le Fils procède selon le mode propre à l'intellect comme Verbe; et que le Saint-Esprit procède selon le mode propre à la volonté, comme Amour. Or nécessairement l'amour procède du Verbe: nous n'aimons rien en dehors de ce que nous appréhendons dans une conception de l'esprit. De ce chef encore il est donc clair que le Saint-Esprit procède du Fils.
L'ordre même des choses nous l'apprend. Nulle part en effet on ne trouve de multitude qui procède sans ordre d'un principe unique, a moins qu'il s'agisse de pure distinction matérielle; ainsi un même ouvrier fabrique une multitude de couteaux matériellement distincts les uns des autres, sans qu'il y ait d'ordre d'entre eux. Mais, dès qu'on dépasse le cas de la distinction purement matérielle, on trouve toujours un ordre dans la multitude produite; si bien que

l'ordre qui éclate jusque dans la production des créatures manifeste la beauté de la sagesse divine. Donc, s'il y a deux personnes qui procèdent de l'unique personne du Père: le Fils et le Saint-Esprit, il faut bien qu'il y ait un ordre entre elles. Et l'on ne peut en assigner d'autre qu'un ordre de nature, l'une procédant de l'autre; à moins de supposer entre elles une distinction matérielle, ce qui est impossible.
Aussi les Grecs reconnaissentils que la procession du Saint-Esprit a une certaine relation avec le Fils. Ils concèdent que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils, qu'il provient du Père par le Fils; certains d'entre eux, dit-on, concèdent même qu'il est du Fils, ou qu'il découle du Fils, mais non pas qu'il en procède. Il y a là, semble-t-il, ignorance ou malignité; car, si l'on veut bien y réfléchir, on verra que parmi les mots qui ont trait à une origine quelconque, celui de procession est le plus général. Nous en usons pour désigner n'importe quelle origine; par exemple, on dit que la ligne procède du point, que le rayon procède du soleil, la rivière de sa source, et de même en toutes sortes d'autres cas. Aussi, du fait qu'on admet l'un ou l'autre des mots évoquant l'origine, on peut en conclure que le Saint-Esprit procède du Fils.

3. Le Saint-Esprit procède-t-il du Père par le Fils?

Dans toutes les locutions où il est question d'"agir par un autre", la préposition "par" dénote dans le complément une cause ou un principe de cette action. Mais l'action est intermédiaire entre l'agent et l'effet; et tantôt le complément introduit par la préposition "par" est cause de l'action en influant sur sa production par l'agent; alors c'est pour l'agent qu'il est cause d'action, cause finale, formelle ou efficiente (c'est-à-dire motrice): cause finale, si l'on dit: "l'ouvrier travaille par désir du gain"; cause formelle: "il agit par son art"; cause motrice: "il agit par l'ordre d'un autre". Et tantôt le complément qui suit la préposition "par" est cause de l'action en lui faisant atteindre l'effet, par exemple quand on dit: "l'ouvrier agit par son marteau". Dans cette dernière expression, on ne peut pas dire que le marteau soit cause d'action, pour l'ouvrier; on veut dire qu'il est cause pour l'oeuvre, c'est-à-dire qu'il la fait procéder de l'ouvrier; et qu'il tient cette causalité même de l'ouvrier. Certains présentent la même explication, en disant que la préposition "par" dénote la causalité principale tantôt dans le sujet, par exemple dans l'expression: "le roi agit par le bailli"; tantôt dans le complément, par exemple dans l'expression inverse: "le bailli agit de par le roi".
Donc, puisque le Fils tient du Père que le Saint-Esprit procède de lui, on peut dire que le Père spire le Saint-Esprit "par le Fils"; ou, ce qui revient au même, que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils.

4. Le Père et le Fils sont-ils un seul principe du Saint-Esprit?

Le Père et le Fils sont un, en tout ce que l'opposition relative ne vient pas distinguer entre eux. Or entre eux, il n'y a pas d'opposition relative sur ce point: être principe du Saint-Esprit. Il s'ensuit que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit.
Cependant, au gré de certains, la proposition: "Le Père et le Fils sont principe unique du Saint-Esprit" serait impropre. En effet, le mot "principe", employé là au singulier, ne signifie pas la personne mais la propriété; donc, disent-ils, il joue là comme un adjectif; et comme on ne détermine pas un adjectif par un adjectif, il est incorrect de dire que le Père et le Fils sont "principe unique" du Saint-Esprit; à moins d'entendre ici "unique" comme une sorte d'adverbe: "ils sont principe unique" signifierait "ils sont principe d'une manière unique". Mais pareille explication nous autoriserait à dire que le Père est "double principe" du Fils et du Saint-Esprit, c'est-à-dire "principe en double manière".

Voici plutôt ce que nous dirons. Le mot "principe" signifie bien ici la propriété de spiration, mais il la signifie sous forme de substantif concret comme sont les mots "père" et "fils" même dans le cas des créatures. Par suite ce mot prend le nombre de la forme signifiée, selon la loi du pluriel des substantifs. De même donc que le Père et le Fils sont un seul Dieu, car la forme signifiée par le mot "Dieu" est unique, de même ils sont "un seul principe" du Saint-Esprit, parce que la propriété signifiée par le "principe" est unique.

CHAPITRE 37: LE NOM DU SAINT-ESPRIT QUI EST "AMOUR"

Passons maintenant à ce nom du Saint-Esprit: "l'Amour": 1. Est-ce un nom propre du Saint-Esprit? 2. Le Père et le Fils s'aiment-ils par le Saint-Esprit?

1. "Amour" est-il un nom propre du Saint-Esprit?

Quand il s'agit de Dieu, le terme d'amour peut se prendre en deux sens: essentiel ou personnel. Pris au sens personnel, c'est un nom propre du Saint-Esprit, dans le même sens où "Verbe" est le nom propre du Fils. Pour en être convaincus, rappelons-nous qu'il y a en Dieu deux processions: l'une par mode d'intelligence, ou procession du Verbe, l'autre par mode de volonté, ou procession de l'Amour. La première nous est mieux connue, et l'on a trouvé des noms propres pour désigner chacun des éléments qu'on peut y distinguer. Il n'en n'est plus de même avec la procession de volonté: pour désigner la personne qui procède, nous avons recours à des circonlocutions; et même les relations nées de cette procession reçoivent les noms de procession et de spiration, nous l'avons dit, qui sont, en rigueur de termes, des noms d'origine plutôt que des noms de relation.

Et pourtant il nous faut saisir la similitude entre l'une et l'autre. Du fait qu'on connaît une chose, il provient dans le connaissant une sorte de conception intellectuelle de la chose connue, conception appelée verbe; de même, du fait qu'on aime une chose, il provient dans le coeur de l'aimant une sorte d'impression, pour ainsi parler, de la chose aimée, ce qui fait dire que l'aimé est dans l'aimant, comme le connu est dans le connaissant. Si bien que celui qui se connaît et s'aime est en lui-même, non seulement par identité réelle, mais encore à titre de connu dans le connaissant et d'aimé dans l'aimant.

Mais lorsqu'il s'agit de l'intellect, on a trouvé des mots pour désigner le rapport du connaissant à la chose connue, ne serait-ce que le mot même de "connaître"; et l'on en a trouvé d'autres pour signifier l'émanation de la conception intellectuelle, comme "dire" et "verbe". Par suite, en Dieu "connaître" ne s'emploie que comme attribut essentiel, puisqu'il n'évoque pas expressément de rapport au Verbe qui procède; tandis que "Verbe" s'emploie comme nom personnel, vu qu'il signifie cela même qui procède. Quant à "dire", c'est un terme notionnel qui évoque le rapport du Principe du Verbe au Verbe lui-même. Et quand il s'agit de la volonté, nous avons bien le verbe aimer (*diligere*, *amare*), qui évoque le rapport de l'aimant à la chose aimée; mais il n'y a pas de termes propres pour évoquer le rapport que soutient avec son principe l'affection même ou impression de la chose aimée, cette impression qui provient dans l'aimant du fait même qu'il aime, il n'y a pas non plus de mot pour évoquer la relation inverse. Aussi, faute de termes propres, nous désignons ces rapports en recourant aux termes d'amour ou de dilection; c'est comme si nous appelions le Verbe "la pensée conçue" ou "la sagesse engendrée".

Ainsi donc, si l'on considère le sens original d'amour et de dilection, qui évoque simplement le rapport de l'aimant à la chose aimée, on n'emploie amour et aimer que comme attributs essentiels, tout de même que connaissance et "connaître". Mais, si nous employons ces mots pour exprimer la relation qui rapporte à son principe ce qui procède par mode d'amour, ou inversement; c'est-à-dire si par amour nous entendons: l'amour qui procède, et par "aimer":

spirer l'amour qui procède, alors Amour est un nom de Personne, et aimer est un verbe notionnel, comme dire ou engendrer.

2. Le Père et le Fils s'aiment-ils par le Saint-Esprit?

Voici où gît la difficulté. On emploie l'ablatif pour désigner une cause; et en disant: "Le Père aime le Fils par le Saint-Esprit (*Spiritu Sancto*)", on semble faire du Saint-Esprit un principe d'amour chez le Père et chez le Fils, ce qui est parfaitement impossible. Pour certains donc, la proposition en question est fausse; d'après eux, S. Augustin l'a virtuellement rétractée en rétractant cette proposition similaire: "Le Père est sage par la sagesse engendrée." D'autres disent que c'est une formule impropre, à expliquer comme suit: "Le Père aime le Fils par le Saint-Esprit", c'est-à-dire par l'amour essentiel qu'on approprie au Saint-Esprit. D'autres disent qu'on a là un ablatif de signe, donnant le sens suivant: le Saint-Esprit est le signe que le Père aime` le Fils, puisqu'il procède d'eux comme un amour. Il y en a qui voient là un ablatif de cause formelle: car le Saint-Esprit, disent-ils, est l'amour dont formellement le Père et le Fils s'entr'aiment. D'autres enfin disent que c'est un ablatif d'effet formel; en quoi, ils approchent la vérité de plus près.

Pour éclaircir cette question, il faut noter qu'on dénomme ordinairement les choses à raison de leur forme. On qualifie ceci de "blanc" à raison de sa blancheur; cela d'"homme", à raison de son humanité. Par suite, tout ce qui fonde une appellation de la chose fait pour autant envers celle-ci office de forme. Ainsi dans l'expression: "cet homme est couvert d'un vêtement", le complément indirect, c'est-à-dire l'ablatif *indumento*, évoque le rôle de cause formelle, bien que le vêtement ne soit pas une forme. Or il arrive qu'on dénomme une chose par ce qui en procède, non seulement en qualifiant l'agent par l'action, mais aussi en le qualifiant par le terme même de l'action, à savoir par l'effet, si du moins l'effet lui-même entre dans la définition de l'action. On dit ainsi: le feu chauffe "par échauffement", bien que l'échauffement ne soit pas la vraie forme du feu (la forme du feu, c'est la chaleur), mais seulement l'action émanant du feu. Et l'on dit aussi: "L'arbre est fleuri de fleurs magnifiques", bien que les fleurs ne soient pas une forme de l'arbre, mais des effets ou produits qui en procèdent.

Cela étant, voici notre solution. "Aimer" ayant deux sens en Dieu, l'un essentiel et l'autre notionnel, si on l'entend comme attribut essentiel, il faut dire alors que le Père et le Fils s'aiment, non point par l'Esprit-Saint, mais bien par leur propre essence. C'est pourquoi S. Augustin écrit k: "Qui donc osera dire que le Père n'aime lui-même, le Fils et le Saint-Esprit que par le Saint-Esprit?" Et c'est ce sens qu'avaient en vue les premières opinions. Si au contraire on prend "aimer" au sens notionnel, il ne signifie pas autre chose que "spirer l'amour", comme "dire" signifie produire un verbe, et "fleurir": produire des fleurs. De même donc que l'on dit de l'arbre: "Il est tout fleuri de fleurs", de même aussi l'on dit que "le Père dit par son Verbe ou par son Fils soi-même et la créature"; et l'on dit que "le Père et le Fils aiment, par le Saint-Esprit, ou par l'Amour qui procède, eux-mêmes et nous".

CHAPITRE 38: LE NOM DU SAINT-ESPRIT QUI EST "DON"

1. "Don" peut-il être un nom personnel? 2. Est-ce un nom propre du Saint-Esprit?

1. "Don" peut-il être un nom personnel?

On appelle "don" ce qui est apte à être donné. Or, ce que l'on donne se rapporte et au donateur et au bénéficiaire; si quelqu'un donne une chose, c'est qu'elle lui appartient; et s'il la donne à un autre, c'est pour qu'elle appartienne désormais à cet autre. D'une Personne divine aussi, on dit qu'elle est "d'un autre", soit en raison de son origine, par exemple: "le Fils du Père", soit

parce qu'elle est en la possession d'un autre. Comment cela? Nous possédons ce dont nous pouvons librement user ou jouir à volonté; en ce sens, une Personne divine ne peut être possédée que par la créature raisonnable unie à Dieu. Les autres créatures peuvent bien être mues par une Personne divine: cela ne leur confère pas le pouvoir de jouir de cette divine Personne, ni d'user de son effet. Mais la créature raisonnable obtient parfois ce privilège, lorsqu'elle se met à participer du Verbe divin et de l'Amour qui procède, jusqu'à pouvoir librement connaître Dieu en vérité et l'aimer parfaitement. Donc la créature raisonnable peut seule posséder une personne divine. Quant à réaliser cette possession, elle ne peut y parvenir par ses propres forces: il faut que cela lui soit donné d'en haut, puisque, ce que nous tenons d'ailleurs, nous disons que cela nous est donné. Voilà comment il convient à une Personne divine d'être donnée, et d'être Don.

2. "Don" est-il un nom propre du Saint-Esprit?

Pris au sens personnel en Dieu, "le Don" est un nom propre du Saint-Esprit. On va s'en rendre compte par la considération suivante. D'après le Philosophe, il y a don au sens propre quand il y a donation sans retour, c'est-à-dire quand on donne sans attendre de rétribution; "don" implique ainsi une donation gratuite. Or, la raison d'une donation gratuite est l'amour; pourquoi donnonsnous gratuitement une chose à quelqu'un? Parce que nous lui voulons du bien. Le premier don que nous lui accordons est donc l'amour, qui nous fait lui vouloir du bien. On voit donc ainsi que l'amour constitue le don premier, en vertu duquel sont donnés tous les dons gratuits.

Aussi, puisque le Saint-Esprit procède comme Amour, nous l'avons déjà dit, il procède en qualité de Don premier. C'est ce que dit S. Augustin: "Par le Don, qui est le Saint-Esprit, une multitude de dons sont distribués en propre aux membres du Christ."

Nous avons jusqu'ici traité des Personnes divines considérées en elles-mêmes. Il nous reste à les comparer à l'essence (Q.39), aux propriétés (Q.40) et aux actes notionnels (Q.41); puis à les comparer entre elles (Q. 42).

CHAPITRE 39: LA RELATION DES PERSONNES À L'ESSENCE

1. En Dieu, l'essence est-elle identique à la personne? 2. Doit-on dire qu'il y a trois Personnes d'une seule essence? 3. Les noms essentiels s'attribuent-ils aux Personnes au pluriel ou au singulier? 4. Les adjectifs, verbes ou participes notionnels peuvent-ils s'attribuer aux noms essentiels pris au concret? 5. Peuvent-ils s'attribuer aux noms essentiels pris abstraitement? 6. Les noms des Personnes peuvent-ils s'attribuer aux noms essentiels concrets? 7. Faut-il approprier aux Personnes les attributs essentiels? 8. Quel attribut faut-il approprier à chaque Personne?

1. En Dieu, l'essence est-elle identique à la personne?

Pour peu que l'on considère la simplicité de Dieu, la réponse à notre question ne fait pas l'ombre d'un doute. On l'a montré plus haut, en effet: la simplicité divine exige qu'en Dieu essence et suppôt soient identiques; suppôt qui, dans les substances intellectuelles, n'est pas autre chose que la personne

Il semble que la difficulté vienne, ici, de ce que l'essence garde son unité malgré la multiplication des personnes. Et comme, selon Boèce, c'est la relation qui multiplie les personnes dans la Trinité, certains ont jugé que la différence entre personne et essence en Dieu provenait de ce que, selon eux, les relations étaient adjointes (*assistentes*) à l'essence;

dans les relations en effet, ils voyaient seulement l'aspect sous lequel elles sont "vers l'autre", oubliant qu'elles sont aussi des réalités.
Mais, on l'a montré plus haut: si, dans les choses créées, les relations ont un être accidentel, en Dieu elles sont l'essence divine elle-même. Il s'ensuit qu'en Dieu l'essence n'est pas réellement autre chose que la personne, bien que les personnes se distinguent réellement entre elles. Rappelons en effet que la Personne désigne la relation en tant qu'elle subsiste dans la nature divine. Or la relation, comparée à l'essence, ne s'en distingue pas réellement, mais notionnellement seulement; comparée à la relation opposée, elle s'en distingue réellement en vertu de l'opposition relative. C'est ainsi qu'il reste une essence et trois Personnes.

2. Doit-on dire qu'il y a trois Personnes d'une seule essence?

On l'a dit plus haut, notre intellect ne nomme pas les choses divines selon leur mode à elles, faute de pouvoir les connaître ainsi; il les nomme selon le mode rencontré dans les créatures Or, dans les choses sensibles où notre intellect puise sa connaissance, la nature d'une espèce donnée est individuée par la matière; la nature tient ainsi le rôle d'une forme, et l'individu celui de sujet ou suppôt de la forme. Voilà pourquoi même en Dieu (il s'agit ici de notre mode de signifier) l'essence tient le rôle d'une forme des trois Personnes. Or, quand il s'agit des choses créées, notre langage rapporte toute forme à son sujet: la forme "de celui-ci". On parle ainsi de la santé, de la beauté "de tel homme". Mais on ne rapporte à la forme le sujet qui la possède que si la forme est accompagnée d'un adjectif qui la détermine. On dit ainsi: "cette femme est d'une beauté remarquable", "cet homme est d'une vertu accomplie". De même donc, puisqu'en Dieu il y a multiplication des personnes sans multiplication de l'essence, nous dirons: "l'unique essence des trois Personnes", en prenant ces génitifs comme des déterminations de la forme.

3. Les noms essentiels s'attribuent-ils aux Personnes au pluriel ou au singulier?

Parmi les noms essentiels, il en est qui signifient l'essence sous forme de substantifs, d'autres sous forme d'adjectifs. Les substantifs essentiels attribués aux trois Personnes se mettent au singulier, et non au pluriel. Tandis que les adjectifs attribués aux trois Personnes se mettent au pluriel. En voici la raison.
Les substantifs désignent ce qu'ils signifient comme une substance, tandis que les adjectifs le désignent comme un accident, c'est-à-dire comme une forme inhérente à un sujet. Or, la substance a unité ou pluralité par soi, comme elle a l'être par soi; c'est pourquoi le substantif prend le singulier ou le pluriel suivant la forme qu'il signifie. Tandis que l'accident, qui a l'être dans un sujet, reçoit aussi du sujet son unité ou sa pluralité; par suite, dans les adjectifs, le singulier ou le pluriel se prend des suppôts.
Dans les créatures, il est vrai, on ne rencontre de forme unique en plusieurs suppôts que dans le cas d'une unité d'ordre, comme la forme d'une multitude ordonnée. De fait, les mots qui signifient ce genre de forme s'attribuent à plusieurs au singulier, s'il s'agit de substantifs, mais non pas s'il s'agit d'adjectifs. On dit ainsi que "plusieurs hommes font un collège, une armée, un peuple"; tandis qu'on dit: plusieurs hommes sont "collégiaux". En Dieu, nous avons dit, nous signifions l'essence divine comme une forme, qui est simple et souverainement une, on l'a montré plus haut. Aussi, les substantifs qui signifient l'essence divine se mettent au singulier et non au pluriel, quand on les attribue aux trois Personnes. Et voilà pourquoi, de Socrate, Platon et Cicéron, nous disons que ce sont trois hommes, tandis que du Père, du Fils et du Saint-Esprit nous ne disons pas que ce sont "trois dieux" mais "un seul Dieu". En trois

suppôts de nature humaine, il y a en effet trois humanités; mais dans les trois Personnes, il n'y a qu'une essence divine.
Mais les adjectifs essentiels attribués aux trois se mettent au pluriel, à cause de la pluralité des suppôts. On dit qu'ils sont trois existants, trois sages, trois éternels, incréés, immenses si l'on prend ces termes comme des adjectifs. Si on les prend comme des substantifs, on dit alors que les Trois sont un Incréé, un Immense, un Éternel, comme dit S. Athanase dans le Symbole qui porte son nom.

4. Les adjectifs, verbes ou participes notionnels peuvent-ils s'attribuer aux noms essentiels pris au concret?

Certains ont pensé que le mot "Dieu" et les autres du même genre désignent l'essence proprement et par nature, mais que l'adjonction d'un terme notionnel les amène à désigner la personne. Cette opinion vient, semble-t-il, de ce qu'on a considéré les exigences de la simplicité divine; celle-ci veut qu'en Dieu sujet et forme s'identifient: le possesseur de la déité, ou Dieu, est identiquement la déité.
Mais pour respecter la propriété des expressions, il ne suffit pas de considérer la réalité signifiée, il faut aussi tenir compte du mode de signification. Or le terme "Dieu" signifie l'essence divine dans un suppôt, comme le terme "homme" signifie l'humanité dans un suppôt. Cette autre considération a conduit à une seconde opinion, qui est préférable: le terme "Dieu" est capable, proprement et en vertu de son mode de signification, de désigner la personne, comme le terme "homme".
Tantôt donc le mot "Dieu" désigne l'essence, comme par exemple dans: "Dieu crée", où le prédicat convient au sujet en raison de la forme signifiée: la déité. Tantôt il désigne la personne: soit une seule, par exemple dans: "Dieu engendre", soit deux: "Dieu spire", soit les trois ensemble: "Au roi immortel des siècles, invisible, seul Dieu, honneur et gloire (1 Tm 1, 17)."

5. Les termes notionnels peuvent-ils s'attribuer aux noms essentiels pris abstraitement?

Sur ce point, l'abbé Joachim est tombé dans l'erreur; il affirmait que, si l'on dit: "Dieu engendre Dieu", on peut tout aussi bien dire "L'Essence engendre l'essence." Il considérait, en effet, qu'en raison de la simplicité divine, Dieu n'est pas autre chose que l'essence divine. En cela, il s'abusait; car pour s'exprimer avec vérité, il ne suffit pas de considérer les réalités signifiées par les termes, il faut aussi tenir compte de leur mode de signification, nous l'avons dit. Or, s'il est bien vrai qu'en réalité "Dieu est sa déité", il reste que le mode de signifier n'est pas le même pour ces deux termes. Le terme "Dieu" signifie l'essence divine dans son sujet; et ce mode de signifier lui donne une aptitude naturelle à désigner la personne. Ce qui est propre aux personnes peut ainsi s'attribuer au sujet "Dieu", et l'on peut dire: "Dieu est engendré ou engendre", comme on l'a vu précédemment. Mais le terme d'essence ne possède pas, par son mode de signifier, d'aptitude à désigner la personne, car il signifie l'essence comme une forme abstraite. C'est pourquoi les propriétés des personnes, c'est-à-dire ce qui les distingue mutuellement, ne peuvent pas être attribuées à l'essence; car on signifierait ainsi qu'il y a distinction dans l'essence comme entre les suppôts.

6. Les noms des Personnes peuvent-ils s'attribuer aux noms essentiels concrets?

On l'a dit à l'article précédent, alors que les adjectifs personnels ou notionnels ne peuvent pas s'attribuer à l'essence, les substantifs le peuvent en raison de l'identité réelle entre l'essence et la personne. Or, l'essence divine est réellement identique aux trois Personnes, et pas seulement à l'une d'entre elles. On peut donc aussi bien attribuer à l'essence une Personne, ou deux, ou trois, et dire par exemple: "l'essence est le Père, le Fils et le Saint-Esprit". En outre, on a dit que le mot "Dieu" est de soi apte à désigner l'essence. Et puisque la proposition: "L'essence est les trois Personnes" est vraie, celle-ci doit l'être également: "Dieu est les trois Personnes."

7. Faut-il approprier les noms essentiels aux Personnes?

Pour manifester ce mystère de la foi, il convenait d'approprier aux Personnes les attributs essentiels. En effet, si, comme on l'a dit', la Trinité des personnes ne peut être établie par voie de démonstration, il convient pourtant d'en éclairer le mystère par des moyens plus accessibles à la raison que le mystère lui-même. Or, les attributs essentiels sont davantage à la portée de notre raison que les propriétés personnelles, puisque, à partir des créatures, dont nous tirons toute notre connaissance, nous pouvons aboutir avec certitude à la connaissance des attributs essentiels, nullement à celle des attributs personnels, comme il a été dit. De même donc que nous recourons aux analogies du vestige et de l'image, découvertes dans les créatures, pour manifester les Personnes divines, de même aussi nous recourons aux attributs essentiels. Manifester ainsi les Personnes au moyen des attributs essentiels, c'est ce qu'on nomme appropriation.
Recourir ainsi aux attributs essentiels pour manifester les Personnes divines, peut se faire de deux manières. La première procède par voie de ressemblance: par exemple, au Fils qui, en tant que Verbe, procède intellectuellement, on approprie les attributs concernant l'intelligence. L'autre procède par voie de dissemblance: on approprie ainsi la puissance au Père, selon S. Augustin, parce que les pères, en ce bas monde, souffrent ordinairement des infirmités de la vieillesse, et l'on entend écarter tout soupçon de pareilles faiblesses en Dieu.

8. Quel attribut faut-il approprier à chaque Personne?

C'est à partir des créatures que notre esprit s'achemine à la connaissance de Dieu; et pour considérer Dieu, il nous faut bien emprunter les procédés de pensée que nous imposent les créatures. Or, quand nous considérons une créature quelconque, quatre aspects s'offrent successivement à nous. D'abord on considère la chose en elle-même et absolument, comme un certain être. Puis on la considère en tant qu'une. Ensuite on y considère son pouvoir d'agir et de causer. Enfin on envisage ses relations avec ses effets. La même et quadruple considération s'offre donc à nous à propos de Dieu.
C'est de la première de ces considérations celle qui envisage Dieu absolument en son être que relève l'appropriation d'Hilaire, où l'on approprie l'éternité au Père, la beauté au Fils, la jouissance au Saint-Esprit. En effet, l'éternité, en tant qu'elle signifie l'être sans commencement, offre une analogie avec la propriété du Père, principe sans principe. La species ou beauté offre de son côté une analogie avec la propriété du Fils. Car la beauté requiert trois conditions. D'abord l'intégrité ou perfection: les choses tronquées sont laides par

là même. Puis les proportions voulues ou harmonie. Enfin l'éclat: des choses qui ont de brillantes couleurs, on dit volontiers qu'elles sont belles.
Or, la première de ces conditions offre une analogie avec cette propriété du Fils de posséder en lui vraiment et parfaitement la nature du Père, en tant qu'il est Fils. S. Augustin l'insinue quand il dit: "En lui, c'est-à-dire dans le Fils, est la vie suprême et parfaite."
La deuxième condition répond à cette autre propriété du Fils, d'être l'image expresse du Père. Aussi voyons-nous qualifier de "beau" tout portrait qui représente parfaitement le modèle, celui-ci fût-il laid. Augustin en touche un mot quand il note: "Lui, en qui est une si haute ressemblance et la suprême égalité..."
La troisième condition s'accorde avec la troisième propriété du Fils, Verbe parfait, "lumière et splendeur de l'intelligence", comme dit Damascène. S. Augustin y touche aussi lorsqu'il dit:
"En tant que Verbe parfait et sans défaut, art en quelque sorte du Dieu tout-puissant..." Enfin l'usus (usage) ou jouissance offre une analogie avec les propriétés du Saint-Esprit, à condition de prendre usus au sens large, comme le verbe *uti* peut comprendre *frui* dans ses cas d'espèce; saint Augustin dit ainsi qu'*uti* (user), c'est "prendre quelque chose à sa libre disposition", et que *frui* (jouir), c'est "user avec joie." En effet, l'"usage" dans lequel le Père et le Fils jouissent l'un de l'autre, s'apparente à cette propriété du Saint-Esprit: I'Amour. "Cette dilection, écrit S. Augustin, cette délectation, cette félicité ou béatitude, Hilaire lui donne le nom d'*usus*." Quant à l'"usage" dont nous jouissons, nous, il répond à cette autre propriété du Saint-Esprit: le Don de Dieu. "Dans la Trinité, dit encore S. Augustin, le Saint-Esprit est la suavité du Père et du Fils, suavité qui s'épanche en nous et dans les créatures, avec une immense largesse et surabondance." Et l'on voit dès lors pourquoi "éternité, beauté" et "jouissance" sont attribuées aux Personnes, à la différence des attributs "essence" et "opération". Car ceux-ci ont une définition trop générale pour qu'on puisse y dégager un aspect qui offre des analogies avec les propriétés des Personnes.
La deuxième considération touchant Dieu est celle de son unité. A ce point de vue se rapporte l'appropriation de S. Augustin, qui attribue au Père l'unité, au Fils l'égalité, au Saint-Esprit l'harmonie ou union. Chacun de ces trois aspects implique l'unité, mais diversement. L'unité se pose absolument, sans rien présupposer. Aussi est-elle appropriée au Père, qui ne présuppose aucune autre personne, étant principe sans principe. Tandis que l'égalité dit unité dans la relation à l'autre: on est égal à un autre, quand on a la même dimension que lui. Aussi l'égalité est-elle appropriée au Fils, principe issu du principe. Enfin l'union évoque l'unité des deux sujets. Aussi on l'approprie au Saint-Esprit qui procède des deux premières Personnes.
Cette explication nous permet de saisir la pensée de S. Augustin, lorsqu'il dit: "Les Trois sont un à cause du Père, égaux à cause du Fils, unis à cause du Saint-Esprit." Il est bien clair en effet qu'un prédicat quelconque s'attribue spécialement au sujet où il se rencontre d'abord; ainsi tous les vivants, en ce monde matériel, sont-ils tels en raison de l'âme végétative, avec laquelle commence la vie, pour les êtres corporels. Or l'unité appartient au Père d'emblée, même en supposant l'impossible exclusion des deux autres Personnes; cellesci tiennent donc leur unité du Père. Mais, si l'on fait abstraction des autres Personnes, on ne trouvera pas d'égalité dans le Père; celle-ci apparaît dès qu'on pose le Fils. Aussi dit-on que tous sont égaux à cause du Fils; non que le Fils soit principe d'égalité pour le Père, mais parce qu'on ne pourrait qualifier le Père d'"égal", s'il n'y avait le Fils égal au Père. En celui-ci, l'égalité apparaît d'abord en regard du Fils; quant au Saint-Esprit, s'il est égal au Père, il le tient du Fils. Pareillement, si l'on fait abstraction du Saint-Esprit, lien des deux, il devient impossible de concevoir l'unité de liaison entre le Père et le Fils; aussi dit-on que tous sont liés ou "connexes" à cause du Saint-Esprit. En effet, dès qu'on pose le Saint-Esprit, apparaît la raison qui permet de dire du Père et du Fils qu'ils sont "connexes".
La troisième considération qui envisage en Dieu sa puissance efficiente donne lieu à la troisième appropriation, celle des attributs de puissance, sagesse et bonté Cette appropriation

procède par voie d'analogie, si l'on considère ce qui appartient aux Personnes divines; par voie de différence, si l'on considère ce qui appartient aux créatures. La puissance, en effet, évoque un principe. Par là elle s'apparente au Père céleste, principe de toute la déité. Au contraire, elle fait parfois défaut chez les pères de la terre, en raison de leur vieillesse. La sagesse s'apparente au Fils qui est dans les cieux, car il est le Verbe, c'est-à-dire le concept de la sagesse. Mais elle fait parfois défaut chez les fils d'ici-bas, par manque d'expérience. Quant à la bonté, motif et objet d'amour, elle s'apparente à l'Esprit divin, qui est l'Amour. Mais elle peut s'opposer à l'esprit terrestre, qui comporte une sorte de violence impulsive: Isaïe (25, 4) parle ainsi de "l'esprit des violents, pareil à l'ouragan qui bat la muraille". Que la force soit appropriée parfois au Fils et au Saint-Esprit, c'est vrai, mais non au sens où ce mot signifie la puissance; c'est en cet emploi particulier du mot où l'on nomme "vertu" ou "force" un effet de la puissance, lorsqu'on dit qu'un ouvrage est très fort.
La quatrième considération envisage Dieu par rapport à ses effets. C'est de ce point de vue qu'on approprie la triade: "De lui, par lui, en lui." En effet, la préposition "de" introduit tantôt la cause matérielle mais celle-ci n'a rien à faire en Dieu; tantôt la cause efficiente, laquelle convient à Dieu en raison de sa puissance active. On l'approprie donc au Père, comme la puissance. La préposition "par" désigne tantôt une cause intermédiaire: l'ouvrier opère par son marteau. En ce sens "par lui" peut être mieux qu'approprié, ce peut être une propriété du Fils: "Par lui, tout a été fait", dit S. Jean. Non que le Fils soit un instrument; mais il est le Principe issu du Principe. Tantôt "par" désigne la cause formelle par quoi l'agent opère: l'ouvrier, dit-on, opère par son art. En ce sens, puisque la sagesse et l'art s'approprient au Fils, on lui approprie aussi "par lui". Enfin la préposition "en" évoque un contenant. Or, Dieu contient les choses doublement: par ses idées d'abord, car on dit que les choses existent "en Dieu", en ce sens qu'elles existent dans sa pensée; alors l'expression "en lui" s'approprie au Fils. Mais Dieu contient aussi les choses en ce sens que sa bonté les conserve et les gouverne en les conduisant à la fin qui leur convient. Alors "en lui" s'approprie au Saint-Esprit, comme la bonté. D'ailleurs, il n'y a pas lieu d'approprier au Père, principe sans principe, la fonction de cause finale, bien qu'elle soit la première des causes. En effet, les Personnes dont le Père est le principe ne procèdent pas en vue d'une fin: chacune d'elle est la fin ultime. Leur procession est naturelle et paraît plutôt relever de la puissance naturelle que d'un vouloir.
Quant aux autres appropriations qui font difficulté: la vérité, d'abord, puisqu'elle concerne l'intellect, nous l'avons dit, s'approprie bien au Fils. Elle n'est pas cependant son attribut propre; car on peut considérer la vérité soit dans la pensée, soit dans la réalité; et puisque pensée et réalité (celle-ci entendue au sens essentiel) sont des attributs essentiels et non personnels, on doit en dire autant de la vérité. La définition d'Augustin alléguée ci-dessus concerne la vérité en tant qu'appropriée au Fils.
L'expression "Livre de vie" évoque, en son terme direct, la connaissance; et dans son génitif, la vie. C'est en effet, nous l'avons dit, la connaissance que Dieu a de ceux qui posséderont la vie éternelle. On l'approprie donc au Fils, bien que la vie s'approprie au Saint-Esprit, en tant qu'elle comporte un mouvement d'origine intérieure et apparente ainsi à cet attribut propre du Saint-Esprit: l'Amour. Quant à la condition d'"écrit par un autre", cela n'appartient pas au livre en tant que livre, mais en tant qu'oeuvre de l'art. L'expression n'implique donc pas d'origine, et par suite n'est pas un attribut personnel: elle s'approprie seulement à la personne.
Enfin le nom divin "qui est" s'approprie à la personne du Fils, non pas en vertu de sa signification propre, mais en raison du contexte: c'est-à-dire pour autant que la parole adressée par Dieu à Moïse préfigurait la libération du genre humain plus tard accomplie par le Fils. Cependant, si l'on considère la relation impliquée dans ce "qui", le nom divin "qui est" pourrait se trouver rapporté à la personne du Fils. Alors il prendrait un sens personnel, par exemple si je dis: "Le Fils est le "Qui est" engendré, tout comme "Dieu engendre" est un nom personnel. Mais si l'antécédent de "Qui" demeure indéterminé, "Qui est" est un attribut

essentiel." Il est vrai encore que, dans la phrase: *Iste qui est Pater*, etc., le pronom *iste* (celui) paraît se rapporter à une personne déterminée; mais la grammaire tient ainsi pour une personne n'importe quelle chose désignable comme du doigt, même s'il ne s'agit pas d'une personne en réalité: Cette pierre, cet âne. Aussi, toujours du point de vue grammatical, l'essence divine signifiée et posée en sujet par le mot Deus peut fort bien être désignée par le pronom iste, comme dans ce texte: *Iste Deus meus et glorificabo eum* (Celui-ci est mon Dieu, je le glorifierai).

CHAPITRE 40: COMPARAISON DES PERSONNES AVEC LES RELATIONS OU PROPRIÉTÉS

1. La relation est-elle identique à la Personne? 2. Est-ce que les relations distinguent et constituent les personnes? 3. Si par la pensée on abstrait des personnes leurs relations, restetil des hypostases distinctes? 4. Logiquement, les relations présupposentelles les actes des personnes, ou inversement?

1. La relation est-elle identique à la Personne?

Sur cette question, diverses opinions se sont fait jour. D'après certains, les propriétés ne sont pas les personnes. Ces théologiens ont été frappés par le mode de signification des relations, lesquelles posent leur signifié non pas dans un sujet, mais en regard d'un terme: d'où la qualification d'*assistentes* ou adjointes, donnée par eux aux relations, comme on l'a expliqué plus haut. Mais, considérée comme une réalité d'ordre divin, la relation est l'essence elle-même; et cette essence est identique à la personne. La relation est donc nécessairement identique à la personne, nous l'avons montré.
Selon d'autres, qui prennent cette identité en considération, les propriétés sont bien les personnes, mais elles ne sont pas dans les personnes; en effet, ces théologiens ne posent de propriétés en Dieu que par manière de parler, nous l'avons dite. Mais nous avons montré qu'il faut bel et bien poser des propriétés en Dieu; propriétés qu'on signifie en termes abstraits, à titre de formes, en quelque sorte, des personnes, tout en étant les personnes même. Nous en disons autant de l'essence: elle est en Dieu, et pourtant elle est Dieu.

2. Est-ce que les relations distinguent et constituent les personnes?

En toute pluralité où l'on trouve un élément commun, il faut bien chercher un élément distinctif. Et puisque les trois personnes communient dans l'unité d'essence, il faut nécessairement chercher quelque chose qui les distingue et fasse qu'elles soient plusieurs. Or, chez ces personnes divines il y a deux choses en quoi elles diffèrent: l'origine et la relation. Non qu'origine et relation soient réellement différentes, mais leur mode de signification n'est pas le même. On signifie l'origine comme une action: la génération, par exemple; la relation, comme une forme: la paternité.
Certains donc, considérant que la relation suit l'acte, ont pensé qu'en Dieu les hypostases se distinguent par l'origine; c'est-à-dire que le Père se distingue du Fils précisément parce que l'un engendre, et que l'autre est engendré. Quant aux relations ou propriétés, ce sont des conséquences manifestant la distinction des hypostases ou personnes. Ainsi, dans les créatures, les propriétés manifestent la distinction des individus, distinction procurée par les principes matériels.
Mais cette opinion n'est pas soutenable, pour deux raisons. Tout d'abord, pour saisir deux choses comme distinctes, il faut en saisir la distinction par quelque chose d'intrinsèque à toutes deux, par exemple, dans les êtres créés, par la matière ou par la forme. Or, nous ne

signifions pas l'origine de la chose comme un élément intrinsèque à celle-ci, mais comme une voie qui va d'une chose à l'autre: ainsi la génération se présente comme une voie qui part de l'engendrant et aboutit à l'engendré. Il est donc impossible que ces deux réalités, l'engendrant et l'engendré, se distinguent par la seule génération; il faut saisir en l'un et en l'autre des éléments qui les distinguent l'un de l'autre. Or dans la personne divine, il n'y a rien d'autre à saisir pour l'esprit que l'essence et la relation (ou propriété); et puisque l'essence est commune, c'est donc par leurs relations que les personnes se distinguent entre elles.
Seconde raison. N'allons pas concevoir la distinction des personnes divines comme la division d'un élément commun, car l'essence commune reste indivise. Il faut que les principes distinctifs constituent eux-mêmes les réalités qu'ils distinguent. Or, précisément, les relations (ou propriétés) distinguent ou constituent les hypostases ou personnes en étant elles-mêmes les personnes subsistantes; ainsi la paternité est le Père, la filiation est le Fils, puisqu'en Dieu l'abstrait et le concret s'identifient. Mais il est contraire à la notion d'origine de constituer l'hypostase ou personne. Car l'origine exprimée à l'actif est signifiée comme jaillissant de la Personne, qu'elle présuppose par conséquent. Et l'origine étant exprimée au passif, la "naissance", par exemple, est signifiée comme une voie vers la personne subsistante, et non comme un élément constitutif de cette personne.
Il vaut donc mieux dire que les personnes ou hypostases se distinguent par leurs relations, plutôt que par l'origine. S'il est vrai qu'elles se distinguent sous ces deux aspects, c'est pourtant d'abord et principalement par les relations, compte tenu du mode de signification. De là vient que le nom de "Père" signifie l'hypostase, et non seulement la propriété; alors que celui de "géniteur" ou "engendrant" signifie seulement la propriété. En effet "Père" signifie la relation de paternité qui distingue et constitue l'hypostase; alors que "engendrant" ou "engendré" signifie l'origine ou génération qui ne distingue ni ne constitue l'hypostase.

3. Si par la pensée on abstrait des personnes leurs relations, reste-t-il des hypostases distinctes?

L'abstraction opérée par la pensée est double. Dans un cas, on dégage l'universel du particulier: d'homme, par exemple, on abstrait animal. Dans l'autre cas, on dégage la forme de la matière; ainsi l'intellect abstrait la forme de cercle hors de toute matière sensible.
Entre ces deux types d'abstraction il y a cette différence: dans l'abstraction qui dégage l'universel du particulier, le terme à partir duquel on abstrait ne subsiste pas dans la pensée. De l'objet de pensée: homme, ôtons la différence: raisonnable: il ne reste plus d'homme dans la pensée, mais seulement l'animal. Mais dans l'abstraction qui dégage la forme de la matière, les deux termes demeurent; quand du bronze j'abstrais la forme du cercle, tous les deux demeurent séparément objets de notre pensée: l'objet "cercle" et l'objet "bronze".
En Dieu, sans doute, il n'y a réellement ni universel, ni particulier; ni matière, ni forme. Il y a pourtant quelque analogue de ces divisions dans notre manière d'exprimer les réalités divines. Damascène dit ainsi qu'en Dieu "le commun, c'est la substance; le particulier, c'est l'hypostase". Donc, si nous parlons d'abstraction analogue à celle qui dégage l'universel du particulier, quand on met de côté les propriétés, ce qui reste dans la pensée c'est l'essence commune, et non pas l'hypostase du Père (l'hypostase tenant lieu ici de particulier). Mais si nous parlons d'abstraction analogue à celle qui sépare la forme de la matière, alors, quand on met de côté les propriétés non personnelles, on saisit encore les hypostases ou personnes; ainsi, par la pensée écartons du Père la propriété d'inengendré ou celle de spirant: l'hypostase ou personne du Père demeure dans la pensée. Mais si par la pensée on met de côté la propriété personnelle, l'hypostase s'évanouit. En effet, n'imaginons pas que les propriétés personnelles surviennent aux hypostases divines comme une forme advient au sujet préexistant elles

apportent plutôt leur suppôt avec soi; mieux, elles sont la personne subsistante même: la paternité, par exemple, est le Père lui-même. La raison en est que l'hypostase, autrement dit: la substance individuelle, désigne ce qui est distinct en Dieu. Or c'est la relation, disionsnous plus haut qui distingue et constitue l'hypostase. Il s'ensuit qu'une fois les relations personnelles écartées par la pensée, il n'y a plus d'hypostases.
Il est vrai que pour certains, nous l'avons dit plus haut, les hypostases divines se distinguent par la simple origine, et non par leurs relations; on concevrait le Père comme une hypostase du seul fait qu'il ne procède d'aucun autre; le Fils, du fait qu'il procède d'un autre par génération. Quant aux relations qui viennent s'ajouter comme des propriétés ennoblissantes, elles constituent en la qualité de personne: d'où leur nom de "personnalités". Donc si, par la pensée, on écarte ces relations, on a encore des hypostases, mais non plus des personnes.
Mais cela ne se peut pas, pour deux raisons. D'abord, ce sont les relations qui distinguent et constituent les hypostases, nous l'avons dit. Ensuite, toute hypostase de nature raisonnable est une personne, comme il ressort de la définition de Boèce: "La personne est "la substance individuelle de nature raisonnable"." Aussi, pour avoir une hypostase qui ne soit pas une personne, c'est de la nature qu'il faudrait "abstraire" la rationalité, au lieu d'"abstraire" de la personne sa propriété...

4. Logiquement, les relations présupposentelles les actes des personnes, ou inversement?

Si l'on tient que les propriétés au lieu de distinguer et constituer les hypostases ne font que manifester les hypostases déjà distinctes et constituées, il faut dire alors purement et simplement que, dans l'ordre de notre pensée, les relations suivent les actes notionnels. Et l'on pourra dire purement et simplement: "Parce que Dieu engendre, il est Père."
Mais si l'on admet qu'en Dieu ce sont les relations qui distinguent et constituent les personnes, il faut alors recourir à une distinction. En effet, nous concevons et exprimons l'origine en Dieu ou bien à l'actif, ou bien au passif: à l'actif, nous attribuons la génération au Père, et nous attribuons la spiration (entendue comme acte notionnel) au Père et au Fils. Au passif, nous attribuons la naissance au Fils, la procession au Saint-Esprit. Or, prises au sens passif, les origines précèdent purement et simplement en raison les propriétés des personnes qui procèdent, même leurs propriétés personnelles, parce que l'origine, prise au sens passif est conçue et signifiée comme une voie vers la personne que la propriété constitue. Pareillement, l'origine prise au sens actif précède logiquement la relation non personnelle de la personne principe; c'est-à-dire que l'acte notionnel de spiration précède logiquement la propriété relative innommée qui est commune au Père et au Fils. Mais la propriété personnelle du Père peut faire l'objet d'une double considération. Comme relation, d'abord; et de ce chef encore, elle présuppose logiquement l'acte notionnel, la relation étant fondée sur l'acte. Ensuite, comme constituant la personne; sous cet aspect, la relation doit être présupposée à l'acte notionnel, comme la personne qui agit est logiquement présupposée a son action.

CHAPITRE 41: COMPARAISON DES PERSONNES AVEC LES ACTES NOTIONNELS

1. Faut-il attribuer aux personnes les actes notionnels? 2. Ces actes sont-ils nécessaires ou volontaires? 3. La personne procède-t-elle de rien ou de quelque chose? 4. Faut-il poser en Dieu une puissance relative aux actes notionnels? 5. En quoi consiste cette puissance? 6. Les actes notionnels peuvent-ils se terminer à plusieurs personnes?

1. Faut-il attribuer aux personnes les actes notionnels?

Dans les Personnes divines, la distinction se prend selon l'origine. Mais une origine ne peut se désigner convenablement que par des actes. Donc, quand on a voulu désigner l'ordre d'origine entre les Personnes divines, il a bien fallu attribuer aux personnes des actes notionnels.

2. Les actes notionnels sont-ils nécessaires ou volontaires?

La proposition: "Ceci existe ou se produit volontairement", qui traduit l'ablatif uoluntate, peut d'abord signifier une pure concomitance; je puis dire ainsi que je suis homme volontairement, puisque je veux être homme. En ce sens on pourra dire que le Père a engendré son Fils volontairement, de même qu'il est Dieu volontairement; car il veut être Dieu, et il veut engendrer son Fils. L'adverbe (ou l'ablatif) peut aussi évoquer un principe: par exemple on dit que l'ouvrier opère volontairement, parce que sa volonté est principe de l'oeuvre. Dans ce dernier sens, il faudra dire que le Père n'a pas engendré le Fils volontairement; ce qu'il a produit par volonté, c'est la créature, comme il ressort de ce canon rapporté par S. Hilaire: "Si quelqu'un dit que le Fils a été fait par volonté de Dieu, comme une quelconque de ses créatures, qu'il soit anathème."

En voici la raison. Entre la causalité du vouloir et celle de la nature, il y a cette différence que la nature est déterminée à un seul effet, tandis que la volonté ne l'est pas. Car l'effet s'assimile à la forme par laquelle opère l'agent; et, comme on sait, une chose n'a qu'une forme naturelle qui lui donne d'être. D'où l'adage: Comme on est, ainsi l'on fait. Mais la forme par laquelle agit la volonté n'est pas unique; il y en a autant que d'idées conçues par l'intellect. Ce qui s'accomplit par volonté n'est donc pas tel que l'agent est en lui-même, mais tel que l'agent l'a voulu et conçu. Ainsi la volonté est le principe des choses qui peuvent être autres que ce qu'elles sont; au contraire, les choses qui ne peuvent être autres qu'elles ne sont, ont pour principe la nature.

Or, ce qui est susceptible d'être ainsi ou autrement, bien loin d'appartenir à la Nature divine, ne peut être que créé; car Dieu est l'Être nécessaire par soi, tandis que la créature est faite de rien. Aussi les ariens, voulant nous amener à cette conclusion que le Fils est une créature, disaient que le Père a engendré le Fils volontairement, c'est-à-dire par volonté. Pour nous, nous devons dire que le Père a engendré le Fils par nature, et non par volonté. Aussi lit-on chez S. Hilaire: "C'est la volonté divine qui octroie l'être à toutes les créatures; mais c'est une naissance parfaite de la substance immuable et inengendrée, qui a donné au Fils sa nature. Toutes les choses ont été créées telles que Dieu a voulu qu'elles soient; mais le Fils né de Dieu subsiste tel qu'est Dieu lui-même."

3. La personne procède-t-elle de rien, ou de quelque chose?

Le Fils n'est pas engendré du néant, mais bien de la substance du Père. En effet, on a montré plus haut qu'en Dieu il y a véritablement et proprement paternité, filiation et naissance. Or, entre "engendrer" vraiment, acte par lequel un fils procède, et "faire", il y a cette différence, que l'on fait une chose avec une matière extérieure; le menuisier fait un escabeau avec du bois, mais c'est de sa propre substance que l'homme engendre un fils. Et tandis que l'artiste créé fait quelque chose d'une matière donnée, Dieu, lui, fait quelque chose de rien, nous le montrerons plus loin r; non que le néant passe en la substance de la chose, mais parce que toute la substance de la chose est produite par Dieu sans rien de présupposé. Donc, si le Fils

procédait du Père comme tiré du néant, son rapport au Père serait celui de l'oeuvre à l'artiste; et il est trop clair que l'oeuvre ne peut pas prendre le nom de fils au sens propre, mais seulement par manière de comparaison. Il s'ensuit que si le Fils de Dieu procédait du Père comme tiré du néant, il ne serait pas Fils véritablement et au sens propre. Ce qui va contre l'affirmation de S. Jean (1 Jn 5, 20 Vg): "Afin que nous soyons en son vrai Fils, Jésus Christ." Le vrai Fils de Dieu n'est donc pas tiré du néant; il n'est pas fait, mais seulement engendré.
Et si quelques êtres faits de rien par Dieu sont appelés "fils de Dieu", c'est par métaphore, en raison d'une certaine assimilation à Celui qui est véritablement Fils. Celui-ci, en tant qu'il est le seul Fils de Dieu vrai et naturel, prend le nom de "Fils unique", selon ce mot de S. Jean (1, 18): "Le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui-même nous l'a fait connaître." En tant que d'autres sont appelés "fils adoptifs" par ressemblance avec lui, on lui donne par une sorte de métaphore le nom de "Fils premier-né", selon le mot de S. Paul (Rm 8, 29): "Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'un grand nombre de frères."
En fin de compte, le Fils de Dieu est bien engendré de la substance du Père. A la vérité, c'est d'une autre manière que le fils d'un homme. Une parcelle de la substance de l'homme qui engendre passe en effet dans la substance de l'engendré. Mais la nature divine est indivisible. Il faut donc que le Père, en engendrant le Fils, au lieu de lui transmettre une portion de sa nature, la lui communique tout entière et ne se distingue de lui que par une pure relation d'origine, comme on l'a montré.

4. Faut-il poser en Dieu une puissance relative aux actes notionnels?

De même qu'on pose en Dieu des actes notionnels, il faut y poser une puissance concernant les actes en question. "Puissance" ne signifie rien d'autre que "principe d'un acte"; et dès lors que nous saisissons le Père comme principe de génération, le Père et le Fils comme principe de spiration, il nous faut bien attribuer au Père la puissance d'engendrer et au Fils la puissance de spirer. En effet, la puissance d'engendrer est ce par quoi le géniteur engendre; et quiconque engendre, engendre en vertu de quelque perfection. Il faut donc, en tout engendrant, poser une puissance d'engendrer; et dans celui qui spire, une puissance de spirer.

5. En quoi consiste cette puissance?

Pour certains, la puissance d'engendrer signifierait en Dieu la relation. Mais cela ne se peut pas. Ce qu'on nomme proprement puissance, dans un agent quelconque, est ce par quoi l'agent agit. D'autre part, quiconque produit quelque chose par son action, assimile cette chose à soi, et précisément à la forme en vertu de laquelle il agit. Par exemple, l'homme engendré ressemble à son progéniteur précisément dans la nature humaine, en vertu de laquelle l'homme peut engendrer un homme. Donc, chez tout engendrant, ce qui constitue sa puissance génératrice est cela même en quoi l'engendré ressemble à l'engendrant. Or, le Fils de Dieu est semblable au Père qui l'engendre, précisément quant à sa nature divine. C'est donc la nature divine dans le Père, qui est pour celui-ci sa puissance d'engendrer. Aussi lisons-nous chez S. Hilaire: "Il est impossible que la naissance divine ne garde pas la nature même d'où elle provient; car ce qui tire sa substance de Dieu même et non d'ailleurs, ne peut être autre que Dieu."
Il faut donc dire avec le Maître des Sentences que la puissance d'engendrer signifie principalement l'essence divine et non pas la relation seulement. Et même, elle ne signifie pas l'essence en tant qu'identique à la relation, ce qui serait signifier les deux au même titre. Sans

doute la paternité se présente comme une forme du Père; mais c'est une propriété personnelle qui joue, pour la personne du Père, le rôle de la forme individuelle pour l'individu créé. Or, dans les êtres créés, la forme individuelle constitue bien la personne qui engendre; mais elle n'est pas ce par quoi la personne engendre, sinon Socrate engendrerait Socrate. Par suite, la paternité non plus ne peut pas être considérée comme ce par quoi le Père engendre, mais bien comme ce qui constitue la personne du géniteur: sinon le Père engendrerait un Père. Ce par quoi le Père engendre, c'est la nature divine en quoi le Fils lui est assimilé. Aussi voit-on que Damascène appelle la génération "une oeuvre de la nature", non que celle-ci engendre, mais c'est par elle que le géniteur engendre. Par conséquent, la puissance d'engendrer signifie en droite ligne la nature divine, et la relation seulement de façon conjointe.

6. Les actes notionnels peuvent-ils se terminer à plusieurs personnes?

Comme dit le Symbole attribué à saint Athanase, il y a en Dieu un seul Père, un seul Fils et un seul Saint-Esprit. On peut en donner quatre raisons. La première se tire des relations qui seules distinguent les personnes. Puisque les personnes divines sont les relations subsistantes elles-mêmes, il ne pourrait y avoir en Dieu plusieurs Pères ou plusieurs Fils que s'il y avait plusieurs paternités et plusieurs filiations. Ceci d'ailleurs ne serait possible que par distinction matérielle entre ces filiations, car, dans une même espèce, les formes ne sont multipliables qu'en raison de la matière, qui n'existe pas en Dieu. Il ne peut donc y avoir en lui qu'une seule filiation subsistante, de même que la blancheur subsistante, si elle pouvait exister, serait unique.
La deuxième raison se prend des processions. Dieu connaît et veut toutes choses par un acte unique et simple. Il ne peut donc y avoir qu'une seule personne procédant comme verbe, et c'est le Fils; une seule personne procédant comme amour, et c'est le Saint-Esprit.
La troisième raison se prend du mode de procéder. Les personnes procèdent naturellement, nous l'avons dit. Or la nature est déterminée à un seul effet.
La quatrième raison est tirée de la perfection des Personnes divines: si le Fils est parfait, c'est que la filiation divine est tout entière contenue en lui, et qu'il n'y a qu'un seul Fils. On en dirait autant des autres Personnes.
Il s'agit maintenant de comparer les Personnes entre elles. Nous considérerons d'abord leur égalité et leur similitude (Q. 42), ensuite leur mission (Q. 43).

CHAPITRE 42: ÉGALITÉ ET SIMILITUDE ENTRE LES PERSONNES DIVINES

1. Y a-t-il lieu de parler d'égalité entre les Personnes divines? 2. La personne qui procède est-elle égale en éternité à celle dont elle procède? 3. Y a-t-il un ordre entre les Personnes divines? 4. Les Personnes divines sont-elles égales en grandeur? 5. Sont-elles l'une dans l'autre? 6. Sont-elles égales en puissance?

1. Y a-t-il lieu de parler d'égalité entre les Personnes divines?

L'égalité des Personnes divines est une conclusion nécessaire En effet, selon le Philosophe, il y a égalité quand il n'y a aucune différence en plus ou en moins. Et précisément, chez les Personnes divines, on ne peut poser la moindre différence en plus ou en moins. C'est Boèce qui le dit: "Ceux-là n'échappent pas au risque de diviser la divinité, qui y mettent du plus ou du moins, comme les ariens, qui déchirent la Trinité en y introduisant des degrés, et en font une pluralité."

Voici pourquoi. Des choses inégales ne peuvent pas avoir la même quantité, numériquement la même. Or, en Dieu, la quantité n'est pas autre chose que l'essence Il en résulte que, s'il y avait la moindre inégalité entre les Personnes divines, elles n'auraient pas une essence unique, autrement dit, les trois Personnes ne seraient pas un seul Dieu. Cela étant impossible, il faut bien admettre l'égalité des Personnes divines.
En effet, toutes les choses qui ont même forme, peuvent se dire semblables, même si elles participent inégalement à cette forme; on dit ainsi que l'air est semblable au feu par sa chaleur. Mais on ne peut pas les dire égales, si l'une participe à cette forme plus parfaitement que l'autre. Or le Père et le Fils, non seulement n'ont qu'une seule et même nature, mais ils l'ont aussi parfaitement l'un que l'autre: aussi disons-nous, non seulement contre Eunomius, que le Fils est semblable au Père, mais aussi, contre Arius, qu'il est égal au Père.
Dès lors l'égalité, et pareillement la similitude, n'est pas, dans les Personnes divines, une relation réelle à distinguer des relations personnelles; elle inclut dans son concept aussi bien les relations distinctes des personnes, que l'unité d'essence. De là ce mot du Maître des Sentences: ici "la dénomination seule est relative"

2. La personne qui procède est-elle égale en éternité à celle dont elle procède?

Que le Fils soit coéternel au Père, c'est une thèse nécessaire, comme le montrera la considération suivante. L'être issu d'un principe peut être postérieur à son principe soit en raison de l'agent, soit en raison de l'action. Pour ce qui est de l'agent, distinguons encore le cas de l'agent volontaire et celui de l'agent naturel. L'agent volontaire a le choix du temps; comme il est en son pouvoir de choisir la forme à donner à l'effet, on l'a dit plus haut, il est aussi en son pouvoir de choisir le temps où produire l'effet. Pour l'agent naturel, il y a aussi antériorité du principe par rapport à l'effet, lorsque l'agent, ne possédant pas du premier coup la perfection de son pouvoir naturel d'action, ne l'atteint qu'au bout d'un certain temps. Du côté de l'action, ce qui peut empêcher l'effet n'existerait pas dès ce même instant, mais seulement au terme de l'action.
Or, il ressort clairement de nos exposés précédents que le Père engendre son Fils non par volonté, mais par nature; qu'en outre, la nature du Père est parfaite de toute éternité; enfin que l'action par laquelle le Père produit le Fils n'est pas successive; autrement, le Fils de Dieu serait engendré progressivement, c'est-à-dire d'une génération matérielle et liée au mouvement: chose impossible. Ainsi le Fils de Dieu est bien coéternel au Père, et le Saint-Esprit coéternel à tous deux.

3. Y a-t-il un ordre entre les Personnes divines?

L'ordre se prend toujours par rapport à un principe. Et comme il y a des principes de tout genre, par exemple, en position, le point; dans la connaissance: les principes de la démonstration; et chaque cause dans sa ligne, il y aura autant d'ordres différents. En Dieu, on parle de principe selon l'origine, et sans priorité, nous l'avons vu plus haut. Il doit donc y avoir un ordre d'origine, sans priorité. S. Augustin l'appelle "un ordre de nature, ordre selon lequel l'un procède de l'autre, et non pas soit antérieur à l'autre".

4. Les Personnes divines sont-elles égales en grandeur?

Il faut reconnaître que le Fils est aussi grand que le Père. En effet, la grandeur de Dieu n'est pas autre chose que la perfection de sa nature. D'autre part, pour qu'il y ait paternité et filiation, il faut que, par sa génération, le fils parvienne à posséder en perfection la nature du père, comme le père la possède. Chez les hommes, il est vrai, la génération est un changement qui fait passer le sujet de la puissance à l'acte; aussi le fils n'est-il pas dès le début égal au père qui l'engendre; c'est par une croissance convenable qu'il parvient à cette égalité, sauf accident imputable à un défaut du principe générateur. Mais il est clair, par ce qu'on a dit plus haut, qu'en Dieu s'établissent des rapports de vraie et propre paternité et filiation; et il n'est pas possible d'admettre une défaillance de la vertu de Dieu le Père, en son acte générateur, ni que Dieu le Fils soit parvenu à sa perfection par un développement successif. Il faut donc conclure que, de toute éternité, le Fils est aussi grand que le Père. C'est pourquoi S. Hilaire écrit; "Écartez de cette naissance les misères de la condition corporelle; écartez le processus initial de la conception, les douleurs de l'enfantement et toutes les nécessités humaines; tout fils, par sa naissance naturelle, jouit de l'égalité avec son père, puisqu'il est la similitude vivante de sa nature."

5. Les Personnes diuines sont-elles l'une dans l'autre?

Il y a trois choses à considérer dans le Père et dans le Fils: l'essence, la relation et l'origine. Et sous ces trois chefs, le Père et le Fils sont mutuellement l'un dans l'autre. En effet, considérons l'essence: le Père est dans le Fils, puisque le Père est son essence, et qu'il la communique au Fils sans le moindre changement: l'essence du Père étant dans le Fils, il s'ensuit bien que le Père est dans le Fils. Et puisque le Fils est son essence, il s'ensuit également que le Fils est dans le Père, où est sa propre essence. C'est ce que disait S. Hilaire h: "Le Dieu immuable suit, pour ainsi dire, sa nature quand il engendre un Dieu immuable. En celui-ci, c'est donc la nature subsistante de Dieu que nous reconnaissons, car Dieu est en Dieu". Considérons maintenant les relations: il est évident que chacun des relatifs qui s'opposent, entre dans la notion de l'autre. Enfin considérons l'origine: il est clair encore que le verbe intelligible ne procède pas au-dehors, mais qu'il demeure dans l'intellect qui le dit; de même, l'objet exprimé par le verbe est contenu dans ce verbe. Et l'on raisonnerait pareillement pour le Saint-Esprit.

6. Les Personnes divines sont-elles égales en puissance?

Il faut dire que le Fils est égal au Père en puissance. Car la puissance d'agir suit la perfection de la nature. On le voit bien dans les créatures: plus la nature qu'on possède est parfaite, plus la vertu active est grande. Or, on a montré plus haut que la notion même de paternité et de filiation divine exige que le Fils soit égal au Père en grandeur, c'est-à-dire en perfection de nature. Il en résulte que le Fils est égal au Père en puissance. La même raison vaut pour le Saint-Esprit comparé au Père et au Fils.

CHAPITRE 43: LA MISSION DES PERSONNES DIVINES

1. Convient-il à une Personne divine d'être envoyée? 2. La mission est-elle éternelle ou seulement temporelle? 3. Comment une Personne divine est-elle envoyée? 4. Convient-il à toute Personne divine d'être envoyée? 5. Y a-t-il mission invisible du Fils aussi bien que du Saint-Esprit? 6. A qui est accordée la mission invisible? 7. La mission visible. 8. Une Personne peut-elle s'envoyer elle-même, visiblement ou invisiblement?

1. Convient-il à une Personne divine d'être envoyée?

L'idée de mission ou envoi implique une double relation: de l'envoyé à celui qui l'envoie, et de l'envoyé au terme où on l'envoie. Etre envoyé, cela dénonce d'abord, entre l'envoyé et celui qui l'envoie, une procession: qu'il s'agisse d'un mandat, comme le cas du maître envoyant son serviteur; ou d'un conseil, comme on dit que le conseiller envoie le roi faire la guerre; ou d'une origine, comme on dit que la tige émet la fleur. Cela dénonce aussi un rapport avec le terme de l'envoi; il s'agit pour l'envoyé de commencer
d'être là à quelque titre, soit qu'auparavant il ne fût d'aucune manière là où on l'envoie, soit qu'il n'y fût pas de la manière dont il commence d'y être.
On peut donc parler de la mission d'une Personne divine, en évoquant par là, d'une part, sa procession d'origine à l'égard de la Personne qui l'envoie; d'autre part, un nouveau mode pour elle d'exister quelque part. On dit ainsi du Fils qu'il a été envoyé en ce monde par son Père, en tant qu'il a commencé d'être en ce monde par la chair qu'il a prise, bien qu'auparavant "il fût déjà dans le monde" comme dit S. Jean (1, 10).
Solutions:1. La mission implique une infériorité dans l'envoyé, quand c'est par ordre ou par conseil que l'envoyé procède du principe qui l'envoie; car celui qui conseille est plus sage. Mais en Dieu la mission n'évoque que la procession d'origine, et celle-ci respecte l'égalité des Personnes divines, on l'a vu plus haut.

2. La mission est-elle éternelle ou seulement temporelle?

Dans les vocables évoquant l'origine des Personnes divines, il y a des différences à noter. Certains termes n'évoquent dans leur signification que le rapport d'émané à principe: tels sont "procession" et "sortie". D'autres, outre ce rapport au principe, précisent le terme de la procession: les uns évoquent le terme éternel, comme "génération" et "spiration", car la génération est une procession qui met la Personne divine en possession de la Nature divine, et la spiration passive évoque la procession de l'Amour subsistant. Les autres expressions, avec le rapport au principe, évoquent un terme temporel, comme mission et donation. En effet, on est envoyé pour être en quelque endroit. On est donné pour être possédé. Or, qu'une Personne divine vienne à être possédée par une créature, ou existe en elle d'une manière nouvelle, voilà bien quelque chose de temporel.
Aussi, en Dieu, mission et donation s'emploient uniquement comme des attributs temporels; génération et spiration, uniquement comme des attributs éternels; enfin procession et sortie s'emploient en Dieu aussi bien éternellement que temporellement. En effet, de toute éternité, le Fils procède pour être Dieu; dans le temps, il procède pour être aussi homme par sa mission visible, ou encore pour être dans l'homme par sa mission invisible.

3. Comment une Personne divine est-elle envoyée?

On dit qu'une Personne divine est "envoyée", en tant qu'elle existe en quelqu'un d'une manière nouvelle; elle est "donnée", en tant qu'elle est possédée par quelqu'un. Or ni l'un ni l'autre n'a lieu sinon en raison de la grâce sanctifiante. Il y a en effet pour Dieu une manière commune d'exister en toutes choses par son essence, sa puissance et sa présence; il y est ainsi comme la Cause dans les effets qui participent de sa bonté. Mais, au-dessus de ce mode commun, il y a un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable: on dit que Dieu existe en celle-ci comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Et parce qu'en le connaissant et

aimant, la créature raisonnable atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme dans son temple. Ainsi donc, en dehors de la grâce sanctifiante, il n'y a pas d'autre effet qui puisse être la raison d'un nouveau mode de présence de la Personne divine dans la créature raisonnable. Et c'est seulement en raison de la grâce sanctifiante qu'il y a mission et procession temporelle de la Personne divine. De même, on dit que nous "possédons" cela seulement dont nous pouvons librement jouir Or, on n'a pouvoir de jouir d'une Personne divine qu'en raison de la grâce sanctifiante.
Cependant, dans le don même de la grâce sanctifiante, c'est le Saint-Esprit que l'on possède et qui habite l'homme. Aussi est-ce le Saint-Esprit lui-même qui est donné et envoyé.

4. Convient-il à toute Personne divine d'être envoyée?

Par définition, mission implique procession à partir d'un autre; et en Dieu, procession d'origine, on l'a dit plus haut. Puisque le Père ne procède d'aucun autre, il ne lui convient donc nullement d'être envoyé; cela n'appartient qu'au Fils et au Saint-Esprit, car il leur convient d'être à partir d'un autre.

5. Y a-t-il mission invisible du Fils aussi bien que du Saint-Esprit?

Par la grâce sanctifiante, c'est toute la Trinité qui habite l'âme, selon ce qui est écrit en S. Jean (14, 23): "Nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure." Or, dire qu'une Personne divine est envoyée à quelqu'un par la grâce invisible, c'est signifier un mode nouveau d'habitation de cette Personne, et l'origine qu'elle tient d'une autre. Puisque ces deux conditions: habiter l'âme par la grâce, et procéder d'un autre, conviennent également au Fils et au Saint-Esprit, concluons qu'il convient à tous deux d'être envoyés invisiblement. Quant au Père, il lui appartient sans doute d'habiter l'âme par la grâce, mais non pas d'être d'un autre, ni par suite d'être envoyé.

6. A qui est accordée la mission invisible?

Ainsi qu'on l'a dit, le concept de mission implique que l'envoyé, ou bien commence d'être où il n'était pas auparavant, comme il arrive dans les choses créées; ou bien commence d'être d'une manière nouvelle là où il était déjà, et c'est dans ce dernier sens qu'on parle d'une mission des Personnes divines. Il y a donc deux conditions à vérifier chez celui à qui se fait leur envoi: l'habitation de la grâce, et certain caractère de nouveauté dans l'oeuvre de la grâce. Et à tous ceux en qui se rencontrent ces deux conditions, il y a mission invisible.

7. Convient-il au Saint-Esprit d'être envoyé visiblement?

A toute chose, Dieu pourvoit selon le mode qui lui convient. Or, c'est le mode connaturel à l'homme, d'être conduit par le visible à l'invisible; on l'a dit plus haut. Aussi a-t-il fallu manifester à l'homme, par des choses visibles, les mystères invisibles de Dieu. De même donc que Dieu, par des créatures visibles présentant quelques signes révélateurs, s'est en quelque mesure montré aux hommes, lui et les processions éternelles de ses Personnes, ainsi convenait-il qu'à leur tour les missions invisibles de ces Personnes divines fussent manifestées

par quelques créatures visibles. Avec une différence, d'ailleurs, selon qu'il s'agit du Fils ou du Saint-Esprit. Puisque le Saint-Esprit procède comme l'Amour, il lui appartient d'être le don de la sanctification; le Fils étant principe du Saint-Esprit, il lui appartient d'être l'auteur de cette sanctification. Le Fils est donc visiblement envoyé comme auteur de la sanctification, tandis que le Saint-Esprit l'est comme signe de la sanctification.
La mission visible adressée au Christ, dans son baptême, se fit sous la forme d'une colombe, animal très fécond; c'était pour montrer la puissance privilégiée du Christ comme source de grâce par la régénération spirituelle Aussi entendit-on retentir la voix du Père, disant: "Celui-ci est mon Fils bienaimé"; car les autres devaient être régénérés à la ressemblance du Fils unique. Dans la Transfiguration, le Saint-Esprit lui fut envoyé sous forme de nuée lumineuse, pour montrer la fertilité de son enseignement; la voix ajouta, en effet: "Écoutez-le".
Aux apôtres, il fut envoyé sous forme de souffle, pour montrer leur pouvoir de ministres dans la dispensation des sacrements; il leur fut dit, en effet (Jn 20, 23): "Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis." Sous forme aussi de langues de feu, pour manifester leur office de docteurs: "Ils commencèrent, disent les Actes (2, 4), à parler en diverses langues."
Quant aux Pères de l'Ancien Testament, ils ne devaient pas recevoir de mission visible du Saint-Esprit. Il fallait en effet que la mission visible du Christ précède celle du Saint-Esprit; car le Saint-Esprit manifeste le Fils, comme le Fils manifeste le Père. Il y eut bien des apparitions visibles des Personnes divines aux Pères de l'Ancien Testament; mais on ne peut parler à ce propos de missions visibles, parce que, selon S. Augustin, ces apparitions ne se sont pas produites pour signifier l'habitation par grâce de la Personne divine, mais pour manifester quelque autre chose.

8. Une Personne peut-elle s'envoyer elle-même visiblement ou invisiblement?

Sur cette question, on trouve exprimées diverses opinions. Selons certains, la Personne divine n'est envoyée que par celle de qui elle procède éternellement. Dans ce système, si l'on dit que le Fils de Dieu est envoyé par le Saint-Esprit il faut le rapporter à sa nature humaine selon laquelle le Saint-Esprit l'envoie prêcher. Mais S. Augustin dit que le Fils s'envoie lui-même et qu'il est envoyé par le Saint-Esprit; et encore que le Saint-Esprit est envoyé par lui-même et par le Fils. De sorte qu'en Dieu, s'il n'appartient pas à toute Personne d'être envoyée, mais seulement à une Personne issue d'une autre, en revanche il appartient à toute Personne d'envoyer.
Les deux points de vue ont chacun leur vérité. Lorsqu'on dit qu'une Personne est envoyée, on signifie la Personne même qui procède d'une autre, et l'effet visible ou invisible à raison duquel on envisage une mission de la Personne divine. Donc, si l'on considère celui qui envoie comme principe de la Personne envoyée, de ce point de vue ce n'est pas une Personne quelconque qui envoie, mais celle-là seulement à qui il appartient d'être principe de la Personne envoyée; le Fils n'est ainsi envoyé que par le Père, tandis que le Saint-Esprit l'est par le Père et par le Fils. Mais si la Personne qui envoie est considérée comme principe de l'effet pour lequel on envisage une mission, c'est alors la Trinité entière qui envoie la Personne en mission. Il ne s'ensuit pas, d'ailleurs, que l'homme donne le Saint-Esprit, puisqu'il ne peut pas causer l'effet de grâce.
Ainsi, la solution des objections va de soi.
LA PROCESSION DES CRÉATURES A PARTIR DE DIEU, PREMIERE CAUSE DE TOUS LES ETRES
Après avoir considéré la procession des Personnes divines, il reste à considérer la procession des créatures à partir de Dieu. Cette étude comprendra trois parties: premièrement la

production des créatures (Q. 44-46); deuxièmement, leur distinction (Q.47-102); troisièmement, leur conservation et leur gouvernement (Q. 103-119).
Sur la production des choses, on envisagera: 1. Quelle est la cause première des êtres? (Q. 44) 2. Comment les créatures procèdentelles de la cause première? (Q. 45) 3. Quel est le principe de leur durée? (Q. 46).

LA CREATION

CHAPITRE 44: LA CAUSE PREMIÈRE DES ÊTRES

1. Dieu est-il la cause efficiente de tous les êtres? 2. La matière première est-elle créée par Dieu, ou bien est-elle un principe en liaison et à égalité avec lui? 3. Dieu est-il la cause exemplaire des choses, ou y a-t-il d'autres exemplaires que lui? 4. Est-ce lui qui est la cause finale des choses?

1. Dieu est-il la cause efficiente de tous les êtres?

Tout être, de quelque manière qu'il existe, existe nécessairement par Dieu. Car si un être se trouve dans un autre par participation, il est nécessaire qu'il y soit causé par ce à quoi cela revient par essence; par exemple, le fer est porté à incandescence par le feu. Or, on a montré précédemment, en traitant de la simplicité divine, que Dieu est l'être même subsistant par soi. Et l'on a montré ensuite que l'être subsistant ne peut être qu'unique; par exemple si la blancheur subsistait en elle-même, elle serait forcément unique, puisque les blancheurs ne sont multiples que par les sujets qui les reçoivent. Il reste donc que tous les êtres autres que Dieu ne sont pas leur être, mais participent de l'être. Il est donc nécessaire que tous les êtres qui se diversifient selon qu'ils participent diversement de l'être, si bien qu'ils ont plus ou moins de perfection, soient causés par un unique être premier, qui est absolument parfait.
C'est ce qui a fait dire à Platon qu'avant toute multiplicité il faut poser l'unité. Et Aristote affirme que ce qui est souverainement être et souverainement vrai est cause de tout l'être et de tout le vrai, comme ce qui est chaud au maximum est cause de toute chaleur.

2. La matière première est-elle créée par Dieu?

Les anciens philosophes sont entrés progressivement et comme pas à pas dans la connaissance de la vérité. Au début, étant encore grossiers, ils n'accordaient d'existence qu'aux corps perceptibles aux sens. Ceux qui admettaient le mouvement de ces corps ne le considéraient que selon des dispositions accidentelles comme la rareté et la densité, l'attraction et la répulsion. Et comme ils supposaient que ces corps avaient une substance incréée, ils attribuaient diverses causes à ces transformations accidentelles, comme l'amitié, la discorde, l'intelligence, etc.
Progressant au-delà, d'autres distinguèrent par la pensée la forme substantielle et la matière, qu'ils estimaient incréée; et ils découvrirent que les transmutations des corps se faisaient selon les formes essentielles. Et ils leur attribuaient des causes plus universelles, comme le mouvement du soleil le long de l'écliptique selon Aristote, ou les idées pour Platon.
Mais il faut remarquer que la forme donne à la matière sa spécificité, de même qu'un accident qui s'ajoute à une substance spécifique lui donne un mode d'être particulier, ainsi à l'homme d'être un blanc. Les uns et les autres considèrent donc l'être sous un angle particulier, soit en tant qu'il est celui-ci, soit en tant qu'il est tel. Et c'est ainsi qu'ils attribuèrent aux choses des principes d'action particuliers.

Mais d'autres allèrent plus loin et s'élevèrent jusqu'à la considération de l'être en tant qu'être, et ils considérèrent la cause des choses non seulement selon qu'elles sont celles-ci ou qu'elles sont de telle sorte, mais en tant qu'elles sont des êtres. Donc ce qui est cause des choses en tant qu'elles sont des êtres doit être leur principe, non seulement selon qu'elles sont telles par leurs formes accidentelles, ni selon qu'elles sont cellesci par leurs formes substantielles, mais encore selon tout ce qui appartient à leur être, de quelque façon que ce soit. Et c'est ainsi qu'il faut affirmer que même la matière première est créée par la cause universelle des êtres.

3. Dieu est-il la cause exemplaire des choses?

Dieu est cause première exemplaire de toutes choses.Pour en être persuadé, il faut considérer qu'un modèle est nécessaire à la production d'une chose pour que l'effet reçoive une forme déterminée. En effet, l'artisan produit dans la matière une forme déterminée à cause du modèle qu'il observe, que ce modèle lui soit extérieur, ou bien qu'il soit intérieurement conçu par son esprit. Or, il est manifeste que les choses produites par la nature reçoivent une forme déterminée. Cette détermination des formes doit être ramenée, comme à son premier principe, à la sagesse divine qui a élaboré l'ordre de l'univers, lequel consiste dans la disposition différenciée des choses. Et c'est pourquoi il faut dire que la sagesse divine contient les notions de toutes choses, que précédemment nous avons appelées idées, c'est-à-dire formes exemplaires existant dans l'intelligence divine. Bien que celles-ci soient multiples, selon leur relation aux réalités, elles ne sont pas réellement distinctes de l'essence divine, en tant que sa ressemblance peut être participée de façon diverse par les divers êtres. Ainsi donc Dieu lui-même est le premier modèle de tout.
On peut en outre dire de certains êtres créés qu'ils sont des modèles pour d'autres, dans la mesure où ils se ressemblent, soit selon la même espèce, soit selon l'analogie que produit une certaine imitation.

4. Dieu est-il la cause finale de toute chose?

Tout agent agit en vue d'une fin, autrement il ne résulterait de son action pas plus une chose qu'une autre, si ce n'est par hasard. Or, l'agent et le patient, en tant que tels, ont la même fin, mais à des titres différents; car c'est une même et unique chose que l'agent veut communiquer, et que le patient veut recevoir. Il y a bien des êtres qui agissent et pâtissent en même temps; ce sont les agents imparfaits, car il leur convient d'acquérir quelque chose même en agissant. Mais il n'appartient pas au premier agent, qui est pur agent, d'agir pour acquérir une fin; il veut seulement communiquer sa perfection, qui est sa bonté. Et chaque créature entend obtenir sa propre perfection, qui est une ressemblance de la perfection et de la bonté divines. Ainsi donc la bonté divine est la fin de toutes choses.

CHAPITRE 45: LA MANIÈRE DONT LES CHOSES ÉMANENT DU PREMIER PRINCIPE

C'est ce qu'on appelle la création.
1. Qu'est-ce que la création? 2. Dieu peut-il créer quelque chose? 3. La création est-elle un être dans la nature des choses? 4. A quels êtres appartient-il d'être créé? 5. Appartient-il à Dieu de créer? 6. Créer est-il commun à toute la Trinité, ou propre à l'une des Personnes? 7. Y a-t-il un vestige de la Trinité dans les êtres créés? 8. L'oeuvre de la création se mêle-t-elle aux oeuvres de la nature et de la volonté?

1. Qu'est-ce que la création?

Comme on l'a dit plus haut, il ne faut pas considérer seulement l'émanation d'un être particulier à partir d'un agent particulier, mais aussi l'émanation de tout l'être à partir de la cause universelle, qui est Dieu; et c'est cette émanation-là que nous désignons par le mot de création. Or, ce qui procède d'autre chose par mode d'émanation particulière n'est pas présupposé à cette émanation; par exemple, là où un homme est engendré, il n'y avait pas d'homme auparavant, mais l'homme vient de ce qui n'est pas homme, et le blanc de ce qui n'est pas blanc. Ainsi, lorsque l'on considère l'émanation de tout l'être universel à partir du premier principe, il est impossible qu'un être soit présupposé à cette émanation. Or, "rien" signifie "aucun être". Donc, ainsi que la génération d'un homme a pour point de départ ce non-être particulier qu'est le non-homme, de même la création, qui est une émanation de tout l'être, vient de ce non-être qui est le néant.

2. Dieu peut-il créer quelque chose?

Non seulement il n'est pas impossible que Dieu crée quelque chose, mais il est nécessaire d'affirmer que tout a été créé par Dieu, comme on le déduit de ce qui précède. Car, celui qui fait quelque chose à partir de quelque chose d'autre, le fait à partir de ce qui est présupposé à son action, et n'est pas produit par elle. Ainsi l'artisan opère à partir d'éléments naturels, comme le bois et le bronze, qui ne sont pas produits par son action, mais par l'action de la nature. La nature elle-même produit les réalités naturelles quant à leur forme, mais elle présuppose la matière. Donc, si Dieu agissait seulement à partir d'un élément présupposé à son action, cet élément ne serait pas causé par lui. Or, on a montré plus haut que rien ne peut être dans les étants qui ne vienne de Dieu, cause universelle de tout l'être. Il est donc nécessaire de dire que c'est à partir de rien que Dieu produit les choses dans l'être.

3. La création est-elle quelque chose dans la créature?

La création pose quelque chose dans l'être créé mais seulement selon la relation. En effet ce qui est créé ne se fait pas par changement ou mutation. Car ce qui se fait par changement ou mutation se fait à partir d'un terme préexistant; c'est ce qui se passe pour les productions particulières de certains êtres; mais cela ne peut arriver pour la production de tout l'être par la cause universelle de tous les êtres, qui est Dieu. Aussi Dieu, en créant, produit les choses sans changement. Lorsqu'on retire du changement l'action et la passion, il ne reste rien d'autre que la relation, comme on vient de le dire. Aussi faut-il que dans la créature la création ne soit pas autre chose qu'une relation au Créateur, en tant qu'il est le principe de son être; de même que dans la passion, qui existe dans le mouvement, est impliquée une relation au principe du changement.

priorité, en raison de l'objet auquel elle se réfère, et qui est le principe de la créature. Mais cela n'implique pas que l'on dise de la créature qu'elle est en voie d'être créée, aussi longtemps qu'elle existe, car la création implique relation de la créature au Créateur, avec l'idée de nouveauté, ou de commencement.

4. A quels êtres appartient-il d'être créés?

Etre créé, c'est en quelque manière devenir, on vient de le voir. Or, le devenir est ordonné à l'être. Donc, les êtres auxquels il convient proprement de devenir et d'être créés sont ceux auxquels il convient d'être. Et cela convient à proprement parler aux sujets subsistants, qu'ils soient simples, comme les substances séparées, ou qu'ils soient composés, comme les substances matérielles. En effet, l'être convient proprement à ce qui possède l'être et qui subsiste dans son être. Tandis que les formes, les accidents et autres entités semblables sont appelées des étants non pas parce qu'ils existent en eux-mêmes, mais parce qu'ils appartiennent à un autre; ainsi la blancheur est-elle appelée un étant parce que son sujet est blanc. Aussi, selon le Philosophe, on parle de l'accident avec plus de propriété en l'appelant quelque chose de l'être plutôt qu'un être. Ainsi donc, les accidents, les formes, etc., parce qu'ils ne subsistent pas, sont des coexistants plutôt que des êtres, et on doit les dire concréés plutôt que créés. Ce qui est proprement créé, ce sont les choses subsistantes.

5. Appartient-il à Dieu seul de créer?

Il apparaît assez au premier regard, d'après ce qui précède, que créer ne peut être l'action propre que de Dieu seul. Il faut en effet ramener les effets les plus universels aux causes les plus universelles et les plus primordiales. Or, parmi tous les effets, le plus universel est l'être lui-même. Aussi faut-il qu'il soit l'effet propre de la cause première et absolument universelle, qui est Dieu. C'est pourquoi on dit aussi dans le Livre des Causes, que ni une intelligence, ni une âme, malgré sa noblesse, ne donne l'existence, sinon en tant qu'elle opère par l'opération divine. Produire l'être absolument, et non en tant qu'il est celui-ci ou qu'il est tel, cela relève de la raison même de création. Aussi est-il manifeste que la création est l'action propre de Dieu lui-même.

Mais il arrive qu'un être participe de l'action propre d'un autre, non par son pouvoir, mais par manière d'instrument, en tant qu'il agit par le pouvoir de cet autre; ainsi l'air est capable, par le pouvoir du feu, de chauffer et de brûler. Ceci a conduit certains penseurs à estimer que, bien que la création soit l'effet propre de la cause universelle, certaines causes inférieures, en tant qu'elles agissent par la vertu de la cause première, peuvent créer. Et c'est ainsi qu'Avicenne a prétendu que la première substance séparée, créée par Dieu, en crée une autre après elle, puis la substance de l'orbe du ciel, avec son âme; et que la substance de l'orbe du ciel crée ensuite la matière des corps inférieurs. De la même manière, le Maître des Sentences assure que Dieu peut communiquer à la créature la puissance de créer, de telle sorte qu'elle crée par délégation, non de sa propre autorité.

Mais cela est impossible. Car une cause seconde instrumentale ne participe de l'action de la cause supérieure que dans la mesure où, par un effet qui lui est propre, elle agit par manière de disposition pour produire l'effet de l'agent principal. Donc, si elle ne faisait rien selon ce qui lui est propre, il serait inutile de l'employer, et il n'y aurait pas besoin de choisir des instruments déterminés pour produire des actions déterminées. Ainsi nous voyons qu'une hache, en coupant le bois, fait ce qu'elle tient de sa forme propre, et produit la forme d'un banc, qui est l'effet propre de l'agent principal. Or, ce qui est l'effet propre de Dieu qui crée, c'est ce qui est présupposé à tous les autres effets, à savoir l'être pris absolument. Aussi aucun autre être ne peut-il rien opérer par manière de disposition et d'instrument en vue de cet effet, puisque la création ne se fait à partir de rien de présupposé qui pourrait être disposé par l'action de l'agent instrumental. Ainsi donc il est impossible qu'il convienne à aucune créature de créer, ni par sa vertu propre, ni par sa vertu instrumentale, ni à titre ministériel.

Et il est particulièrement absurde de dire qu'un corps puisse créer; car un corps n'agit sinon par contact et motion; aussi son action requiert quelque chose de préexistant à son action, qui puisse être touché ou mû, ce qui est contraire à la notion de création.

6. Créer est-il commun à toute la Trinité, ou propre à l'une des Personnes divines?

Créer, c'est proprement causer ou produire l'être des choses. Puisque tout agent produit un être semblable à lui, le principe de l'action peut se juger à partir de son effet: ainsi le feu engendre le feu. Et c'est pourquoi créer convient à Dieu selon son être, lequel est son essence, commune aux trois Personnes. Aussi créer n'est-il pas propre à l'une des Personnes, mais commun à toute la Trinité.

Cependant, les Personnes divines, selon la raison de leur procession, ont une causalité à l'égard de la création des choses. Comme on l'a montré antérieurement, en traitant de la science et de la volonté de Dieu, Dieu est cause des choses par son intelligence et sa volonté, comme il en est de l'artisan pour les produits de son art. Or l'artisan opère d'après le verbe conçu dans son intelligence, et par l'amour que sa volonté porte à son oeuvre. Aussi Dieu le Père a-t-il produit la créature par son Verbe, qui est le Fils; et par son Amour, qui est l'Esprit Saint. De la sorte, les processions des Personnes sont la raison de la production des créatures, en tant qu'elles incluent les attributs essentiels que sont la science et la volonté.

On peut encore trouver une raison générale de cette attribution selon la façon dont les attributs essentiels sont appropriés aux trois Personnes. Comme on l'a vu précédemment, on approprie au Père la puissance, qui se manifeste surtout dans la création, et c'est pourquoi on attribue au Père d'être le Créateur. Au Fils on approprie la sagesse, par laquelle tout agent intelligent opère, et c'est pourquoi on dit de lui: "par qui tout a été fait". Enfin on approprie la bonté au Saint-Esprit, et c'est à elle qu'il revient de gouverner en conduisant les choses aux fins qui leur sont dues, et de donner la vie, parce que celle-ci consiste en une sorte de mouvement interne et que ce qui donne d'abord le mouvement, c'est la fin et le bien.

7. Y a-t-il un vestige de la Trinité dans les êtres créés?

Tout effet représente de quelque manière sa cause, mais diversement. Parfois l'effet représente seulement la causalité de la cause, mais non sa forme. C'est ainsi que la fumée manifeste le feu, et une telle représentation est appelée vestige; car l'empreinte du pas manifeste le mouvement de quelqu'un qui est passé, sans révéler sa nature. Mais un autre effet représente la cause parce qu'il a une forme semblable à celle de cette cause: le feu engendré représente le feu dont il est issu, et la statue de Mercure représente celui-ci. Une telle représentation est une image.

Or les processions des Personnes divines ont lieu selon les actes de l'intelligence et de la volonté, on l'a vu antérieurement; car le Fils procède comme Verbe de l'intelligence, et l'Esprit Saint comme Amour de la volonté. Donc, dans les créatures douées de raison, qui ont intelligence et volonté, on trouve une image de la Trinité parce qu'on trouve en elles un verbe qui est conçu et un amour qui procède.

Mais en toutes les créatures on trouve une représentation de la Trinité par mode de vestige en ce sens qu'on trouve en elles quelque chose qu'il faut nécessairement rapporter aux Personnes divines comme à leur cause. En effet, toute créature subsiste dans son être, possède une forme qui détermine son espèce et a un ordre à l'égard d'autres êtres. Donc, en tant que substance créée, elle représente sa cause et son principe, et ainsi elle manifeste la personne du Père qui est un principe n'ayant pas de principe. En tant qu'elle a une certaine forme et espèce, elle représente le Verbe, car la forme de l'oeuvre d'art vient de la conception de l'artiste. En tant

qu'ordonné à d'autres, elle représente l'Esprit Saint selon qu'il est Amour, car l'ordre d'un effet à l'égard d'autre chose provient de la volonté du Créateur.
C'est pourquoi S. Augustin dit qu'on trouve un vestige de la Trinité en chaque créature, selon qu'elle est un être doté d'unité, qu'elle est formée par quelque espèce, et qu'elle occupe un certain rang. C'est à cela encore que se ramène cette triade: le nombre, le poids et la mesure, dont parle le livre de la Sagesse (11, 20); car la mesure se rapporte à la substance d'une chose limitée par ses principes, le nombre à l'espèce, le poids à l'ordre. A cela encore se ramène une autre triade proposée par S. Augustin: le mode, l'espèce et l'ordre; et encore cette autre: "Ce qui est constitué, ce qui est distingué, ce qui convient." En effet, une chose est constituée par sa substance, elle est distinguée par sa forme, elle convient à autre chose par son ordre. C'est ainsi qu'on peut unifier facilement ces différentes catégories.

8. L'oeuvre de la création se mêle-t-elle aux oeuvres de la nature et de la volonté?

Ce problème est soulevé à cause de la question philosophique des formes. Certains philosophes ont pensé qu'elles n'avaient pas pour principe l'action de la nature, mais qu'elles existaient auparavant dans la matière, à l'état latent. Mais cette erreur est due à leur ignorance de la matière, parce qu'ils ne savaient pas distinguer entre la puissance et l'acte: parce que les formes préexistent en puissance dans la matière, ils ont pensé qu'elles préexistent comme telles.
D'autres ont pensé que les formes sont données ou causées par un agent séparé, par mode de création. Ainsi la création s'ajouterait à toute opération de la nature. Mais cette erreur est due a leur ignorance de la forme. Car ils n'ont pas pris garde que la forme naturelle d'un corps n'est pas une réalité subsistante: elle est ce par quoi quelque chose est. Aussi, puisque être fait, être
créé ne convient à proprement parler qu'à un être subsistant, comme on l'a dit précédemment, les formes ne sont ni faites ni créées, mais il leur revient d'être concréées. Ce qui est fait, à proprement parler, par l'action de la nature, c'est l'être composé, fait à partir de la matière. Aussi, dans les oeuvres de la nature, la création ne s'immisce pas, mais elle est présupposée à l'opération de la nature.

CHAPITRE 46: LE COMMENCEMENT DE LA DURÉE DES CRÉATURES

Logiquement, nous devons considérer maintenant le commencement de la durée des créatures.
1. Les créatures ont-elles toujours existé? 2. Est-ce un article de foi qu'elles aient eu un commencement? 3. En quel sens dit-on: "Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre?"

1. Les créatures ont-elles toujours existé?

Donc, puisqu'il est éternel, le monde aussi existe depuis toujours.
Rien, en dehors de Dieu, n'a existé de toute éternité. Et il n'est pas impossible de l'établir. On a montré précédemment que la volonté de Dieu est la cause des choses. Donc un être n'est nécessaire que s'il est nécessaire que Dieu le veuille, puisque la nécessité de l'effet dépend de la nécessité de la cause, dit Aristote. Or, on a montré précédemment que, à parler absolument, il n'est pas nécessaire que Dieu veuille autre chose que lui-même. Il n'est donc pas nécessaire que Dieu veuille que le monde ait toujours existé. Mais le monde n'existe que dans la mesure où Dieu le veut, puisque l'existence du monde dépend de la volonté de Dieu comme de sa

cause. Il n'est donc pas nécessaire que le monde ait toujours existé et on ne peut pas le prouver de manière démonstrative.
Les raisons qu'en donne Aristote ne sont pas de véritables démonstrations. Ce sont des arguments pour réfuter les raisonnements de philosophes anciens, qui affirmaient que le monde a commencé en employant des procédés emplis de contradictions. Cela se manifeste de trois façons. Parce qu'il présente pour commencer des opinions comme celles d'Anaxagore, d'Empédocle et de Platon, pour les contredire. Ensuite parce que, chaque fois qu'il traite ce sujet, il invoque le témoignage des anciens, ce qui n'est pas à proprement parler une démonstration, mais l'établissement d'une présomption. Enfin parce qu'il dit expressément qu'il y a des questions dialectiques pour lesquelles nous n'avons pas de solution rationnelle, comme celle de savoir si le monde est éternel.
mobiles éternels, sans admettre un mouvement éternel; on voit cette opinion chez Anaxagore et chez Empédocle. Nous estimons, nous, que, depuis que les mobiles ont commencé d'exister, le mouvement n'a jamais cessé.
Et de même l'agent particulier présuppose le temps, comme il présuppose la matière. Aussi, logiquement, considère-t-on en lui qu'il agit dans le temps postérieur, et non dans le temps antérieur, selon la représentation du temps avec un avant et un après. Mais quand il s'agit de l'agent universel, qui produit la chose et le temps, il n'y a pas à considérer qu'il agisse maintenant et non avant, selon la représentation du temps qui passe, comme si le temps était présupposé à son action. Nous devons considérer qu'il a donné à son oeuvre autant de temps qu'il a voulu, comme il lui a semblé bon pour manifester sa puissance. En effet, le monde nous fait mieux connaître la puissance divine du Créateur, s'il n'a pas toujours existé, plutôt que s'il avait été éternel; car il est manifeste que ce qui n'a pas toujours existé a une cause, tandis que cela n'est pas aussi évident avec ce qui a toujours existé.

2. Est-ce un article de foi que le monde ait commencé?

La foi seule établit que le monde n'a pas toujours existé, et l'on ne peut en fournir de preuve par manière de démonstration, comme nous l'avons déjà dit pour le mystère de la Trinité '. La raison en est que l'on ne peut établir que le monde a commencé en raisonnant à partir du monde lui-même, car le principe de la démonstration est la "quiddité" (ce qu'est une chose). Or en considérant un être selon son espèce on l'abstrait du temps et de l'espace; c'est pourquoi l'on dit des universaux qu'ils sont partout et toujours. On ne peut donc pas démontrer que l'homme, le ciel ou la pierre n'ont pas toujours existé. On ne le peut pas davantage à partir de la cause agente qui agit par volonté. En effet, la raison ne peut connaître de la volonté de Dieu que ce qu'il est absolument nécessaire que Dieu veuille; mais ce n'est pas le cas de ce qu'il veut au sujet des créatures, comme on l'a dit précédemment.
Cependant la volonté divine peut se manifester à l'homme par la révélation, fondement de notre foi. Aussi, que le monde ait commencé, est objet de foi, non de démonstration ou de savoir. Cette observation est utile pour éviter qu'en prétendant démontrer ce qui est de foi par des arguments non rigoureux, on ne donne l'occasion aux incroyants de se moquer, en leur faisant supposer que c'est pour des raisons de ce genre que nous croyons ce qui est de foi.

3. En quel sens dit-on: "Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre"?

Ces paroles de la Genèse ont reçu une triple explication pour exclure une triple erreur.
Certains ont admis que le temps a toujours existé, et que le temps n'a pas de commencement. Pour réfuter cette erreur on interprète le mot "commencement": c'est-à-dire du temps.

Mais d'autres ont prétendu qu'il y a deux principes de la création, l'un pour le bien, et l'autre pour le mal. Pour exclure cette erreur on explique "au commencement" au sens de "dans le Principe", c'est-à-dire dans le Fils. En effet, de même qu'on approprie le principe d'efficience au Père, à cause de sa puissance, on attribue le principe d'exemplarité au Fils, à cause de la sagesse. De sorte que, comme il est dit dans le Psaume (104, 24): "Tu as fait toutes tes oeuvres avec sagesse", ainsi comprendon que Dieu a tout fait "dans le Principe", c'est-à-dire dans le Fils, selon l'Apôtre (Col 1, 16): "C'est en lui (le Fils) qu'ont été créées toutes choses."
D'autres ont dit que Dieu a créé les êtres corporels par l'intermédiaire de créatures spirituelles. Et pour exclure cette erreur, on interprète: "Au commencement", soit avant toutes choses, "Dieu créa le ciel et la terre." On admet en effet que quatre choses ont été créées ensemble: le ciel empyrée, la matière corporelle (désignée par le mot "terre"), le temps, et la nature angélique.
Après la production des êtres, il faut traiter de leur distinction. Cette considération sera triple. Car nous aurons à étudier: 1° La distinction des choses dans leur ensemble (Q. 47); 2° la distinction du bien et du mal (Q. 48-49); 3° la distinction entre créature spirituelle et créature corporelle (Q. 50).

CHAPITRE 47: CONSIDÉRATION GÉNÉRALE SUR LA DIFFÉRENCE ENTRE LES ÊTRES

1. La multitude même des choses, c'est-à-dire leur distinction. 2. Leur inégalité. 3. L'unité du monde.

1. La multitude des choses et leur distinction

Les philosophes ont expliqué de diverses manières la distinction des choses. Les uns l'ont attribuée à la matière toute seule, ou bien associée à l'agent. Démocrite et tous les anciens philosophes de la nature n'admettaient que la cause matérielle. D'après eux la différence entre les choses résultait du hasard, selon le mouvement de la matière. Anaxagore expliquait à la fois par la matière et par l'agent la distinction entre les choses et leur multitude; il imaginait une intelligence qui aurait différencié les choses en les extrayant de ce qui était mélangé dans la matière. Mais cette théorie ne peut tenir, pour deux raisons. Premièrement, nous avons montré que la matière elle-même a été créée par Dieu, et par conséquent, si quelque différence entre les choses provient de la matière, elle doit être rapportée à une cause plus haute. Ensuite, la matière est ordonnée à la forme, et non inversement. Et comme la différence entre les êtres vient de leur forme spécifique, leur différence ne vient pas de leur matière, mais plutôt, à l'inverse, de ce que la différenciation a été créée dans la matière, afin qu'elle soit adaptée à des formes diverses.
D'autres ont attribué la distinction des choses aux agents seconds. Ainsi Avicenne dit que Dieu, "en se connaissant lui-même, a produit la première intelligence: en elle, parce qu'elle n'est pas son être, commence la composition de puissance et d'acte", comme on le verra plus loin. Cette première intelligence, en tant qu'elle connaît la Cause première, produit la seconde intelligence; en tant qu'elle se connaît elle-même selon qu'elle est en puissance, elle produit le corps du ciel, qu'elle meut: en tant qu'elle se connaît elle-même selon qu'elle est en acte, elle produit l'âme du ciel.
Mais cette théorie ne peut tenir pour deux motifs. Tout d'abord, puisque, nous l'avons montré, Dieu seul peut créer, ce qui ne peut être causé que par voie de création ne peut être produit que par Dieu. C'est le cas de tous les êtres non soumis à la génération et à la corruption. En outre, dans cette hypothèse, l'universalité des êtres ne proviendrait pas de l'intention du premier Agent, mais de la rencontre de plusieurs causes agentes, et c'est ce que nous disons

provenir du hasard. Il s'ensuivrait donc que la perfection de l'univers, qui consiste dans la diversité des êtres, serait le fruit du hasard, ce qui est impossible.
Aussi faut-il dire que la distinction entre les choses ainsi que leur multiplicité proviennent de l'intention du premier agent, qui est Dieu. En effet, Dieu produit les choses dans l'être pour communiquer sa bonté aux créatures, bonté qu'elles doivent représenter. Et parce qu'une seule créature ne saurait suffire à la représenter comme il convient, il a produit des créatures multiples et diverses, afin que ce qui manque à l'une pour représenter la bonté divine soit suppléé par une autre. Ainsi la bonté qui est en Dieu sous le mode de la simplicité et de l'uniformité est-elle sous le mode de la multiplicité et de la division dans les créatures.
Par conséquent l'univers entier participe de la bonté divine et la représente plus parfaitement que toute créature quelle qu'elle soit. Et c'est parce que la distinction entre les créatures a pour cause la sagesse divine, que Moïse l'attribue au Verbe de Dieu, dessein de sa sagesse. Aussi lit-on au livre de la Genèse (1, 3): "Dieu dit: Que la lumière soit. Et il sépara la lumière des ténèbres."

2. L'inégalité des choses

Origène, voulant écarter la théorie de ceux qui expliquaient la distinction entre les choses par l'antagonisme des principes du bien et du mal, établit qu'au commencement Dieu a créé tous les êtres égaux. Selon lui, Dieu ne créa d'abord que les créatures raisonnables, et les fit toutes égales. L'inégalité survint entre elles par le fait du libre arbitre, les unes se tournant plus ou moins vers Dieu, les autres s'en détournant plus ou moins. Les créatures raisonnables qui se tournèrent librement vers Dieu furent élevées aux divers ordres angéliques, suivant la mesure de leurs mérites. Celles qui se détournèrent de Dieu furent enchaînées à des corps divers, à la mesure de leur faute. Telle est la cause qu'il attribue à la création des corps et à leur diversité.
Mais dans ce système, la diversité des créatures corporelles n'aurait pas été créée pour que Dieu communique sa bonté aux créatures, mais pour punir le péché. Or cela contredit ces paroles de la Genèse (1, 31): "Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes." D'ailleurs, dit S. Augustin, "qu'y a-t-il de plus insensé que d'assigner pour cause à ce soleil qui brille, unique, dans un unique univers, non le désir de l'architecte divin d'orner la beauté ou de pourvoir au salut des choses corporelles, mais la volonté de punir une âme, parce qu'elle a commis telle faute? De sorte que si cent âmes avaient péché de la même manière, notre monde aurait cent soleils".
Aussi faut-il dire que la sagesse de Dieu, qui est cause de la distinction entre les êtres, est aussi cause de leur inégalité. Et en voici la raison. La distinction entre les êtres est double, l'une formelle, parce qu'ils sont spécifiquement différents; l'autre matérielle, parce qu'ils ne diffèrent que numériquement. Or, la matière étant ordonnée à la forme, la distinction matérielle est ordonnée à la distinction formelle. Aussi voyonsnous que dans les choses incorruptibles, il n'y a qu'un seul individu par espèce, car un seul suffit à conserver l'espèce. Dans celles qui sont soumises à la génération et à la corruption, il y a beaucoup d'individus d'une seule espèce, pour la conservation de celle-ci. D'où l'on voit que la différence formelle a plus d'importance que la différence matérielle. Or la distinction formelle implique toujours l'inégalité; car, ainsi que l'explique Aristote dans sa Métaphysique, il en est des formes comme des nombres, dont l'espèce varie par addition ou soustraction de l'unité. C'est pourquoi, dans les choses naturelles, les espèces semblent être ordonnées par degrés, les corps mixtes sont plus parfaits que les éléments simples, les plantes que les minéraux, les animaux que les plantes, les hommes que les autres animaux. Et dans chacun de ces ordres de créatures une espèce est plus parfaite que les autres. Donc, de même que la sagesse divine est cause de la distinction entre les choses, pour la perfection de l'univers, ainsi est-elle cause de leur

inégalité. Car l'univers ne serait point parfait si l'on ne trouvait dans les êtres qu'un seul degré de bonté.

3. L'unité du monde

L'ordre même qui règne dans les choses, telles que Dieu les a faites, manifeste l'unité du monde. Ce monde, en effet, est un d'une unité d'ordre, selon que certains êtres sont ordonnés à d'autres. Or tous les êtres qui viennent de Dieu sont ordonnés entre eux et à Dieu, ainsi qu'on l'a montré. Il est donc nécessaire que tous les êtres appartiennent à un seul monde. C'est pourquoi ceux-là seuls ont pu admettre une pluralité des mondes, qui n'assignaient pas pour cause à ce mondeci une sagesse ordonnatrice, mais le hasard. Ainsi Démocrite disait que la rencontre des atomes a produit non seulement ce monde, mais une infinité d'autres.

Il faut maintenant étudier la distinction des choses en particulier, et tout d'abord la distinction entre le bien et le mal. Ensuite, la distinction entre créature spirituelle et créature corporelle (Q. 50). Touchant le premier point, nous avons à nous interroger sur le mal (Q. 48) et la cause du mal (Q. 49).

CHAPITRE 48: LE MAL

1. Le mal est-il une nature? 2. Le mal se trouve-t-il dans les choses? 3. Le bien est-il le sujet du mal? 4. Le mal détruit-il totalement le bien? 5. La division du mal par la peine et la faute. 6. La raison de mal se réalise-t-elle davantage dans la peine, ou dans la faute?

1. Le mal est-il une nature?

Dans une opposition, un terme est connu par l'autre, comme les ténèbres par la lumière. Pour savoir ce que c'est que le mal, il faut donc utiliser la notion de bien. Or, nous avons établi plus haute que le bien est tout ce qui est désirable. Ainsi, du fait que toute nature désire son être et sa perfection, il résulte que l'être et la perfection de toute nature a raison de bien. Il est donc impossible que le mal signifie un certain être, ou une certaine nature de forme. Le terme de mal désigne donc une certaine absence de bien. Voilà pourquoi l'on dit du mal qu'il n'est "ni un existant, ni un bien"; car l'être, comme tel, étant un bien, on ne peut nier l'un sans l'autre.

2. Le mal se trouve-t-il dans les choses?

Comme nous l'avons dit à l'article précédent, la perfection de l'univers requiert qu'il y ait inégalité entre les créatures, afin que tous les degrés de bonté s'y trouvent réalisés. Or, un premier degré de bonté, c'est qu'un être soit tellement bon qu'il ne puisse jamais défaillir. Un autre, c'est qu'il soit bon, mais puisse faillir au bien. Et ces degrés se rencontrent aussi dans l'être lui-même; car il y a certaines choses qui ne peuvent perdre l'être, comme les réalités incorporelles; et d'autres peuvent le perdre, comme les réalités corporelles. Donc, de même que la perfection de l'univers requiert qu'il n'y ait pas seulement des réalités incorporelles, mais aussi des réalités corporelles; de même la perfection de l'univers exige que certains êtres puissent défaillir à l'égard du bien; d'où il suit que parfois ils défaillent. Or, la nature du mal consiste précisément en ce qu'un être défaille à l'égard du bien. D'où il est évident que, dans les choses, le mal se rencontre au même titre que la corruption, car la corruption elle-même est une sorte de mal.

3. Le bien est-il le sujet du mal?

Nous l'avons dit, le mal implique l'absence de bien. Mais toute absence de bien ne s'appelle pas un mal. L'absence de bien peut en effet être prise soit comme négation pure, soit comme privation. Et l'absence de bien prise par manière de négation n'a pas raison de mal, sans quoi les choses qui n'existent d'aucune manière seraient des maux, et toute chose serait mauvaise du seul fait qu'elle n'a pas le bien d'une autre. Ainsi l'homme serait mauvais pour n'avoir pas l'agilité de la chèvre ou la force du lion. C'est lorsqu'elle est une privation que l'absence est appelée un mal: telle la privation de la vue, qu'on nomme cécité. Or, c'est un seul et même être, qui est sujet de la privation et de la forme, à savoir l'être en puissance; qu'il s'agisse de l'être en puissance absolument, comme la matière première, sujet de la forme substantielle et de la privation opposée; ou qu'il s'agisse d'un être en puissance sous un certain rapport et en acte par lui-même, comme un corps translucide qui est le sujet des ténèbres et de la lumière. Mais il est évident que la forme par laquelle quelque chose est en acte constitue une certaine perfection, un certain bien; et ainsi tout être en acte est un certain bien. De même, tout être en puissance est comme tel un certain bien, selon qu'il a un ordre au bien; de même qu'il est un être en puissance, il est un bien en puissance. Cela démontre que le sujet du mal est le bien.

4. Le mal détruit-il totalement le bien?

Le mal ne peut détruire complètement le bien. Pour s'en convaincre, il faut observer qu'il y a trois sortes de bien. La première est totalement détruite par le mal; c'est le bien opposé au mal: ainsi la lumière est totalement détruite par les ténèbres, et la vue par la cécité. La deuxième n'est ni totalement détruite par le mal, ni même affaiblie par lui: ainsi, du fait des ténèbres, rien de la substance de l'air n'est diminué. Enfin, la troisième sorte de bien est diminuée par le mal, sans être complètement détruite: c'est l'aptitude du sujet à son acte.

Or, cette diminution du bien ne doit pas se comprendre par manière de soustraction, comme pour les quantités, mais par affaiblissement ou déclin, comme dans les qualités et les formes. Cette baisse de capacité s'explique par le processus inverse de son développement. La capacité se développe par les dispositions qui préparent la matière à l'acte: plus elles sont multipliées dans le sujet, plus celui-ci est habilité à recevoir la perfection et la forme. En sens inverse, la capacité diminue par les dispositions contraires: plus elles sont nombreuses dans la matière, et intenses, plus elles atténuent la disposition à l'acte.

Donc, si les dispositions contraires ne peuvent se multiplier et s'intensifier indéfiniment, mais seulement jusqu'à un certain point, l'aptitude susdite ne sera pas non plus diminuée ou affaiblie à l'infini, et c'est ce que l'on voit dans les qualités actives et passives des éléments. En effet, le froid et l'humidité, qui diminuent ou affaiblissent l'aptitude du combustible à s'enflammer, ne peuvent s'accroître indéfiniment. Si au contraire les dispositions adverses peuvent être indéfiniment multipliées, l'aptitude en question peut être elle-même indéfiniment diminuée ou affaiblie; mais elle ne serait jamais totalement détruite; car elle demeure dans sa racine, qui est la substance du sujet. De même, si l'on interposait indéfiniment des corps opaques entre le soleil et l'air, celui-ci verra indéfiniment diminuer sa capacité de recevoir la lumière; mais il ne la perdrait nullement, puisqu'il est translucide par nature. De même on pourrait ajouter indéfiniment péchés sur péchés, et ainsi affaiblir de plus en plus l'aptitude de l'âme à la grâce; car les péchés sont comme des obstacles interposés entre nous et Dieu, selon la parole d'Isaïe (59, 2): "Nos iniquités ont mis une séparation entre nous et Dieu." Cependant, ils ne détruisent pas totalement cette aptitude, car elle tient à la nature de l'âme.

5. La division du mal par la peine et la faute

Nous l'avons dit, le mal n'est que la privation du bien, et le bien consiste principalement et par lui-même dans une perfection et un acte. Or l'acte se prend en deux sens: comme acte premier ou comme acte second. L'acte premier est la forme et l'intégrité de la chose même; l'acte second est l'opération. En conséquence, le mal se réalise de deux manières. Il peut consister dans la destruction de la forme ou de quelque élément requis pour l'intégrité de la chose; c'est ainsi que la cécité ou la perte d'un membre est un mal. Il peut consister encore dans la soustraction de l'action qui lui est due, que cette action ait disparu, ou qu'elle manque des éléments et de la fin qu'elle exige.

Mais puisque le bien, comme tel, est objet de volonté, le mal, privation du bien, se trouve à un titre spécial dans les créatures raisonnables, douées de volonté. Aussi le mal qui est une privation de forme ou d'intégrité aura pour elles raison de peine, d'autant plus que toutes choses sont soumises à la providence et à la justice divines, ainsi qu'on l'a montré. Car la nature de la peine, c'est d'être contraire à la volonté Quant au mal qui consiste en la soustraction de l'action obligée, en matière volontaire, il a raison de faute. Car on impute à faute ce qui s'écarte de l'action parfaite dont l'agent est le maître par sa volonté. Donc tout mal, considéré dans le domaine du volontaire, est une peine ou une faute.

A l'argument en sens contraire, on doit répondre qu'il est essentiel à la peine de nuire à l'agent en lui-même; mais qu'il est essentiel à la faute de nuire à l'agent dans son action. De la sorte, la peine et la faute sont comprises l'une et l'autre dans le mal, en tant qu'il a raison de nuisance.

6. La raison de mal se réalise-t-elle davantage dans la peine, ou dans la faute?

La faute réalise la raison de mal plus que la peine, et non seulement que la peine sensible, qui consiste dans la privation des biens corporels façon de comprendre la peine qui est le fait du grand nombre; mais aussi en comprenant la peine dans toute son étendue, en y englobant ces peines que sont la privation de la grâce et de la gloire. Cela se prouve de deux manières.

CHAPITRE 49: LA CAUSE DU MAL

1. Le bien peut-il être cause du mal? 2. Le souverain bien, qui est Dieu, est-il cause du mal? 3. Y a-t-il un souverain mal, qui soit la cause première de tous les maux?

1. Le bien peut-il être cause du mal?

D'une façon ou d'une autre, on est obligé de dire que le mal a une cause. Le mal, en effet, est le défaut d'un bien qu'un être est naturellement apte à avoir, et doit avoir. Or, un être ne peut être privé de la disposition due à la nature que si une cause lui soustrait cette disposition. Un corps lourd ne s'élève que si quelqu'un le lance; un agent ne manque son action qu'en raison d'un obstacle. Mais être cause ne peut être que le fait d'un bien; car rien ne peut être cause sinon en tant qu'il est de l'être, et tout être, en tant que tel, est un bien. Du reste, si nous considérons la nature particulière des causalités, nous voyons que l'agent, la forme et la fin impliquent chacun une certaine perfection qui se rattache à la raison de bien. La matière elle-même, en tant qu'elle est en puissance au bien, a raison de bien.

Ce qui précède prouve que le bien est cause du mal à la manière d'une cause matérielle, car on a montré ' que le bien est le sujet du mal. Quant à la cause formelle, le mal n'en a pas, car il est plutôt une privation de forme. Il en est de même de la cause finale; car le mal, loin d'avoir une

fin, est bien plutôt la privation de l'ordination à la fin requise; car ce n'est pas seulement la fin qui a raison de bien, mais aussi l'utile, qui est ordonné à la fin. Si le mal a une cause efficiente, c'est une cause qui ne le produit pas directement, mais par accident.
Pour en avoir la preuve, il faut savoir que le mal n'est pas produit de la même manière dans l'action et dans l'effet. Dans l'action, le mal est causé par le défaut de l'un des principes de l'action, soit du côté de l'agent principal, soit du côté de l'agent instrumental. Ainsi, un défaut de motricité chez le vivant peut provenir ou d'une faiblesse de l'organisme, comme chez l'enfant, ou du mauvais état des membres qui en sont les instruments, comme chez les boiteux. Dans une chose, au contraire, le mal a pour cause parfois la puissance de l'agent (non pas toutefois dans l'effet propre de cet agent), et parfois le défaut de l'agent ou de la matière. Le mal est produit par la puissance ou la perfection de l'agent, quand, à la forme voulue par cet agent, est liée comme une conséquence nécessaire la privation d'une autre forme. Ainsi la combustion impliquetelle la destruction de l'air ou de l'eau, de sorte que, plus le feu est puissant et actif, plus il imprime énergiquement sa forme, et plus il détruit avec énergie ce qui lui est contraire. Le mal et la destruction de l'air ou de l'eau provient de la perfection du feu. Mais cela est produit par accident; car le feu ne tend pas à expulser la forme de l'eau, il tend à introduire sa propre forme; seulement, en faisant ceci, il cause cela par accident. Mais s'il y a un défaut dans l'effet propre du feu, c'est-à-dire s'il ne réussit pas à chauffer, cela provient d'un défaut de l'action même, défaut qui est dû à un manque dans le principe d'action, comme on l'a dit; ou bien cela tient à une mauvaise disposition de la matière, qui ne reçoit pas l'action du feu. Or ce fait même d'être déficient, est accidentel au bien, auquel il convient par soi d'agir. Cela prouve de toute manière que le mal n'a de cause que par accident. Et c'est ainsi que le bien est cause du mal.

2. Le souverain bien, qui est Dieu, est-il cause du mal?

D'après ce que nous avons dit, le mal qui vient d'une déficience dans l'action a toujours pour cause le défaut de l'agent. Or, en Dieu, il n'y a aucun défaut, mais une perfection souveraine, comme nous l'avons montré. Par conséquent, Dieu n'est pas responsable du mal de l'action qui est causé par une déficience de l'agent.
En revanche, le mal qui consiste dans la destruction de certaines choses se ramène à Dieu comme à sa cause, et cela se voit clairement dans le domaine de la nature comme dans celui de la volonté. Nous l'avons dit en effet: un agent qui, par son pouvoir, produit une certaine forme d'où résulte une corruption et un manque, cause, par son pouvoir, cette corruption et ce manque. Or, il est évident que la forme que Dieu se propose principalement dans les choses créées, c'est le bien de l'univers. Et l'ordre de l'univers requiert, comme nous l'avons dit, que certains êtres puissent défaillir et parfois défaillent. De telle sorte que Dieu, en causant le bien de l'ordre universel, cause aussi, par voie de conséquence et pour ainsi dire par accident, la corruption de certains êtres, conformément à ces paroles de l'Écriture (1 S 2, 6): "C'est le Seigneur qui fait mourir et qui fait vivre." S'il est dit au livre de la Sagesse (1, 12): "Dieu n'a pas fait la mort", cela s'entend d'une mort qui serait voulue pour elle-même. A l'ordre de l'univers se ramène également l'ordre de la justice, d'après lequel un châtiment doit être infligé aux pécheurs. On peut donc dire que Dieu est l'auteur de ce mal qu'est la peine, mais non du mal qu'est la faute, pour la raison qu'on vient de dire.

3. Y a-t-il un souverain mal, qui soit la cause première de tous les maux?

Il est évident d'après ce qui précède qu'il n'y a pas de premier principe des maux, comme il y a un premier principe des biens.

Ceux qui ont admis deux premiers principes, l'un bon et l'autre mauvais, sont tombés dans cette erreur pour la même raison qui fit avancer aux philosophes anciens d'autres erreurs également étranges. Au lieu de s'élever à la cause universelle de tout l'être, ils se sont arrêtés aux causes particulières d'effets particuliers. C'est pourquoi, quand ils ont observé que certains êtres nuisent à d'autres en vertu de leur nature, ils en ont conclu que cette nature était mauvaise, comme si l'on disait que le feu est mauvais par nature parce qu'il a brûlé la maison d'un pauvre Mais on ne doit pas juger de la bonté d'une chose d'après le rapport qu'elle a avec un être particulier; on doit considérer cette nature en elle-même, et par rapport à l'univers entier, dans lequel tout être tient son rang avec un ordre admirable, nous l'avons vu.

De même, ceux qui trouvaient à deux effets antagonistes particuliers des causes particulières également antagonistes, ne surent pas ramener ces causes particulières à une cause universelle commune, et ils conclurent que les principes premiers étaient eux-mêmes antagonistes. Mais étant donné que tous les contraires se rejoignent dans un même genre, il est nécessaire de reconnaître, au-dessus des causes particulières qui s'opposent, une cause unique commune. Ainsi, au-dessus des qualités contraires des éléments, on trouve la vertu active du corps céleste. De même, au-dessus de tout ce qui est d'une manière quelconque, se trouve un unique premier principe d'être, ainsi que nous l'avons fait voir.

Après avoir traité de la création en général, il faut étudier, en les distinguant l'une de l'autre, la créature corporelle et la créature spirituelle. A ce sujet on considérera: 1. La créature purement spirituelle que la Sainte Écriture appelle ange (Q. 50-64). 2. La créature purement corporelle (Q. 65-74). 3. La créature composée de corporel et de spirituel, qu'est l'homme (Q. 75-102).

Au sujet de ces anges, nous étudierons successivement leur nature (Q. 50-53), leur intelligence (Q. 54-58), leur volonté (Q. 59-60) et leur création (Q. 61-64).

La nature des anges doit être envisagée d'abord en elle-même (Q. 50), puis dans ses rapports avec les êtres corporels (Q. 51-53).

CHAPITRE 50: LA NATURE DES ANGES

1. Existe-t-il une créature totalement spirituelle et absolument incorporelle? 2. A supposer que l'ange soit tel, est-il composé de matière et de forme? 3. Le nombre des anges. 4. La distinction des anges entre eux. 5. Leur immortalité ou incorruptibilité.

1. Existe-t-il une créature totalement spirituelle et absolument incorporelle?

Il est nécessaire d'admettre l'existence de créatures incorporelles. En effet, le but principal de Dieu dans la création est le bien, qui n'est autre que l'assimilation à Dieu. Or, un effet n'est parfaitement assimilé à sa cause que s'il l'imite en cela même qui, dans la cause, est son principe; ainsi le chaud produit le chaud. Dieu produit la créature par son intelligence et sa volonté, nous l'avons expliqué plus haut.La perfection de l'univers exige donc qu'il existe des créatures intellectuelles. Et l'acte d'intellection ne pouvant être l'acte d'un corps ni d'une vertu corporelle, car tout corps est déterminé dans le temps et dans l'espace, nous devons nécessairement affirmer que la perfection de l'univers requiert l'existence de créatures incorporelles. Les philosophes anciens, qui ignoraient la nature de l'intelligence et ne la distinguaient pas du sens, estimaient que rien n'existe en dehors de ce qui peut être saisi par les sens et l'imagination. Et comme l'imagination n'atteint pas le corporel, ils pensaient, au

dire d'Aristote, que rien n'existe en dehors du corporel. L'erreur des sadducéens, qui niaient l'existence de l'esprit (Ac 23, 8), provenait des mêmes principes. Mais la supériorité de l'intelligence sur les sens fait raisonnablement conclure à l'existence d'êtres incorporels que l'intelligence seule peut appréhender.

2. L'ange est-il composé de matière et de forme?

Certains pensent que les anges sont composés de matière et de forme. Avicebron s'est efforcé de prouver cette opinion dans son livre la Source de la vie. Il part de ce principe que tout ce que l'intelligence distingue doit être également distinct dans la réalité. Or l'intelligence appréhende séparément dans la substance incorporelle ce qui la distingue de la substance corporelle, et ce par quoi elle lui est semblable. Il prétend en conclure que ce qui distingue la substance incorporelle de la substance corporelle, est pour elle comme une forme, et que le sujet de cette forme distinctive, en tant que réalité commune, tient lieu de matière. Et pour cette raison il pose l'existence d'une seule et même matière universelle pour les êtres spirituels et pour les êtres corporels; cela veut dire que la forme de la substance incorporelle s'imprime dans la matière des êtres spirituels comme la forme de la quantité s'imprime dans la matière des êtres corporels.
Mais on voit immédiatement qu'il ne peut y avoir une seule et même matière pour les êtres corporels et les êtres spirituels. En effet, une forme spirituelle et une forme corporelle ne peuvent être reçues dans la même partie de matière, car alors une seule et même chose serait à la fois corporelle et spirituelle. Il faut donc que la forme corporelle soit reçue dans une partie de la matière, et la forme spirituelle dans une autre. Or on ne peut concevoir que la matière soit divisée en parties sans présupposer en elle la quantité; si celle-ci est écartée, dit Aristote, la substance demeure indivisible. Si bien que, dans cette hypothèse, la matière des êtres spirituels devrait être sujette à la quantité; ce qui est impossible. Il ne peut donc y avoir une seule et même matière pour les êtres corporels et les êtres spirituels.
Qui plus est, si l'on considère la substance intellectuelle en elle-même, elle ne peut avoir aucune matière, quelle qu'elle soit. L'opération d'un être est en effet conforme au mode de sa substance. Or, l'acte d'intellection est une opération absolument immatérielle; il suffit pour le comprendre de se rappeler quel est son objet, puisque c'est l'objet qui donne à un acte son espèce et sa nature. Une chose ne tombe sous l'acte d'intelligence que dans la mesure où elle est dégagée de la matière, car les formes qui sont dans la matière sont des formes individuelles, et l'intelligence ne les appréhende pas en tant que telles. Toute substance intellectuelle est donc absolument immatérielle.
D'autre part, il n'est nullement nécessaire que tout ce que l'intelligence distingue soit aussi distinct dans la réalité, car l'intelligence appréhende les choses non pas selon leur mode propre, mais selon son mode à elle. Si bien que les choses matérielles, qui sont inférieures à notre intelligence, sont dans notre intelligence d'une manière plus simple qu'elles ne sont en elles-mêmes. Au contraire, les substances angéliques lui étant supérieures, notre intelligence ne peut les appréhender selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais à sa manière, c'est-à-dire à la manière dont elle saisit les choses composées. C'est ainsi également qu'elle appréhende Dieu.

3. Quel est le nombre des anges?

La question qui nous occupe a été résolue de différentes façons.

Pour Platon, les substances séparées sont les espèces des choses sensibles en sorte que, d'après lui, il faudrait dire que la nature humaine comme telle est séparée. A s'en tenir à cette opinion, il y a autant de substances séparées que d'espèces sensibles.
Aristote réprouve cette position parce que la matière fait partie de l'essence des espèces sensibles. Les substances séparées ne peuvent donc pas être les exemplaires de ces espèces sensibles; au contraire elles ont des natures plus élevées. Et cependant, Aristote pense que ces natures plus parfaites sont en relation avec ces choses sensibles, en tant qu'elles en sont les moteurs et les causes finales; ce qui l'a conduit à fixer pour les substances séparées un nombre égal à celui des premiers mouvements.
Mais, comme cela semblait contraire aux enseignements de la Sainte Écriture, le juif Rabbi Moïse voulut concilier Aristote et l'Écriture. Aussi écritil dans son Guide des Égarés que si par ange, on désigne les substances immatérielles, ils sont aussi nombreux que les mouvements des corps célestes, suivant l'opinion d'Aristote. Mais pour sauvegarder l'Écriture, il ajoute que celle-ci appelle également anges les hommes qui annoncent les choses divines, et les forces des êtres naturels qui manifestent la toute-puissance de Dieu. Mais ce n'est pas l'usage des Écritures d'appeler anges les forces des êtres irrationnels.
Il faut donc dire que la multitude des anges, même en tant qu'ils sont des substances immatérielles, surpasse de beaucoup toute multitude matérielle. C'est ce que dit Denys: "Les armées bienheureuses des esprits célestes sont nombreuses, dépassant la limite faible et restreinte de nos nombres matériels." En effet, Dieu ayant dans la création comme but principal la perfection de l'univers, plus des êtres sont parfaits, plus Dieu les a créés en abondance. Car, de même que dans le monde des corps, la surabondance se prend de la grandeur, dans les êtres incorporels elle se prend de la multitude. Or les corps incorruptibles, qui sont les plus parfaits parmi les corps, dépassent en grandeur, presque sans comparaison, les corps corruptibles; car toute la sphère où se trouvent l'action et la passion est peu de chose en regard des corps célestes. Il est donc raisonnable d'affirmer que la multitude des substances immatérielles dépasse tellement celle des substances matérielles qu'il est presque impossible de les comparer.

4. La distinction des anges entre eux

Pour certains, toutes les substances spirituelles, y compris les âmes, sont de la même espèce. Pour d'autres, les anges sont bien de la même espèce, mais non pas les âmes. Pour d'autres enfin, seuls les anges d'une même hiérarchie, ou d'un même ordre, rentrent dans la même espèce. Tout cela est impossible. Les choses qui, ayant la même espèce, diffèrent numériquement, sont semblables formellement mais se distinguent matériellement. Or les anges, on l'a dit, ne sont pas composés de matière et de forme; il ne peut donc y avoir deux anges de la même espèce. De même, si la blancheur ou l'humanité étaient séparées de la matière, on ne pourrait dire qu'il y en a plusieurs, puisqu'elles ne sont multipliées qu'en raison de leurs sujets. Et quand bien même ils auraient une matière, les anges ne pourraient pas être plusieurs dans une même espèce. Car, dans cette hypothèse, le principe de leur distinction serait la matière, non pas en tant que divisée par la quantité, puisqu'ils sont incorporels, mais en raison d'une diversité qui comporte non seulement changement d'espèce mais de genre.

5. L'immortalité ou incorruptibilité des anges

Il est nécessaire d'affirmer que les anges sont incorruptibles par nature. En effet, une chose est corrompue uniquement parce que sa forme est séparée de la matière.L'ange étant une pure

forme subsistante, comme nous l'avons montré, sa substance ne peut donc être corruptible. Car une chose qui convient à un être en raison de lui-même, ne peut jamais être séparée; mais elle peut être séparée de l'être auquel elle convient en raison d'un autre, si cet autre fait défaut lui-même. Le cercle ne peut perdre sa rotondité, puisqu'elle lui convient par lui-même essentiellement; mais un cercle d'airain peut cesser d'être rond, puisque la forme ronde n'est pas essentielle à l'airain. Or l'être convient à la forme en raison d'elle-même, car une chose est être en acte par là même qu'elle a une forme. Le composé de matière et de forme cesse donc d'exister dès que la forme est séparée de la matière. Mais, si la forme subsiste par elle-même, comme chez les anges, nous l'avons dit, elle ne peut perdre l'être. C'est donc en raison de son immatérialité que l'ange est incorruptible par nature.
On trouve un signe de cette incorruptibilité dans l'opération intellectuelle: un être opère sous le rapport où il est en acte; son opération manifeste donc le mode de son être. Or, c'est l'objet qui donne à l'opération son espèce et son essence intelligible. L'objet intelligible, lui, échappe au temps; il est donc éternel. Par conséquent, toute substance intellectuelle est incorruptible par nature.
Il faut maintenant considérer les rapports des anges avec les réalités corporelles: 1. Avec les corps (Q. 51). 2. Avec les lieux (Q. 52). 3. Avec le mouvement local (Q. 53).

CHAPITRE 51: LES RAPPORTS DES ANGES AVEC LES RÉALITÉS CORPORELLES

1. Les anges ont-ils des corps qui leur soient unis naturellement? 2. Assument-ils des çorps? 3. Exercent-ils des fonctions vitales dans les corps qu'ils assument?

1. Les anges ont-ils des corps qui leur soient unis naturellement?

Les anges n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis. En effet, ce qui est accidentel à une nature ne se retrouve pas nécessairement dans tous les cas où cette nature se réalise; avoir des ailes, par exemple, n'est pas essentiel à l'animal, et par suite ne convient pas à tous les animaux. Or, comme nous le prouverons plus loin, l'acte d'intellection n'est l'acte ni d'un corps ni d'une faculté corporelle; être uni à un corps n'est donc pas essentiel à la substance intellectuelle en tant que telle, encore que cela puisse arriver pour des raisons extrinsèques à son caractère intellectuel. Ainsi en va-t-il de l'âme; si elle est unie à un corps, c'est que, imparfaite et en puissance dans le genre des substances intellectuelles, elle n'a pas, par nature, la plénitude de la science, mais doit l'acquérir à l'aide des sens corporels à partir des choses sensibles. Or, si une nature appartenant à un genre donné est imparfaite par rapport à la perfection propre de ce genre, il faut que, d'abord, cette perfection générique soit réalisée pleinement en une autre nature. Il y a donc, parmi les êtres de nature intellectuelle, des substances intellectuelles parfaites qui n'ont pas besoin de puiser leur science dans les choses sensibles, et par conséquent les substances intellectuelles ne sont pas toutes unies à des corps; certaines existent à l'état séparé: c'est elles que nous appelons les anges.

2. Les anges assument-ils des corps?

Certains prétendent que les anges n'assument jamais de corps et que toutes les apparitions mentionnées dans l'Écriture eurent la forme de visions prophétiques, c'est-à-dire que ce ne sont que des visions de l'imagination. Cette opinion va contre la pensée de l'Écriture. Car l'objet de la vision de l'imagination n'existe que dans l'imagination du sujet; dès lors il n'est pas vu indifféremment par tous. Or, à plusieurs reprises, l'Écriture parle d'anges qui apparaissent, comme s'ils étaient vus par tous. Ainsi en va-t-il des anges qui apparaissent à

Abraham: ils sont vus par lui, par toute la famille, par Loth et par les habitants de Sodome. De même, l'ange qui apparaît à Tobie est vu par tous. Tout cela montre que ces manifestations ont lieu en visions corporelles, dont l'objet, extérieur au sujet, peut être vu par tous. L'objet d'une telle vision ne peut donc être qu'un corps réel. Donc, puisque les anges ne sont pas des corps, et n'ont pas de corps qui leur soient unis naturellement, il leur arrive d'assumer des corps.

3. Les anges exercent-ils les fonctions de la vie dans les corps qu'ils assument?

Certaines activités vitales ont quelque chose de commun avec les activités non vitales; ainsi la parole, action vitale, est, en tant que son, semblable aux autres sons inanimés; la marche est, en tant que mouvement, semblable aux autres mouvements. Les anges peuvent donc, par les corps qu'ils assument, exercer les activités des êtres vivants en ce qu'elles ont de commun avec les activités des nonvivants, mais non dans ce qu'elles ont de propre. Car, selon Aristote, seul peut produire une action celui qui en a la puissance. Aucun être ne peut donc avoir d'activité vitale s'il n'a pas la vie, qui est le principe potentiel d'une telle action.

CHAPITRE 52: LES RAPPORTS DES ANGES AVEC LE LIEU

1. L'ange est-il dans un lieu? 2. Peut-il être dans plusieurs lieux en même temps? 3. Plusieurs anges peuvent-ils être dans le même lieu?

1. L'ange est-il dans un lieu?

Il convient à l'ange d'être dans un lieu. Cependant, être dans un lieu se dit de façon équivoque pour l'ange et pour un corps. Le corps est dans un lieu parce qu'il y est appliqué selon le contact de la quantité dimensive; les anges n'ont pas cette sorte de quantité, ils n'ont que la quantité virtuelle. Et si l'on dit que l'ange est dans un lieu corporel, c'est parce que sa puissance s'applique d une certaine manière a ce lieu.
L'ange n'est donc ni mesuré par un lieu, ni affecté par une position dans le continu; c'est là le propre du corps localisé, puisqu'il a une quantité dimensive. L'ange n'est pas non plus contenu dans un lieu; en effet, si une substance incorporelle exerce sa puissance sur une réalité corporelle, elle la contient, mais elle n'est pas contenue par elle, car l'âme est dans le corps comme le contenant, non comme contenu par lui; de même l'ange, bien loin d'être contenu par le lieu qu'il occupe, l'enveloppe d'une certaine manière.
Ainsi sont résolues les objections.

2. L'ange peut-il être dans plusieurs lieux en même temps?

La puissance et l'essence de l'ange sont finies; tandis que celles de Dieu sont infinies, et elles sont la cause universelle de toutes choses. Aussi la puissance divine s'exerce sur tout; Dieu n'est pas seulement en plusieurs lieux, mais partout. La puissance de l'ange, au contraire, parce que limitée, ne s'étend pas à tout, mais à une seule chose déterminée. Car ce qui se rattache à une seule puissance se rapporte à elle comme à quelque chose d'un; ainsi l'universalité des êtres est à l'égard de la puissance universelle de Dieu comme quelque chose d'un; et de même, tel être particulier est comme quelque chose d'un, visàvis de la puissance de l'ange. Or, comme l'ange n'occupe un lieu qu'en y appliquant sa puissance, il n'est ni partout, ni en plusieurs lieux, mais dans un seul.
Pourtant certains se sont trompés sur ce point. Ne parvenant pas à s'élever au-dessus de l'imagination, ils ont conçu l'indivisibilité de l'ange à l'égal de celle du point, et en ont conclu

que l'ange ne pouvait occuper localement qu'un point Mais cela est manifestement erroné. Car le point est un indivisible affecté d'une position, alors que l'indivisibilité de l'ange est hors de toute espèce de quantité et de position. Il n'est donc pas nécessaire de lui assigner un lieu indivisible quant à la position: l'ange peut être dans un lieu divisible ou indivisible, grand ou petit selon que, par sa volonté, il applique sa puissance à un corps plus grand ou plus petit. Ainsi, le corps tout entier sur lequel il applique sa puissance lui correspond comme un seul lieu.
Il ne s'ensuit pas que, s'il y a un ange qui meut la sphère, il doit être partout. D'abord, parce que sa puissance ne s'applique qu'au point précis où commence le mouvement. Or ce point se trouve à l'orient: ce qui faisait dire à Aristote que la puissance motrice des corps célestes se trouvait à l'orient. Ensuite, parce que les philosophes n'ont jamais dit que tous les orbes étaient mus immédiatement par une seule substance séparée; il n'est donc pas nécessaire que celle-ci soit partout.
Tout ce qui précède montre qu'être dans un lieu se dit de manière différente du corps, de l'ange et de Dieu. Le corps est circonscrit par son lieu, puisqu'il est mesuré par lui. L'ange est dans le lieu, non pas circonscriptivement, puisqu'il n'est pas mesuré par le lieu, mais d'une manière limitée, car lorsqu'il est dans un lieu, il n'est pas dans un autre. Dieu enfin n'est ni circonscrit par un lieu, ni limité, puisqu'il est partout.
Il est facile maintenant de répondre aux objections, car tout lieu auquel la puissance de l'ange s'applique immédiatement est considéré comme unique, qu'il soit continu ou non.

3. Plusieurs anges peuventil être dans un même lieu?

Deux anges ne sont jamais ensemble dans le même lieu. La raison en est que deux causes complètes ne peuvent causer immédiatement une seule et même chose. On le voit dans tous les genres de causes: par exemple, une seule chose n'a qu'une seule forme prochaine, et une seule cause motrice à son contact, bien qu'il puisse y avoir plusieurs causes motrices éloignées. Et qu'on n'objecte pas l'exemple du bateau tiré par plusieurs hommes, car aucun de ces hommes n'est un moteur complet, puisque aucun ne peut mouvoir le bateau par ses seules forces. Mais tous ensemble ils forment comme un seul moteur, leurs forces s'unissant pour produire un seul mouvement. Or, puisque l'ange n'est dans un lieu que parce que sa puissance le touche immédiatement de façon à le contenir parfaitement, comme nous l'avons dit, il ne peut y avoir qu'un ange dans un seul et même lieu.

CHAPITRE 53: LE MOUVEMENT LOCAL DES ANGES

1. L'ange peut-il se mouvoir localement? 2. Passe-t-il d'un lieu à un autre en traversant l'espace intermédiaire? 3. Le mouvement de l'ange est-il successif, ou instantané?

1. L'ange peut-il se mouvoir localement?

L'ange bienheureux peut se mouvoir localement. L'ange et le corps matériel, n'ayant pas avec le lieu des rapports identiques, ne se meuvent pas de la même manière. Le corps matériel est localisé parce qu'il est contenu et mesuré par le lieu; le mouvement local du corps doit donc être mesuré par le lieu et conforme à ses exigences. Par conséquent "la continuité du mouvement est fonction de l'étendue; et l'antériorité et la postériorité dans le mouvement local du corps dépendent de l'antériorité et de la postériorité dans l'étendue", selon Aristote.
L'ange, au contraire, loin d'être mesuré et contenu par le lieu, le contient plutôt. Aussi ne requiertil pas d'être mesuré par le lieu, ni de tenir de lui la continuité, selon ses exigences propres. De soi, c'est un mouvement non continu. En effet, parce que l'ange n'est dans un lieu

que par contact virtuel, nous l'avons dit, son mouvement local ne peut être qu'une succession de contacts divers avec des lieux divers, parce qu'il ne peut être en plusieurs lieux à la fois.Et, quoique ces contacts ne soient pas nécessairement continus, une certaine continuité peut s'y trouver, car rien n'empêche d'assigner à l'ange un lieu divisible, par contact virtuel, comme nous assignons au corps un lieu divisible, par le contact selon l'étendue. Or, la continuité du mouvement local corporel résulte de ce que le corps quitte successivement et non tout d'un coup le lieu dans lequel il était auparavant. De même, l'ange peut quitter successivement le lieu divisible dans lequel il était auparavant; son mouvement sera alors continu. Mais il peut aussi quitter instantanément la totalité du lieu qu'il occupe et s'appliquer instantanément à un tout autre lieu, et alors son mouvement ne sera pas continu.

2. L'ange passe-t-il d'un lieu à un autre en traversant l'espace intermédiaire?

Nous avons dit dans l'article précédent que le mouvement local de l'ange pouvait être ou continu ou discontinu. S'il est continu, l'ange ne peut passer d'un lieu à l'autre sans traverser l'espace intermédiaire; car "l'espace intermédiaire est l'espace que traverse, avant d'arriver au terme, ce qui se meut d'un mouvement continu". L'ordre de priorité dans le mouvement continu est en effet fonction de l'ordre de priorité dans l'étendue. Si le mouvement de l'ange n'est pas continu, il lui est possible de passer d'un lieu à l'autre sans traverser l'espace intermédiaire. En effet, entre deux lieux quelconques, éloignés l'un de l'autre, les lieux intermédiaires sont toujours en nombre infini, qu'il s'agisse de lieux divisibles ou indivisibles. La chose est manifeste pour les lieux indivisibles, car entre deux points quelconques il y a toujours une infinité de points intermédiaires, puisque deux points ne peuvent se suivre sans qu'un intermédiaire les sépare, comme le prouve Aristote. Il faut en dire autant des lieux divisibles, et on le prouve à partir de la nature du mouvement corporel continu. Un corps ne peut se mouvoir d'un lieu à l'autre que dans le temps. Or, on ne peut trouver, dans tout le temps qui mesure le mouvement d'un corps, deux instants pendant lesquels ce corps en mouvement serait dans le même lieu; s'il était dans un seul et même lieu pendant deux instants, il y serait au repos, puisque le repos consiste à demeurer plusieurs instants dans le même lieu. Et comme il y a, entre le premier et le dernier instant du temps qui mesure le mouvement, une infinité d'instants, il faut donc qu'il y ait une infinité de lieux entre le premier lieu, point de départ du mouvement, et le dernier qui le termine.
On peut rendre la chose sensible par un exemple. Soit un corps long d'un empan et une distance de deux empans. Il est clair que le lieu où commence le mouvement est d'un empan et le lieu auquel il se termine est, lui aussi, d'un empan. Dès que le corps commence à se mouvoir, il abandonne peu à peu le premier empan et pénètre dans le second. Les lieux intermédiaires se multiplient donc dans la mesure où se divise une étendue longue d'un empan, puisque chaque point déterminé dans l'étendue du premier empan est principe d'un lieu; et le point déterminé dans l'étendue du second empan est le terme de ce même lieu. Or, l'étendue est divisible à l'infini, et en toute étendue il y a, en puissance, un nombre infini de points; il s'ensuit que deux lieux, quels qu'ils soient, sont donc toujours séparés par une infinité de lieux intermédiaires. Or, le mobile ne peut parcourir cette infinité de lieux intermédiaires que par la continuité du mouvement; car, si les lieux intermédiaires sont infinis en puissance, on peut également trouver une certaine infinité potentielle dans le mouvement continu. Par conséquent, dans un mouvement discontinu, toutes les parties qui le composent sont actuellement en nombre déterminé. Si donc un mobile quelconque se meut d'un mouvement non continu, ou bien il ne traverse pas tous les intermédiaires, ou bien il traverse des intermédiaires en nombre actuellement infini; ce qui est impossible. L'ange ne traverse donc pas tous les lieux intermédiaires, si son mouvement est discontinu.

Cette propriété de pouvoir passer d'un extrême à l'autre sans passer par les intermédiaires ne peut d'ailleurs convenir qu'à l'ange, non au corps. Car, le corps étant mesuré et contenu par le lieu, il doit en suivre les lois dans son mouvement. Mais la substance de l'ange n'est pas soumise au lieu, comme étant contenue par lui; au contraire elle lui est supérieure et le contient. Il est donc au pouvoir de l'ange de s'appliquer à un lieu de la manière qu'il veut, soit en passant par l'espace intermédiaire, soit en n'y passant pas.

3. Le mouvement de l'ange est-il successif ou instantané?

Certains ont enseigné que le mouvement local de l'ange est instantané. Ils disaient en effet que lorsque l'ange se meut d'un lieu à l'autre, il n'est au terme qu'au dernier instant du temps, tandis que pendant tout le temps qui précède il est au point de départ. Il n'est pas besoin d'intermédiaire entre les deux termes, pas plus qu'il n'y a d'intermédiaire entre le temps et son terme, alors qu'entre deux instants du temps, il y a nécessairement un temps intermédiaire. On ne peut donc trouver un instant ultime, et l'on se voit obligé de dire qu'il n'y a pas de dernier instant pendant lequel l'ange serait au point de départ, tout comme dans l'illumination et dans la génération substantielle du feu, il n'y a pas d'instant ultime, pendant lequel l'air serait encore obscur, ou la matière encore privée de la forme du feu, mais on peut parler d'un temps ultime en ce sens qu'au terme de ce temps la lumière est dans l'air, et la forme substantielle dans la matière. C'est en ce sens que l'illumination et la génération substantielle sont des mouvements instantanés.
Mais tout cela est hors de propos. La notion même de repos implique que ce qui est au repos reste dans le même état pendant plusieurs instants, et donc qu'il soit dans le même lieu à chacun des instants du temps qui mesure ce repos. Tandis que la notion de mouvement implique que le mobile ne demeure pas dans le même état plusieurs instants de suite, et donc qu'il ait une position différente à chacun des instants du temps qui mesure son mouvement. Le mobile doit donc, au dernier instant du temps, avoir acquis une forme qu'il n'avait pas auparavant. Ces précisions montrent bien que se reposer dans un état donné (dans la blancheur par exemple) pendant un certain temps, équivaut à rester dans cet état à chacun des instants qui composent ce temps; il est donc impossible que ce qui demeure pendant tout un temps dans un terme se trouve à la fin de ce temps dans un autre terme. Seul le mouvement rend la chose possible, puisque se mouvoir durant tout un temps donné, c'est précisément changer de position à chacun des instants qui composent ce temps. Tous les changements instantanés de cette nature sont donc les termes d'un mouvement continu; la génération est le terme de l'altération de la matière, et l'illumination est le terme du mouvement local du corps qui illumine. Or, le mouvement local de l'ange n'est pas le terme d'un mouvement continu; il existe par lui-même et ne dépend d'aucun autre mouvement. On ne peut donc pas dire que l'ange est dans un lieu pendant tout un temps, et qu'il se trouve en un autre lieu au dernier instant de ce même temps; il faut admettre un instant qui soit le dernier de sa présence au lieu précédent. Or, là où plusieurs instants se succèdent, il y a nécessairement temps, puisque le temps est le nombre de la succession dans le mouvement.
Concluons donc que le mouvement de l'ange est dans le temps; dans le temps continu, si son mouvement est continu; dans le temps discontinu, si son mouvement est discontinu, car l'ange peut se mouvoir de ces deux manières, et la continuité du temps dépend de celle du mouvement, selon Aristote. Mais le mouvement de l'ange étant indépendant du mouvement du ciel, ce temps, continu ou non, n'est pas identique au temps qui mesure le mouvement du ciel et toutes les choses corporelles dont le mouvement dépend de celui du ciel.

CHAPITRE 54: LA PUISSANCE COGNITIVE DES ANGES

1. L'acte d'intellection de l'ange est-il sa substance? 2. Est-il son existence? 3. La substance de l'ange est-elle son acte d'intellection? 4. Les anges ont-ils un intellect agent et un intellect possible? 5. Ont-ils d'autres puissances cognitives que l'intelligence?

1. L'acte d'intellection de l'ange est-il sa substance?

Il est impossible que l'action de l'ange, ni d'une créature quelconque, soit sa substance. Car, à proprement parler, l'action est l'actualité de la puissance active, comme l'être est l'actualité de la substance ou de l'essence. Or, l'actualité excluant la potentialité, ce qui n'est pas acte pur et renferme de la puissance ne peut être son actualité. Et comme Dieu seul est acte pur, il est le seul en qui la substance, l'existence et l'action s'identifient.

De plus, si l'acte d'intellection de l'ange était sa substance, il faudrait qu'il soit subsistant. Or, un acte d'intellection subsistant, comme toute forme abstraite supposée subsistante, ne peut être qu'unique. La substance de tel ange ne se distinguerait donc plus de celle de Dieu, qui est l'acte d'intellection subsistant, ni de celle d'un autre ange. De même, si l'ange était son acte d'intellection, il ne pourrait y avoir des degrés selon la plus ou moins grande perfection de l'intellection; car cette graduation provient d'une inégale participation à l'acte même d'intellection.

2. L'acte d'intellection de l'ange est-il son existence?

L'action de l'ange n'est pas son être, et il en va de même pour toute créature. Il y a en effet deux sortes d'actions: l'action transitive qui sort de l'agent pour s'exercer sur une chose extérieure dans laquelle elle produit une passion, ainsi brûler ou scier; l'action immanente qui ne s'exerce pas sur une chose extérieure, mais demeure dans l'agent lui-même, ainsi sentir, connaître et vouloir. Cette seconde action ne modifie pas un être extérieur, mais tout se passe au-dedans de l'agent lui-même.

Pour ce qui est de l'action de la première espèce, il est évident qu'elle ne peut pas être l'existence même de l'agent; car l'existence dit quelque chose d'intrinsèque à l'agent, tandis que l'action transitive se déverse de l'agent dans le patient. Quant à l'action de la seconde espèce, il lui est essentiel d'avoir une certaine infinité absolue ou relative. Infinité absolue, comme pour l'acte d'intellection et l'acte de volonté, dont les objets respectifs, le vrai et le bien, sont convertibles avec l'être; si bien que ces deux actes ont un objet qui, de soi, s'étend à tout ce qui est; or, ils sont, l'un comme l'autre, spécifiés par leur objet. Infinité relative, comme pour l'acte de sensation, qui peut se porter sur toutes les choses sensibles; ainsi la vue se porte sur tout ce qui est visible. Or, l'être de toute créature est déterminé selon tel genre et selon telle espèce. "Seul l'être de Dieu est infini absolument, et comprend en lui toutes choses", dit Denys. Donc seul l'Etre divin est son acte d'intellection et son acte de volonté.

3. La substance de l'ange est-elle son intelligence?

Ni dans l'ange, ni dans aucune créature, la vertu ou puissance opérative n'est identique à l'essence. En effet, la puissance est corrélative à l'acte, et la diversité des actes implique diversité des puissances; c'est pourquoi l'on dit qu'un acte propre correspond à une puissance propre. Or, en toute créature, l'essence diffère de son existence et est avec elle en rapport de puissance à acte. D'autre part, l'acte auquel correspond la puissance opérative est l'opération.

Par conséquent, puisque dans l'ange l'acte d'intellection n'est pas identique à l'existence, et qu'aucune opération, ni dans l'ange, ni dans aucune créature, n'est identique à l'essence, l'essence de l'ange n'est pas son intelligence, et l'essence de toute créature, quelle qu'elle soit, est distincte de sa puissance opérative.

4. Les anges ont-ils un intellect agent et un intellect possible?

Ce qui oblige à reconnaître en nous un intellect possible, c'est que parfois nous ne sommes qu'en puissance et non en acte relativement à l'opération intellectuelle. Il doit donc y avoir en nous, antérieurement à l'acte même d'intellection, une faculté qui soit en puissance visàvis des objets intelligibles; cette faculté passe à l'acte par rapport à ces mêmes objets, lorsqu'elle en acquiert la science et ensuite lorsqu'elle les contemple. C'est cette faculté que nous appelons l'intellect possible. Mais ce qui nous oblige à poser en nous un intellect agent, c'est que les natures des choses matérielles, qui sont l'objet de notre intelligence, ne subsistent pas actuellement en dehors de l'âme d'une manière immatérielle et intelligible, mais tant qu'elles sont en dehors de l'âme, elles ne sont intelligibles qu'en puissance. Il faut donc une faculté qui rende ces natures intelligibles en acte. C'est cette faculté que nous appelons intellect agent.
Aucune de ces exigences ne se retrouve dans l'ange; son intelligence n'est jamais en puissance par rapport aux objets qu'il connaît naturellement, et ces objets sont intelligibles, non en puissance, mais en acte, puisque l'intelligence angélique a pour objet premier et principal les choses immatérielles, comme nous le montrerons plus loin. A proprement parler il ne peut donc y avoir dans les anges ni intellect agent ni intellect possible.

5. Les anges ont-ils d'autres puissances cognitives que l'intelligence?

Il y a dans notre âme deux espèces de facultés; les unes exercent leurs opérations à l'aide d'organes corporels et sont les actes de certaines parties du corps; ainsi la vue s'exerce par l'oeil et l'ouïe par l'oreille. Les autres facultés accomplissent leurs opérations sans aucun organe corporel, comme l'intelligence et la volonté, et ne sont pas les actes de certaines parties du corps. Or, les anges n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis, nous l'avons démontré plus haut. Il n'y a donc, parmi les facultés de l'âme, que l'intelligence et la volonté qui puissent leur convenir. Averroès enseigne la même chose, lorsqu'il dit que les substances séparées se composent d'intelligence et de volonté. Il est d'ailleurs conforme à l'ordre de l'univers que la créature intellectuelle la plus élevée soit intellectuelle entièrement et non pas seulement en partie, comme l'est notre âme. C'est pour cette raison, nous l'avons déjà expliqué, qu'on appelle les anges des intelligences et des esprits.

CHAPITRE 55: LE MÉDIUM DE LA CONNAISSANCE ANGÉLIQUE

1. Les anges connaissent-ils toutes choses par leur substance ou par des espèces? 2. A supposer que ce soit par des espèces, celles-ci leur sont-elles connaturelles, ou sont-elles reçues des choses? 3. Les anges supérieurs connaissent-ils par des espèces plus universelles que les anges inférieurs?

1. Les anges connaissent-ils toutes choses par leur substance ou par des espèces?

Ce qui permet à l'intelligence de produire son acte joue le rôle de forme pour l'intelligence en acte d'intellection, la forme étant ce par quoi l'agent agit. Or, pour qu'une puissance soit parfaitement achevée par sa forme il faut que cette forme contienne tout ce à quoi la puissance

s'étend. Dans les choses corruptibles, la forme n'épuise pas la puissance de la matière, puisque la puissance de la matière s'étend à plus de choses que n'en contient la forme de tel ou tel être matériel.
L'intelligence, au contraire, ayant comme objet l'être et le vrai en général, la puissance intellectuelle de l'ange s'étend à tout. Or, l'essence de l'ange, par là même qu'elle est déterminée selon tel genre et telle espèce, ne comprend pas tout en elle. Renfermer en soi absolument tout d'une manière parfaite est propre à l'essence divine, qui est infinie. Aussi n'y a-t-il que Dieu qui connaisse tout par sa propre essence. L'ange ne peut, par son essence, connaître toutes choses: pour connaître les choses son intelligence doit être perfectionnée par des espèces.

2. Les espèces sont-elles connaturelles aux anges, ou reçues des choses?

Les espèces par lesquelles les anges produisent leur acte d'intellection ne sont pas tirées des choses, mais sont connaturelles aux anges. On doit, en effet, concevoir la distinction et l'ordre des substances spirituelles comme la distinction et l'ordre des choses corporelles. Les corps supérieurs ont, par nature, une puissance totalement achevée par la forme, tandis que dans les corps inférieurs le puissance de la matière n'est pas totalement achevée par la forme, mais reçoit, sous l'action d'un agent, tantôt une forme et tantôt une autre. De même les substances intellectuelles inférieures, les âmes humaines, ont une puissance intellectuelle qui, par nature, n'est pas complète, mais se complète et se perfectionne successivement par les espèces intelligibles qu'elles reçoivent des choses. Au contraire, dans les substances spirituelles supérieures, dans les anges, la puissance intellectuelle est, par nature, complétée et perfectionnée en ce qu'elles sont des espèces intelligibles connaturelles leur permettant de porter leur intelligence sur tout ce qu'elles peuvent naturellement connaître.
Cette conclusion peut aussi se déduire du mode d'être de ces substances. Car l'être possédé par les substances spirituelles inférieures, les âmes, a une certaine affinité avec le corps, pour autant qu'elles en sont les formes. Ce mode d'être entraîne pour elles qu'elles n'atteignent leur perfection dans l'ordre de l'intelligible qu'à partir des corps et par eux; le corps qui leur est uni: sans cela, pourquoi seraient-elles unies à un corps? Mais les substances supérieures, les anges, sont affranchies de toute corporéité, subsistant immatériellement et selon un être par lui-même intelligible; elles atteignent donc leur perfection dans l'ordre intelligible grâce à un influx d'intelligibilité par lequel elles ont reçu de Dieu, en même temps que leur nature intellectuelle, les espèces des choses qu'elles connaissent. Aussi S. Augustin écrit-il: "Les êtres inférieurs aux anges sont créés de telle manière qu'ils sont d'abord produits dans la connaissance de la créature intellectuelle, et ensuite dans leur nature propre".

3. Les anges supérieurs connaissent-ils par des espèces plus universelles que les anges inférieurs?

S'il y a des êtres qui sont supérieurs aux autres, c'est parce qu'ils sont plus proches du premier Être, qui est Dieu, et qu'ils lui sont plus semblables. Or, en Dieu, la plénitude totale de la connaissance intellectuelle est contenue en un seul principe; dans l'essence divine elle-même par laquelle Dieu connaît tout. Cette plénitude intellectuelle ne se trouve dans les créatures intellectuelles que sous un mode inférieur et moins simple. Par conséquent, ce que Dieu connaît par un seul principe, les intelligences inférieures le connaissent par plusieurs, et moins l'intelligence est élevée, plus ces médiums de connaissance sont nombreux Plus un ange sera élevé, moins nombreuses sont les espèces par lesquelles il peut saisir l'universalité des

intelligibles. Ces formes doivent donc être plus universelles, puisque chacune d'elles s'étend à un plus grand nombre d'objets. Nous pouvons d'ailleurs trouver en nous-mêmes une analogie: certains hommes ne saisissent la vérité intelligible que si elle leur est expliquée en détail, point par point. Cela tient à la faiblesse de leur intelligence, alors que d'autres, dont l'intelligence est plus puissante, peuvent saisir un grand nombre de choses à l'aide de quelques principes.

CHAPITRE 56: LA CONNAISSANCE DES ANGES CONCERNANT LES ÊTRES IMMATÉRIELS

1. L'ange se connaît-il lui-même? 2. Un ange en connaît-il un autre? 3. L'ange connaît-il Dieu par ses facultés naturelles?

1. L'ange se connaît-il lui-même?

Comme on l'a déjà vu, l'objet joue un rôle différent dans l'action immanente et dans l'action transitive. Dans l'action transitive, l'objet ou la matière sur laquelle s'exerce l'action est séparé de l'agent: ce qui est chauffé est distinct de ce qui chauffe, et ce qui est construit de celui qui construit. Mais dans l'action immanente, pour que l'action se produise, il faut que l'objet soit uni à l'agent: le sensible doit être uni au sens pour qu'il y ait sensation en acte; l'objet joue alors, quand il est uni à la puissance, le rôle de la forme qui, dans les autres agents, est principe de l'action: car de même que la chaleur est, dans le feu, principe formel de l'échauffement, l'espèce de la chose vue est, dans l'oeil, principe formel de la vision.
Mais cette espèce de l'objet peut n'être qu'en puissance dans la faculté de connaissance; alors elle n'est qu'en puissance de connaître, et pour qu'elle connaisse en acte, il faut qu'elle soit actualisée en sa conformité avec cette espèce. Tandis que, si celle-ci est toujours actuelle en elle, rien n'empêche qu'elle connaisse par son moyen, sans aucun changement ou réception antécédente. Etre mû par l'objet n'est donc pas de la nature du connaissant comme tel, et n'est requis que si le connaissant est en puissance. Or, qu'elle soit inhérente ou subsistante, la forme est toujours principe d'action de la même manière; la chaleur ne chaufferait pas moins, si elle était subsistante, qu'elle ne chauffe étant inhérente. Si donc il est, dans l'ordre des intelligibles, un être qui soit forme intelligible subsistante, il se connaîtra lui-même. Or l'ange étant immatériel est une forme subsistante et, partant, intelligible en acte. Il se connaît donc lui-même par sa forme qui est sa substance.

2. Un ange en connaît-il un autre?

Comme dit S. Augustin, les choses qui préexistent de toute éternité dans le Verbe, en sont sorties de deux manières: dans l'intelligence angélique et pour subsister dans leurs propres natures. Les choses ont pénétré dans l'intelligence angélique en ce sens que Dieu imprime dans l'esprit angélique les similitudes des choses qu'il a créées. Or dans le Verbe de Dieu préexistent éternellement non seulement les raisons des choses corporelles, mais encore celles de toutes les créatures spirituelles. Le Verbe de Dieu a donc imprimé, dans chaque créature spirituelle, les raisons de toutes les choses tant spirituelles que corporelles; de telle façon cependant que chaque ange a reçu la raison de sa propre espèce selon l'être à la fois naturel et intelligible, en sorte qu'il subsiste dans sa nature spécifique et se connaisse par elle; tandis que les raisons des autres natures tant spirituelles que corporelles ne sont imprimées en lui que selon l'être intelligible, afin que par ces espèces impresses il puisse connaître les créatures spirituelles et corporelles.

3. Les anges peuvent-ils connaître Dieu par leurs facultés naturelles?

Les anges peuvent, par leurs facultés naturelles, avoir une certaine connaissance de Dieu. Pour le prouver, rappelons qu'il y a trois manières de connaître une chose: 1° Par la présence de son essence dans le sujet connaissant, à la façon dont l'oeil voit la lumière; c'est de cette manière, a-t-on dit, que l'ange se connaît lui-même 2° Par la présence de sa similitude dans la puissance connaissante, comme l'oeil voit la pierre parce que la similitude de la pierre est dans l'oeil. 3° Par une similitude de la chose connue qui n'est pas donnée immédiatement par cette chose, mais par une autre en laquelle se trouve cette similitude, comme lorsque nous voyons un homme dans un miroir.

A la première manière correspond la connaissance qu'on a de Dieu lorsqu'on le voit par son essence; aucune créature ne peut la posséder par ses moyens naturels, nous l'avons déjà dit. A la troisième manière correspond la connaissance que nous donne de Dieu, icibas, sa similitude qui se reflète dans les créatures. Comme dit S. Paul (Rm 1, 20): "Nous connaissons les réalités invisibles de Dieu par les choses visibles qu'il a faites." C'est pourquoi l'on dit que nous le voyons "dans un miroir". Mais la connaissance que l'ange possède de Dieu par ses facultés naturelles est intermédiaire entre ces deux modes; elle est analogue à la connaissance qui fait voir une chose par une espèce tirée d'elle. Car l'image de Dieu étant imprimée dans sa propre nature, l'ange connaît Dieu par sa propre essence, en tant qu'elle est similitude de Dieu. Cependant il ne voit pas l'essence même de Dieu, aucune similitude créée n'étant capable de représenter l'essence divine. Cette connaissance se rapproche donc davantage de la connaissance au moyen d'un miroir, puisque la nature angélique est comme un miroir qui présente la similitude de Dieu.

CHAPITRE 57: LA CONNAISSANCE DES ANGES CONCERNANT LES RÉALITÉS MATÉRIELLES

1. Les anges connaissent-ils les natures des choses matérielles? 2. Connaissent-ils les singuliers? 3. Connaissent-ils l'avenir? 4. Connaissent-ils les pensées des coeurs? 5. Connaissent-ils les mystères de la grâce?

1. Les anges connaissent-ils les choses matérielles?

L'ordre des choses est tel que les êtres supérieurs sont plus parfaits que les êtres inférieurs, et ce qui est contenu dans les êtres inférieurs d'une manière déficiente, partielle et multiple, est contenu dans les supérieurs de façon éminente, avec une certaine totalité et simplicité. "En Dieu donc, qui est au sommet de toutes choses, tout préexiste d'une manière substantielle, en l'absolue simplicité de son être", dit Denys. Les anges, eux, sont plus proches de Dieu et plus semblables à lui que les autres créatures. Ils participent donc davantage de lui et selon un mode plus parfait, ainsi que le remarque Denys.Dès lors, tout ce qui est matériel préexiste dans les anges d'une façon plus simple et plus immatérielle que dans les choses elles-mêmes, mais avec plus de multiplicité et d'imperfection qu'en Dieu.

D'autre part, tout ce qui se trouve dans un sujet se conforme au mode d'être du sujet où il se trouve. Or, les anges sont de nature intellectuelle. Par conséquent, de même que Dieu connaît les choses matérielles par son essence, les anges les connaissent parce qu'ils les ont en eux par leurs espèces intelligibles.

2. Les anges connaissent-ils les singuliers?

Certains ont affirmé que l'ange n'a aucune connaissance des singuliers. Cette affirmation est contraire à la foi catholique, qui enseigne que les êtres inférieurs sont l'objet du ministère des anges, ainsi que le dit S. Paul (He 1, 14): "Ils sont tous des esprits en service." Si les anges ne connaissaient pas les singuliers, ils ne pourraient exercer aucune providence vis-à-vis des activités du monde, puisque toute action a pour principe un être singulier. Cela irait contre cette parole de l'Ecclésiaste (5, 5): "Ne dis pas devant l'ange que tu as péché par inadvertance." Cette négation contredit aussi les enseignements des philosophes, d'après lesquels les anges meuvent les sphères célestes par leur intelligence et leur volonté.

Aussi d'autres ont-ils dit que l'ange connaît les singuliers, mais dans les causes universelles dont dépendent tous les effets particuliers, de même que l'astronome prévoit une éclipse future d'après les dispositions des mouvements célestes. Cette thèse présente les mêmes inconvénients que la précédente: connaître le singulier dans ses causes universelles n'est pas le connaître en tant que singulier, tel qu'il est dans l'espace et le temps. L'astronome qui connaît l'éclipse future par le comput des mouvements célestes ne la connaît que dans ses conditions générales d'éclipse, non dans ses circonstances particulières de lieu et de temps que seule la connaissance sensible peut lui faire atteindre.

Or service, providence et motion portent sur les singuliers tels qu'ils existent dans l'espace et le temps. Il faut donc dire que si l'homme connaît par différentes facultés les différents genres des choses: les choses universelles et immatérielles par l'intelligence, les choses singulières et corporelles par les sens, l'ange connaît les uns et les autres par sa seule faculté intellectuelle. Car l'ordre des choses est tel que plus un être est élevé, plus sa puissance a d'unité et d'extension; ainsi, chez l'homme, le sens commun, qui est supérieur au sens propre, perçoit par une seule puissance tout ce que connaissent les cinq sens externes, et de plus certaines autres choses qu'aucun des sens externes ne connaît, comme la différence entre le blanc et le doux. On peut constater la même chose chez les autres êtres. L'ange étant, par ordre de nature, supérieur à l'homme, on ne peut dire que l'homme connaisse par une de ses facultés quelque chose que l'ange ne connaîtrait pas par son unique faculté de connaissance, qui est l'intelligence. Aussi Aristote tient-il pour inacceptable que nous connaissions la discorde et que Dieu l'ignore.

Si l'on veut comprendre comment l'intelligence angélique connaît les singuliers, on peut procéder ainsi. Comme les choses émanent de Dieu pour subsister dans leur nature propre, elles en émanent aussi pour exister dans la connaissance angélique. Or il est évident que les choses émanent de Dieu non seulement en ce qui relève de la nature universelle, mais aussi de ce qui est principe d'individuation. Car Dieu est cause de toute la substance de la chose, de sa matière aussi bien que de sa forme, et il connaît les choses selon qu'il les cause, puisque c'est sa science qui est cause des choses, nous l'avons montré. Donc, de même que Dieu, par son essence, grâce à laquelle il cause tout, est la similitude de tout, et de même que par elle il connaît tout, les natures universelles aussi bien que la singularité; ainsi les anges, par les espèces que Dieu leur infuse, connaissent les choses dans leur nature universelle et aussi dans leur singularité, en tant que ces espèces sont des représentations multipliées de la simple et unique essence de Dieu.

3. Les anges connaissent-ils l'avenir?

Le futur peut être connu de deux manières, dans sa cause et en lui-même:

1. Dans sa cause. De cette façon, on connaît de science certaine les choses futures qui procèdent nécessairement de leurs causes, par exemple que le soleil se lèvera demain. Au contraire, les choses qui procèdent de leurs causes le plus souvent, mais non toujours, sont connues par conjecture et non d'une manière certaine; c'est ainsi que le médecin prévoit la santé du malade. Cette seconde manière de connaître les futurs convient aux anges, et d'une façon d'autant plus parfaite qu'ils connaissent les causes des choses plus universellement et plus parfaitement que nous, de même que les médecins, qui ont une vue plus aiguë des causes de la maladie, prévoient mieux ce que celle-ci deviendra. Quant aux choses qui ne procèdent de leurs causes que dans la minorité des cas, elles sont complètement inconnues, comme les choses fortuites ou de pur hasard.
2. Les choses futures peuvent aussi être connues en elles-mêmes. En ce sens, Dieu seul connaît celles qui surviennent nécessairement ou le plus souvent, et même les choses fortuites et de pur hasard. Dans son éternité Dieu voit tout, car, grâce à sa simplicité, cette éternité est présente au temps tout entier et elle le contient. Si bien que l'unique regard de Dieu porte sur tout ce qui se produit à travers la durée du temps comme si c'était présent. Il voit toutes les choses en elles-mêmes, nous l'avons dit en traitant de la science divine. Donc aucune intelligence créée ne peut connaître le futur tel qu'il est dans son être réalisé.

4. Les anges connaissent-ils les pensées des coeurs?

Les pensées des coeurs peuvent être connues de deux manières: 1. D'abord dans leurs effets. De cette façon elles peuvent être connues de l'ange aussi bien que de l'homme; mais il y faut d'autant plus de pénétration que l'effet est plus caché. Car la pensée peut se révéler non seulement par un acte extérieur, mais encore par un changement d'expression du visage; les médecins peuvent même connaître certaines affections de l'âme par nos pulsations. A plus forte raison les anges, et même les démons, le pourront-ils, puisqu'ils aperçoivent d'une manière beaucoup plus pénétrante ces modifications corporelles cachées. Aussi S. Augustin dit-il que "les démons discernent avec une extrême facilité les dispositions des hommes, non seulement quand elles sont exprimées par la parole, mais même quand elles sont conçues par l'esprit, et que certains signes venus de l'âme les manifestent dans le corps", bien qu'il dise aussi dans ses Révisions qu’on ne peut expliquer comment cela se fait.
2. On peut connaître encore les pensées selon qu'elles sont dans l'esprit, et les affections selon qu'elles sont dans la volonté. Dieu seul peut connaître de cette manière les pensées des coeurs et les sentiments de la volonté. En effet, la volonté de la créature rationnelle n'est soumise qu'à Dieu, et il est seul, lui qui en est l'objet principal à titre de fin ultime, à pouvoir agir sur elle. Ce qui dépend de la volonté seule, comme ce qui est dans la volonté seule, n'est donc connu que de Dieu. Or, que la pensée d'un homme se porte actuellement sur un objet, cela ne dépend évidemment que de sa volonté; car celui qui possède l'habitus de la science ou des espèces intelligibles que cet habitus implique, peut en user quand il veut. Aussi S. Paul dit-il (1 Co 2, 11): "Ce qu'il y a dans l'homme, nul ne le connaît, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui."

5. Les anges connaissent-ils tous les mystères de la grâce?

Il y a chez les anges deux sortes de connaissances: D'abord, une connaissance naturelle, selon laquelle ils connaissent les choses soit par leur essence, soit par des espèces innées. Les anges ne peuvent connaître de cette manière les mystères de la grâce. Ces mystères dépendent de la pure volonté de Dieu, et si un ange ne peut connaître les pensées d'un autre ange quand elles dépendent de sa volonté, il peut encore moins connaître ce qui dépend de la seule volonté

divine. C'est le raisonnement que tient S. Paul (1 Co 2, 11): "Ce qu'il y a dans l'homme, nul ne le connaît, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui; de même ce qui est en Dieu, nul ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu."
L'autre connaissance des anges est celle qui les rend bienheureux, et par laquelle ils voient le Verbe et les choses dans le Verbe. Cette vision leur fait connaître les mystères de la grâce, non dans leur totalité ni à tous également, mais selon qu'il a plu à Dieu de les leur révéler, comme le dit l'Apôtre (1 Co 2, 10): "Dieu nous a révélé ces choses par son Esprit." Ainsi cependant, les anges supérieurs, qui contemplent d'un regard plus pénétrant la sagesse divine, connaissent dans la vision même de Dieu des mystères plus nombreux et plus profonds, qu'ils manifestent aux anges inférieurs en les illuminant. Et même parmi les mystères, il en est qu'ils ont connus dès leur création, et d'autres dont ils ne sont instruits que dans la suite, selon les exigences de leur mission.

CHAPITRE 58: LE MODE DE LA CONNAISSANCE ANGÉLIQUE

1. L'intellect de l'ange est-il tantôt en puissance et tantôt en acte? 2. L'ange peut-il connaître plusieurs choses à la fois? 3. Son intellection est-elle discursive? 4. Se fait-elle par composition et division? 5. Peut-il y avoir de l'erreur dans l'intellect de l'ange? 6. La connaissance de l'ange peut-elle être appelée connaissance du matin et connaissance du soir? 7. La connaissance du matin et la connaissance du soir sont-elles identiques ou diverses?

1. L'intellect de l'ange est-il tantôt en puissance et tantôt en acte?

D'après Aristote, l'intelligence est en puissance de deux manières: d'abord "avant d'avoir appris ou trouvé", c'est-à-dire avant d'avoir l'habitus de science, et aussi lorsque, possédant l'habitus de science, elle ne considère pas actuellement son objet.
Selon la première manière l'ange n'est jamais en puissance vis-à-vis des choses auxquelles peut s'étendre sa connaissance naturelle. Car, de même que les corps supérieurs, les corps célestes n'ont, dans l'ordre de l'être, aucune potentialité qui ne soit actuée, les intelligences célestes, les anges, n'ont, dans l'ordre intellectuel, aucune potentialité qui ne soit totalement actuée par des espèces intelligibles connaturelles. A l'égard des vérités qui leur sont divinement révélées, rien n'empêche que leur intelligence soit en puissance, de même que les corps célestes sont parfois en puissance à être illuminés par le soleil.
Selon la seconde manière, l'intelligence angélique peut être en puissance à l'égard de ce qu'elle connaît naturellement puisqu'elle ne considère pas toujours en acte tout ce que peut atteindre sa connaissance naturelle. Mais cela n'arrive jamais relativement à la connaissance du Verbe et des choses qu'elle voit dans le Verbe. L'ange contemple toujours en acte le Verbe et ce qui est en lui, puisque c'est cette vision qui constitue sa béatitude et que, selon Aristote, la béatitude consiste dans un acte, non dans un habitus.

2. L'ange peut-il connaître plusieurs choses à la fois?

L'unité d'opération requiert l'unité d'objet, comme l'unité de mouvement requiert l'unité de terme. Or, certaines choses peuvent être prises à la fois comme multiples et comme une; telles sont par exemple les parties d'une étendue continue. Si l'on considère chacune en elle-même, elles sont multiples; et par conséquent, ni le sens ni l'intelligence ne peuvent les saisir en même temps et en une seule opération. Si, au contraire, on les considère comme ne formant qu'une même chose dans le tout, elles peuvent être connues en même temps et par une seule opération, tant par le sens que par l'intelligence, pourvu qu'ils considèrent le contenu tout entier, dit Aristote. Ainsi encore, notre intelligence perçoit simultanément le sujet et le

prédicat, en tant que parties d'une même proposition; ou bien deux choses comparées entre elles, en tant qu'elles forment une seule comparaison. Tout cela prouve que, prises séparément, les choses multiples, ne peuvent être connues en même temps, et que cela n'est possible que si elles sont unies en un seul intelligible.
Or, une chose est intelligible en acte selon que sa similitude est dans l'intelligence. Donc, tout ce qui peut être connu par une seule espèce intelligible sera connu comme ne formant qu'un seul intelligible et, par suite, sera saisi d'un seul coup. Mais les choses qui sont connues par des espèces intelligibles diverses seront saisies comme autant d'intelligibles divers.
S'il s'agit de la connaissance qui leur fait connaître les choses dans le Verbe, les anges atteignent donc tout par une seule espèce qui est l'essence divine. A ce point de vue, ils connaissent tout en même temps; pour nous également, dit S. Augustin, dans la patrie du ciel, "nos pensées ne seront plus changeantes, allant et venant d'une chose à une autre; nous verrons toute notre science simultanément et d'un seul regard." Mais par la connaissance qu'ils acquièrent au moyen d'espèces innées, les anges ne peuvent connaître simultanément que ce qui est atteint par une seule espèce, et non ce qui requiert des espèces diverses.

3. L'intellection de l'ange est-elle discursive?

Comme nous l'avons dit souvent, les anges occupent, dans le monde spirituel, le même degré que les corps célestes dans le monde corporel, aussi Denys les appelle-t-il les "esprits célestes". Or, les corps célestes diffèrent des corps terrestres en ce que ces derniers atteignent leur perfection ultime par le changement et le mouvement, tandis que les premiers la possèdent par nature. De même, les intelligences inférieures, celles des hommes, acquièrent leur perfection et la connaissance de la vérité par un mouvement discursif de l'opération intellectuelle, en procédant d'une chose connue à une autre; si, dans la connaissance même du principe, elles percevaient toutes les conclusions qui en découlent, le raisonnement leur deviendrait inutile. C'est précisément ce qui a lieu chez les anges; ils perçoivent immédiatement tout ce qui peut être connu dans les choses qui tombent premièrement et naturellement sous leur connaissance. Aussi les qualifie-t-on d'"intellectuels"; car, même parmi nous, ce qui est saisi tout de suite et naturellement, est dit "intelligé"; c'est pourquoi on donne le nom d'intellect à l'habitus des premiers principes. En retour, on appelle les âmes humaines "rationnelles", puisqu'elles n'acquièrent la connaissance de la vérité que de façon discursive. Cela vient d'ailleurs de la faiblesse de leur lumière intellectuelle; si elles avaient, comme les anges, la plénitude de la lumière intellectuelle, elles discerneraient dès la première saisie des principes tout ce qu'ils renferment, en percevant tout ce que l'on peut en déduire.

4. La connaissance de l'ange se fait-elle par composition et division?

Dans le jugement, le prédicat est corrélatif au sujet, comme dans le raisonnement la conclusion est corrélative au principe. Car si notre intelligence voyait immédiatement dans le principe la vérité de la conclusion, elle n'aurait pas besoin de discourir et de raisonner. De même, si dans la saisie de la quiddité du sujet, notre intelligence avait immédiatement la connaissance de tout ce qui peut être affirmé ou nié du sujet, elle n'aurait pas besoin de procéder par composition et division; il lui suffirait de connaître l'essence. Le motif pour lequel notre intelligence raisonne et compose ou divise est donc le même: parce qu'elle ne peut pas, dans la première appréhension d'un objet, voir tout ce qui est virtuellement contenu en lui. Cela provient de la faiblesse de notre lumière intellectuelle, nous l'avons dit à l'article précédent. La lumière intellectuelle de l'ange, elle, étant parfaite (selon Denys, l'ange est un

miroir pur et éclatant), son opération intellectuelle pas plus qu'elle n'use du raisonnement, n'emploie la composition et la division des concepts. Néanmoins, l'ange connaît la composition et la division des énonciations comme il connaît le raisonnement des syllogismes; il connaît les composés d'une manière simple, les choses mobiles d'une manière immuable et les choses matérielles d'une manière immatérielle.

5. Peut-il y avoir de l'erreur dans l'intellect de l'ange?

La solution vraie de cette question dépend, d'une certaine manière, de celle de l'article précédent. On a dit en effet que l'ange ne connaît pas par composition et division, mais par intuition de l'essence. Or l'intellect est toujours dans le vrai à l'égard de l'essence des choses, comme le sens à l'égard de son objet propre, selon Aristote. Si, pour nous, l'appréhension de l'essence comporte parfois méprise et erreur, c'est pour une raison accidentelle, parce qu'il s'y mêle une certaine composition; soit que nous prenions la définition d'une chose pour celle d'une autre, soit que les parties d'une définition soient incompatibles, comme si par exemple nous prenions comme définition d'une chose: "animal quadrupède volatile", car on ne trouve aucun animal qui réponde à cette définition. Cette erreur n'arrive que dans les choses composées, dont la définition intègre des éléments divers, l'un étant matériel à l'égard de l'autre. Mais quand l'acte d'intellection porte sur des essences simples, il ne peut pas y avoir erreur, selon les Métaphysiques; ou bien on ne les saisit pas du tout, et alors on n'en connaît rien, ou bien on les connaît telles qu'elles sont.

De soi, il ne peut donc y avoir fausseté, erreur ou méprise, dans l'intellect angélique. Mais cela se produit par accident, et encore, d'une autre manière que chez nous. En effet, c'est par voie de composition et de division que nous parvenons parfois à définir une essence, comme lorsque nous cherchons une définition en usant de divisions et de raisonnements. Cela ne se produit pas chez les anges: ils perçoivent dans l'essence même d'une chose toutes les énonciations qui la concernent. Or, la quiddité d'une chose peut bien être principe de connaissance à l'égard de tout ce qui lui convient ou lui est contraire selon sa nature, mais non de ce qui dépend d'un ordre surnaturel de la Providence divine. Par conséquent, lorsque les bons anges dont la volonté est droite jugent, par l'essence d'une chose, de ce qui convient naturellement à cette chose, ils ne le font qu'en réservant les dispositions spéciales de la Providence. Il ne peut donc y avoir chez eux aucune fausseté ou erreur. Mais chez les démons, la volonté perverse soustrait l'intelligence à la sagesse divine; aussi jugent-ils parfois les choses d'une manière absolue, en ne tenant compte que des conditions naturelles. Dans cet ordre naturel ils ne peuvent se tromper, mais pour ce qui relève de l'ordre surnaturel, ils le peuvent; cela arriverait, par exemple, si voyant un homme mort, ils pensaient qu'ils ne ressuscitera pas, ou bien, voyant le Christ dans sa nature humaine, ils pensaient qu'il n'est pas Dieu.

6. La connaissance de l'ange peut-elle être appelée "connaissance du matin" et "connaissance du soir"?

C'est S. Augustin en effet qui a introduit cette distinction de la connaissance angélique en connaissance du matin et en connaissance du soir. Pour lui, les six jours pendant lesquels, d'après la Genèse, Dieu a fait toutes choses, ne sont pas des jours ordinaires mesurés par le mouvement du soleil, étant donné que le soleil n'a été créé que le quatrième jour. Il voit dans ces six jours l'expression figurée de la connaissance angélique s'appliquant aux six ordres des choses qui forment le monde. Et comme dans un jour normal le matin est le commencement

de la journée, et le soir en est le terme, il appelle connaissance du matin celle de l'être primordial des choses, connaissance qui porte sur les choses selon qu'elles sont dans le Verbe; tandis qu'il appelle connaissance du soir la connaissance de l'être créé comme existant dans sa nature propre. Car l'être des choses découle du Verbe comme d'un principe primordial; et cette émanation se termine à l'être que les choses ont dans leur nature propre.

7. La connaissance du matin et la connaissance du soir sont-elles identiques ou diverses?

Comme nous venons de le dire, on appelle connaissance du soir la connaissance par laquelle les anges connaissent les choses "dans leur nature propre". Ce qui ne veut pas dire qu'ils tirent leur connaissance de la nature propre des choses, comme si la proposition "dans" indiquait un rapport de principe, puisque les anges ne tirent pas des choses leurs connaissances. L'expression doit s'entendre de l'objet connu en tant qu'il tombe sous la connaissance, c'est-à-dire que la connaissance du soir désigne la connaissance par laquelle les anges atteignent l'être que les choses ont dans leur nature propre. Mais ils peuvent le connaître par deux médiums: par des espèces innées, et par les raisons des choses qui sont dans le Verbe. Car, en voyant le Verbe, ils ne connaissent pas seulement l'être que les choses ont dans le Verbe, mais aussi l'être qu'elles ont dans leur nature propre, de même que Dieu, par là même qu'il le voit, connaît l'être que les choses ont dans leur nature propre. Par conséquent, si l'on appelle connaissance du soir la connaissance par laquelle les anges perçoivent dans la vision du Verbe l'être qu'elles ont dans leur nature propre, la connaissance du soir et la connaissance du matin sont identiques essentiellement, elles ne diffèrent que selon les objets connus. Mais si, par connaissance du soir on entend la connaissance dans laquelle les anges perçoivent, par des espèces innées, I'être que les choses ont dans leur nature propre, la connaissance du soir et la connaissance du matin sont distinctes. Et c'est sans doute ainsi que S. Augustin l'entendait quand il disait que l'une est imparfaite par rapport à l'autre.

CHAPITRE 59: LA VOLONTÉ DES ANGES

1. Y a-t-il une volonté chez les anges? 2. La volonté de l'ange est-elle identique à sa nature, ou aussi à son intelligence? 3. Les anges ont-ils le libre arbitre? 4. L'irascible et le concupiscible existent-ils chez eux?

1. Y a-t-il une volonté chez les anges?

Il est nécessaire d'admettre que les anges ont une volonté. Toutes les créatures, en effet, procèdent de la volonté divine et sont inclinées au bien par l'appétit, chacune à sa manière et diversement. Certaines sont inclinées au bien uniquement par la disposition de leur nature, sans qu'il y ait connaissance de leur part; tels les plantes et les corps inanimés. On nomme cette inclination "appétit naturel". D'autres sont portées au bien avec une certaine connaissance, non qu'elles saisissent la raison même de bien, mais elles connaissent seulement un bien déterminé en sa particularité: ainsi le sens qui connaît le doux, le blanc, etc. L'inclinaison qui naît de cette connaissance s'appelle "appétit sensible". D'autres créatures enfin sont inclinées au bien avec une connaissance qui leur fait appréhender la raison même de bien, ce qui est le propre de l'intelligence. De tels êtres sont portés vers le bien de la façon la plus parfaite, car ils ne sont pas seulement poussés vers lui en quelque sorte par un autre, comme il arrive pour les êtres dénués de connaissance; ils ne sont pas seulement inclinés à un bien en sa particularité, comme les êtres doués de connaissance sensible; mais ils sont inclinés vers le bien universel lui-même. Et cette inclination a nom "volonté". C'est pourquoi, puisque les anges appréhendent par leur intelligence la raison universelle de bien, il est manifeste qu'il y a en eux une volonté.

2. La volonté de l'ange est-elle identique à sa nature ou à son intelligence

La volonté, chez les anges, est une faculté ou puissance qui ne s'identifie ni avec leur nature, ni avec leur intelligence. Avec leur nature d'abord, car la nature ou l'essence d'une chose lui est intrinsèque; et tout ce qui lui est extrinsèque ne saurait s'identifier à l'essence. Nous voyons bien en effet que, dans les corps naturels, ce qui tend à l'être n'est pas quelque chose de surajouté à l'essence, c'est soit la matière, qui désire l'être avant de le posséder; soit la forme, qui maintient la chose dans l'être, une fois que cette chose est constituée. Mais l'inclination vers ce qui est extrinsèque suppose toujours quelque chose de surajouté à l'essence; ainsi la tendance au lieu propre se fait par le moyen de la gravité ou de la légèreté, qualités extrinsèques à l'essence; l'inclination à produire un être semblable à soi se réalise par le moyen des qualités actives. Or la volonté a une inclination naturelle au bien. Il n'y aura donc identité entre essence et volonté que dans le cas où la totalité du bien sera contenue dans l'essence du sujet voulant. C'est le cas de Dieu, qui ne veut rien en dehors de lui qu'en raison de sa bonté. Mais on ne peut en dire autant d'aucune créature, car le bien infini est en dehors de l'essence de tout être créé. C'est pourquoi la volonté de l'ange, pas plus que celle d'une autre créature, ne peut s'identifier à son essence.

De même, qu'il s'agisse de l'ange ou de l'homme, il ne peut y avoir identification entre intelligence et volonté. La connaissance, en effet, suppose que le connu est dans le connaissant; elle implique donc, pour l'intelligence, que ce qui lui est extrinsèque par son essence se trouve apte de quelque manière à exister en elle. La volonté au contraire se porte vers ce qui est en dehors d'elle par une certaine inclination qui la fait tendre vers la réalité extérieure. Il faut donc bien que, dans toute créature, l'intelligence soit autre que la volonté. En Dieu, il n'en est pas ainsi, car Dieu possède en lui-même l'être universel et le bien universel, et il en résulte que sa volonté, aussi bien que son intelligence, est identique à son essence.

3. Les anges ont-ils le libre arbitre?

Il y a des êtres qui n'agissent pas par choix, mais qui sont comme agis et mus par d'autres, telle la flèche lancée vers un but par l'archer. D'autres êtres agissent par un certain choix, mais qui n'est pas libre, tels les animaux sans raison; ainsi la brebis fuit le loup parce que, d'une certaine manière, elle juge et estime que le loup lui est nuisible; mais ce jugement, chez elle, n'est pas libre il lui est inné par nature. Seul, celui qui possède une intelligence peut agir par un jugement libre, car il connaît la raison universelle de bien, et, à partir de là, il peut juger si ceci ou cela est bon. C'est pourquoi, en tout être où il y a intelligence, il y a aussi libre arbitre. Le libre arbitre se trouve donc chez l'ange, et d'une manière plus excellente que chez l'homme, comme il en est pour l'intelligence.

4. L'irascible et le concupiscible existent-ils chez les anges?

Ce n'est pas l'appétit intellectuel, mais seulement l'appétit sensible, qui se divise en irascible et concupiscible. La raison en est que les puissances se distinguent non par leurs objets matériels mais d'après leur objet formel. Si une faculté a pour objet une formalité commune à plusieurs objets matériellement distincts, il n'y a pas lieu de distinguer plusieurs facultés selon la pluralité des objets compris dans cette formalité qui leur est commune Ainsi l'objet propre de la vue, c'est la couleur comme telle; on ne distingue donc pas plusieurs puissances de voir

selon que l'objet de la vision sera le blanc ou le noir. Mais si l'objet propre d'une faculté était le blanc comme tel, il faudrait distinguer cette puissance de celle qui a le noir pour objet.
Or, d'après tout ce que nous avons dit, il est manifeste que l'objet de l'appétit intellectuel ou volonté, est le bien sous la raison commune de bien. On ne divisera donc pas l'appétit intellectuel d'après les biens particuliers qu'il convoite. Mais il en sera tout autrement pour l'appétit sensible qui, précisément, a pour objet un bien particulier. Dans les anges, il n'y a que l'appétit intellectuel, on ne le distinguera donc pas en irascible et concupiscible, mais on le laissera indivisible, et on lui donnera le nom de volonté.

CHAPITRE 60: L'AMOUR OU DILECTION CHEZ LES ANGES

Il faut maintenant considérer l'acte de la volonté, qui est l'amour ou dilection, car tout acte de la puissance appétitive dérive de l'amour ou dilection.
1. Y a-t-il chez l'ange une dilection naturelle? 2. Y a-t-il chez lui un amour électif? 3. S'aime-t-il lui-même d'un amour naturel ou d'un amour de choix? 4. Aime-t-il naturellement un autre ange comme lui-même? 5. Par un amour naturel, aime-t-il Dieu plus que lui-même?

1. Y a-t-il chez l'ange une dilection naturelle?

Il est nécessaire d'attribuer aux anges une dilection naturelle. En effet, ce qui est primordial (et général) dans une perfection se retrouve toujours en ses formes ultérieures (plus élaborées et plus particulières). Or, la nature est première par rapport à l'intelligence, puisque la nature d'une chose, c'est son essence. Ce qui appartient à la nature doit donc toujours demeurer, même chez les êtres intelligents. D'autre part, toutes les natures ont en commun de posséder une certaine inclination qui n'est autre que l'appétit naturel ou amour. Cette inclination se retrouve sous divers modes selon la diversité des natures. Dans la nature intellectuelle il y a une inclination naturelle volontaire; dans la nature sensible une inclination sensible; dans les natures matérielles une inclination correspondant à leur ordre naturel vers autre chose qu'elles-mêmes. Puisque l'ange est de nature intellectuelle, il y aura donc nécessairement dans sa volonté une dilection naturelle.

2. Y a-t-il chez l'ange un amour électif?

Il y a chez les anges un amour naturel et un amour électif; et l'amour naturel, chez eux, est principe de l'autre. Tout ce qui est premier, en effet, a raison de principe, et, puisque la nature est première en tout être, il faut bien que le naturel soit en lui principe du reste.
On peut aisément le constater chez l'homme, quant à son intelligence et quant à sa volonté. L'intelligence, en effet, connaît naturellement les principes et, de là, l'homme parvient à la science des conclusions, lesquelles ne lui sont pas connues naturellement, par la recherche ou par l'enseignement. Pareillement, la fin joue pour la volonté le même rôle que le principe pour l'intelligence, selon Aristote. C'est pourquoi la volonté tend naturellement vers sa fin ultime, car tout homme veut naturellement la béatitude. De cette volonté naturelle dérivent tous les autres vouloirs; car tout ce que veut l'homme, il le veut pour la fin L'amour du bien que l'homme poursuit naturellement comme fin, est un amour naturel. L'amour qui en provient, et qui se porte vers un bien en vue de la fin, est un amour électif.
Il y a cependant une différence entre l'intelligence et la volonté. La connaissance intellectuelle, en effet, requiert que la chose connue soit dans le connaissant. Or, c'est à cause de l'imperfection de son intelligence que l'homme ne connaît pas naturellement dès le principe tous les intelligibles, mais quelquesuns seulement, à partir desquels il se porte vers les autres pour les saisir. L'acte de la puissance appétitive au contraire met en rapport celui qui désire

avec la réalité même. Or, il y a des réalités qui sont bonnes en elles-mêmes et donc désirables comme telles; et il y a aussi des réalités dont la raison de bonté tient à leur rapport avec autre chose, et qui sont désirables à cause de cette autre chose. Ce n'est donc pas du fait de son imperfection que le sujet désirant veut ceci naturellement comme sa fin, et cela électivement, en l'ordonnant à sa fin. Donc, puisque la nature de l'ange est parfaite, on ne trouve en lui que la connaissance naturelle, non la connaissance rationnelle. Mais on trouve en lui et l'amour naturel et l'amour électif.
Tout cela fait évidemment abstraction de l'ordre surnaturel, pour lequel la nature est un principe insuffisant. Il en sera parlé plus loin

3. L'ange s'aime-t-il lui-même d'un amour naturel ou d'un amour électif?

L'amour a pour objet le bien, et le bien peut être substantiel ou accidentel, comme le montre l'Éthique. Il y a donc un double amour possible: l'un qui a pour objet le bien subsistant, l'autre qui s'adresse au bien accidentel. Quand on aime un être à titre de bien subsistant, on lui veut du bien; quand on aime une réalité à titre de bien accidentel, on la désire pour un autre: ainsi on aime la science, non en vue de lui faire du bien, mais pour la posséder. Certains ont nommé cette sorte d'amour: convoitise; et la première: amitié.
Il est évident, chez les êtres dénués de connaissance, que chacun désire acquérir ce qui lui est bon; ainsi le feu tend à s'élever. Il en est de même chez l'ange et chez l'homme, qui naturellement désirent leur bien et leur perfection. Cela, c'est s'aimer soi-même. L'ange, comme l'homme s'aime donc lui-même naturellement quand il désire un bien d'un désir naturel. Mais quand il désire un bien par choix, il s'aime lui-même d'un amour électif.

4. L'ange aime-t-il naturellement un autre ange comme lui-même?

On l'a dit, l'ange et l'homme s'aiment eux-mêmes naturellement. Or, celui qui ne fait qu'un avec nous, on le considère comme un autre soi-même; c'est pourquoi tout être aime ce qui ne fait qu'un avec lui. S'il s'agit d'une union naturelle, il l'aime d'un amour naturel; s'il s'agit d'une union qui n'est pas naturelle, il l'aime autrement. Ainsi l'homme aime son concitoyen d'un amour qui fait appel aux vertus civiques, mais il aime son parent d'un amour naturel basé sur l'unité créée par la consanguinité.
Or, il est manifeste que l'unité fondée sur la communauté de genre ou d'espèce est une unité de nature. Toute chose, parce qu'elle aime son espèce, aimera donc ce qui ne fait qu'un spécifiquement avec elle. Et c'est ce qui se voit même chez les êtres matériels; car le feu a une inclination naturelle à communiquer à un autre sa forme qui est son bien, tout comme il est incliné naturellement vers son bien qui est de s'élever.
Dès lors, on doit reconnaître que l'ange aime naturellement un autre ange sous le rapport où celui-ci lui ressemble en nature. Mais sous d'autres points de vue, ou en raison des différences existantes, il ne l'aime pas d'un amour naturel.

5. L'ange, par amour naturel aime-t-il Dieu plus que lui-même?

Certains ont prétendu que l'ange aime naturellement Dieu plus que lui-même d'un amour de convoitise; car il désire pour lui-même le bien divin plus que son propre bien. D'une certaine manière cependant ils admettent que l'ange aime Dieu plus que lui-même d'un amour d'amitié en ce sens que par nature il veut à Dieu un bien plus grand qu'à lui-même; l'ange veut, en

effet, que Dieu soit Dieu, alors que pour lui-même, il veut être ce qu'il est selon sa propre nature. Mais, à parler dans l'absolu, l'ange s'aimerait plus que Dieu, car il s'aime naturellement lui-même plus intensément que Dieu, et en priorité.
Une telle opinion apparaît manifestement fausse si l'on considère le mouvement naturel des êtres.
L'inclination naturelle des êtres sans raison va nous permettre en effet de découvrir quelle est l'inclinaison naturelle des natures intellectuelles douées de volonté. Dans les réalités naturelles, toute chose qui, par nature, en tout ce qu'elle est, relève d'une autre, se trouve d'abord inclinée vers cette autre plus que vers elle-même. Et cela se manifeste dans la manière même dont une chose est poussée naturellement à agir, ce qui dénote en elle une attitude foncière, dit Aristote. Nous voyons en effet que naturellement la partie s'expose pour la conservation du tout: la main s'expose aux coups, sans délibération, pour préserver le corps. Et comme la raison imite la nature, nous retrouvons cette même inclination dans le cas des vertus politiques: le citoyen vertueux s'expose à la mort pour le salut de tout l'État; et si l'homme était partie naturelle de la Cité, cette inclination serait naturelle en lui.
Ceci posé, il faut remarquer que le bien universel est Dieu lui-même; et ce bien englobe l'ange, l'homme et toute créature, car toute créature, du simple point de vue naturel, est de Dieu en tout ce qu'elle est. Il suit de là que l'ange et l'homme aiment naturellement Dieu en priorité et plus qu'eux-mêmes. D'autre part, si l'homme ou l'ange s'aimaient naturellement eux-mêmes plus que Dieu, il s'ensuivrait qu'un tel amour naturel serait mauvais, et qu'il ne serait pas perfectionné par la charité, mais détruit par elle.

CHAPITRE 61: LA PRODUCTION DES ANGES SELON LEUR ÊTRE NATUREL

1. L'ange a-t-il une cause de son existence? 2. L'ange existe-t-il de toute éternité? 3. L'ange a-t-il été créé avant la créature corporelle? 4. Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée?

1. L'ange a-t-il une cause de son existence?

Il est nécessaire de dire que les anges, comme aussi bien tout ce qui est en dehors de Dieu, ont été produits par Dieu. Seul, en effet, Dieu est son existence: dans toutes les autres réalités, l'essence est distincte de l'existence. Il s'ensuit évidemment que Dieu seul est un être par son essence, tandis que les autres réalités sont des êtres par participation. Or tout ce qui est par participation est causé par ce qui est par essence; ainsi tout ce qui est embrasé l'est par le feu. Il est donc nécessaire que les anges aient été créés par Dieu.

2. L'ange existe-t-il de toute éternité?

Dieu seul, Père, Fils et Saint-Esprit, existe de toute éternité. Cela, la foi catholique l'enseigne sans aucun doute; et toute opinion contraire doit être repoussée comme hérétique. Dieu donc a produit les créatures de rien, en ce sens qu'avant elles il n'y avait rien.

3. L'ange a-t-il été créé avant les créatures corporelles?

A ce sujet, on trouve chez les saints Docteurs une double opinion. Pour la première et la plus probable, les anges auraient été créés en même temps que la nature corporelle. Les anges, en effet, font partie de l'univers; ils ne constituent pas un univers spécial et séparé; ils entrent, avec la nature corporelle, dans la constitution d'un seul et même univers. La preuve en est

dans l'ordre des créatures entre elles: cet ordre, en effet, est le bien de l'univers dont aucune partie n'est parfaite, séparée du tout. Il ne semble donc pas probable que Dieu, dont les oeuvres sont parfaites, ait créé séparément la créature angélique avant les autres créatures.
Cependant l'opinion contraire ne doit pas être regardée comme erronée, surtout en raison de l'autorité de S. Grégoire de Nazianze, qui est si grande, au point de vue de la doctrine chrétienne, que personne n'a jamais osé l'attaquer, pas plus que l'on ne s'est attaqué aux écrits de S. Athanase, ainsi que le remarque S. Jérôme.

4. Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée?

Nous l'avons dit, les créatures, corporelles ou spirituelles, constituent un seul univers. Il y a donc un ordre entre elles, et les spirituelles président à toute la création corporelle. Il convenait donc que les anges fussent créés dans la partie suprême du monde corporel pour présider à tout l'ensemble de ce monde. Peu importe d'ailleurs que l'on donne à cette partie le nom de ciel empyrée ou une autre appellation: comme le dit S. Isidore, le ciel suprême, c'est le ciel des anges, selon cette parole du Deutéronome (10, 14): "C'est au Seigneur ton Dieu qu'appartiennent les cieux et les cieux des cieux."

CHAPITRE 62: L'ÉLÉVATION DES ANGES À LA GRÂCE ET À LA GLOIRE

1. Les anges ont-ils été créés bienheureux? 2. Avaient-ils besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu? 3. Ont-ils été créés en grâce? 4. Ont-ils mérité leur béatitude? 5. Ont-ils obtenu la béatitude aussitôt après le mérite? 6. Ont-ils reçu la grâce et la gloire en proportion de leur capacité naturelle? 7. Après l'entrée dans la gloire, l'amour et la connaissance naturels demeurent-ils en eux? 8. Ont-ils pu pécher par la suite? 9. Après l'entrée dans la gloire, ont-ils pu progresser?

1. Les anges ont-ils été créés bienheureux?

Par béatitude on entend la perfection dernière de la nature rationnelle ou intellectuelle; et c'est pourquoi la béatitude est objet de désir naturel, car tout être désire naturellement son ultime perfection. D'autre part, l'ultime perfection de la nature rationnelle ou intellectuelle est double. Il y a d'abord une perfection qui peut être atteinte par les seules forces de la nature, et à laquelle on donne en quelque manière le nom de béatitude ou de félicité. Aristote enseigne, en ce sens, que l'ultime félicité de l'homme consiste, en cette vie, dans la très parfaite contemplation du souverain bien intelligible qui est Dieu. Mais au-delà de cette félicité, il en est une autre que nous espérons posséder plus tard, et en laquelle "nous verrons Dieu tel qu'il est". Une telle félicité surpasse les forces naturelles de toute intelligence créée, quelle qu'elle soit, on l'a montré précédemment.
Ceci posé, pour ce qui est de la première béatitude, que l'ange peut atteindre par ses seules forces naturelles, on doit dire que l'ange a été créé bienheureux. En effet, ce n'est pas par un mouvement discursif, comme chez l'homme, que l'ange acquiert une telle perfection, mais il la possède immédiatement en raison de la dignité de sa nature, nous l'avons déjà noté. Quant à l'ultime béatitude, qui dépasse ses forces naturelles, l'ange ne l'a pas possédée dès le principe de sa création. Car cette béatitude ne fait pas partie de sa nature; elle en est seulement la fin: l'ange ne devait donc pas la posséder dès le commencement.

2. Les anges avaient-ils besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu?

Les anges ont eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu en tant qu'il est l'objet de la béatitude. Comme on l'a dit plus haut en effet, le mouvement naturel de la volonté est principe de tous les autres vouloirs Or, l'inclination naturelle de la volonté a pour objet ce qui est adapté à la nature. Ce qui est au-dessus de la nature ne peut donc devenir objet de la volonté si

celle-ci n'est pas aidée par quelque principe surnaturel. Ainsi en est-il du feu: il possède bien une inclination naturelle à chauffer et à se communiquer, mais produire ou engendrer de la matière vivante dépasse son pouvoir naturel, et il n'y est nullement incliné si ce n'est pour autant qu'il est mu, à titre d'instrument, par l'âme nutritive.
Or nous avons montré en traitant de la connaissance de Dieu, que la vision de l'essence divine, objet de la béatitude suprême pour la créature rationnelle, dépasse la nature de toute intelligence créée. C'est pourquoi aucune créature rationnelle ne peut avoir un mouvement de volonté ordonné à cette béatitude, si elle n'est mue par un agent surnaturel. Et c'est ce que nous appelons le secours de la grâce. La volonté de l'ange n'a donc pu se tourner vers cette béatitude sans le secours de la grâce.

3. Les anges ont-ils été créés en grâce?

Sur ce sujet, il y a diverses opinions. Les uns disent que les anges ont été créés avec leur nature seulement; les autres qu'ils ont été créés en grâce. Il semble pourtant que l'on doive regarder cette seconde opinion comme plus probable et plus conforme à l'enseignement des Pères. D'après S. Augustin, en effet, toutes les choses qui, au cours du temps, sont produites par l'oeuvre de la Providence divine, la créature opérant sous la motion de Dieu, ont été réalisées en leur première condition à l'état de raisons séminales: tels les arbres, les animaux, et autres réalités du même genre. Or, il est manifeste que la grâce sanctifiante peut être comparée à la béatitude comme la raison séminale dans la nature à son effet naturel. Aussi dans S. Jean (1 Jn 3, 9) la grâce est-elle appelée "semence de Dieu". De même donc qu'au premier instant de la création, ont été produites les raisons séminales de tous les effets naturels, ainsi, dès le principe, les anges ont-ils été créés en grâce.

4. Les anges ont-ils mérité leur béatitude?

La béatitude parfaite est naturelle à Dieu seul, car en lui béatitude et existence sont identiques. Pour la créature, la béatitude n'est pas naturelle, mais représente sa fin ultime. Or, toute chose parvient à sa fin par le moyen de son opération. Cette opération conduisant au terme est soit productrice de la fin quand celle-ci n'excède pas la puissance de l'agent, comme le remède produit la santé; soit méritoire à l'égard de la fin, quand la réalisation de celle-ci dépasse le pouvoir de l'agent, qui ne peut alors l'attendre que d'un autre. Nous avons montré que la béatitude ultime surpasse le pouvoir de la nature angélique et humaine. Il appartient donc à l'homme, comme à l'ange, de mériter sa béatitude.
Et si nous admettons que l'ange a été créé dans la grâce, sans laquelle il n'y a pas de mérite, il est aisé de voir qu'il a pu mériter sa béatitude. Il en serait de même si l'on admettait que l'ange a possédé la grâce à un moment quelconque avant la gloire.
Mais si l'on prétend que l'ange n'a pas possédé la grâce avant d'être bienheureux, il faut dire alors qu'il a reçu la béatitude sans mérite de sa part, comme nous-mêmes recevons la grâce. Or cela va à l'encontre du concept même de béatitude, laquelle a raison de fin et est la récompense de la vertu, selon le Philosophe. A moins que l'on ne dise, comme certains, que les anges, déjà bienheureux, méritent leur béatitude par l'exercice des divers ministères qui leur sont confiés. Mais cela s'oppose à la nature du mérite, car il se définit comme la voie qui conduit au terme, et celui qui se trouve déjà parvenu au terme n'a pas à y être conduit. Personne ne mérite ce qu'il possède déjà.
Ou bien il faudrait dire qu'un seul et même acte de conversion vers Dieu est méritoire en tant qu'il vient du libre arbitre, et qu'en même temps il constitue la béatitude en tant qu'il touche au

terme et mérite la fin. Mais cela aussi semble contradictoire; car le libre arbitre n'est pas cause suffisante du mérite; pour être méritoire, l'acte libre doit être informé par la grâce. Or, il ne peut être informé à la fois par la grâce imparfaite qui est principe de mérite, et par la grâce parfaite qui est principe de béatitude.
Il est donc préférable de soutenir que l'ange, avant d'être béatifié, a eu la grâce qui lui a permis de mériter sa béatitude.

5. Les anges ont-ils obtenu la béatitude aussitôt après le mérite?

L'ange, après son premier acte de charité qui lui faisait mériter la béatitude, a été aussitôt bienheureux. La raison en est que la grâce perfectionne la nature selon le mode de cette nature de même que toute perfection, nous l'avons montré, est reçue dans son sujet conformément à la nature de celui-ci. Le propre de la nature angélique, est de ne pas acquérir sa perfection naturelle progressivement, mais de l'avoir aussitôt, avec sa nature, ainsi que nous l'avons montré plus haut. Or, comme par sa nature l'ange est ordonné à sa perfection naturelle, de la même manière par son mérite il est ordonné à la gloire. Il suit de là que, chez l'ange, la béatitude a suivi immédiatement le mérite.
D'ailleurs, le mérite de la béatitude, non seulement chez l'ange, mais aussi chez l'homme, peut tenir à un seul acte; car, en étant perfectionné par n'importe quel acte de charité, l'homme mérite la béatitude. Il en ressort qu'aussitôt après un seul acte informé par la charité, l'ange a été bienheureux.

6. Les anges ont-ils reçu la grâce et la gloire en proportion de leur capacité naturelle?

Il est raisonnable de penser que les dons de la grâce et la perfection de la béatitude ont été attribués aux anges d'après leur degré de perfection naturelle. On peut en donner deux raisons.
D'abord une raison prise du côté de Dieu qui, selon l'ordre de sa sagesse, a établi divers degrés dans la nature angélique. Or, de même que la nature angélique a été produite par Dieu en vue de la grâce et de la béatitude, ainsi, semble-t-il, les divers degrés de la nature angélique ont été ordonnés à divers degrés de grâce et de gloire. Quand un bâtisseur polit des pierres en vue de construire une maison, nous le voyons destiner les plus belles et les mieux réussies aux parties les plus nobles. Ainsi donc, il semble qu'aux anges qu'il a dotés d'une nature plus haute, Dieu a réservé des dons de grâce plus grands et une béatitude supérieure.
La seconde raison est tirée de l'ange lui-même. L'ange n'est pas composé de diverses natures, dont l'une, par son inclination, viendrait contrarier ou retarder le mouvement de l'autre; c'est ce qui arrive chez l'homme, dont la partie intellectuelle est retardée ou empêchée dans son activité par les tendances de la partie sensible. Or, quand rien ne vient s'opposer au mouvement d'une nature, celle-ci peut agir dans la plénitude de sa puissance. Il est donc raisonnable de penser que les anges dotés d'une nature plus parfaite se sont tournés aussi vers Dieu avec plus de force et d'efficacité. C'est ce qui arrive même chez les hommes, auxquels la grâce et la gloire sont accordées en proportion de l'intensité de leur retour à Dieu. Il semble donc que les anges qui ont reçu une nature plus parfaite ont obtenu aussi plus de grâce et de gloire.

7. Après l'entrée dans la gloire, la connaissance et l'amour naturels demeurent-ils chez les anges?

Il faut dire que chez les anges bienheureux subsistent la connaissance et la dilection naturelles. Car les rapports qui existent entre les principes d'opération se retrouvent entre les opérations elles-mêmes. Or, il est manifeste que la nature est première par rapport à la béatitude qui est seconde, car la béatitude ajoute à la nature. D'autre part, ce qui est premier doit toujours être sauvegardé dans ce qui est second. Il faut donc que la nature soit sauvegardée dans la béatitude. Et de même faut-il que l'acte naturel soit sauvegardé dans l'acte béatifique.

8. Les anges bienheureux ont-ils pu pécher par la suite?

Il faut dire que les anges bienheureux ne peuvent pas pécher, car leur béatitude consiste à voir Dieu dans son essence. Or l'essence de Dieu, c'est l'essence même de la bonté. L'ange qui voit Dieu se trouve donc par rapport à Dieu comme celui qui ne le voit pas par rapport à l'idée du bien comme tel. Or personne ne peut vouloir ou agir qu'en vue du bien, et il lui est impossible de se détourner du bien comme tel. L'ange bienheureux ne peut donc vouloir ou agir qu'en se référant à Dieu, et par le fait même ne peut pécher d'aucune manière.

9. Après l'entrée dans la gloire, les anges ont-ils pu progresser?

Dans un mouvement, l'intention de l'agent moteur est de conduire le mobile à un point déterminé, car l'intention se porte sur une fin, et la fin ne supporte pas d'être indéterminée. D'autre part, comme la créature rationnelle ne peut atteindre par ses propres forces sa béatitude qui consiste en la vision de Dieu, elle a besoin d'y être mue par Dieu lui-même. Il faut donc que soit fixé le terme vers lequel elle se trouve conduite comme vers sa fin ultime.
Cette délimitation de la vision divine ne peut affecter l'objet lui-même qui est vu, car c'est la vérité suprême, qui est appréhendée par tous les bienheureux selon des degrés divers. C'est donc selon le mode de vision que ce terme est fixé diversement selon l'intention de celui qui conduit le bienheureux à sa fin. En effet, il n'est pas possible qu'en étant élevé à la vision de la suprême essence, la créature rationnelle parvienne au mode suprême de vision qui est la compréhension; car ce mode ne peut appartenir qu'à Dieu, nous l'avons montré. Mais comme il faut une puissance d'une efficacité infinie pour comprendre Dieu, alors que la créature ne dispose que d'une efficacité finie, et comme entre le fini et l'infini il y a une infinité de degrés, il y a donc une infinité de modes selon lesquels la créature rationnelle peut voir Dieu plus ou moins clairement. Et puisque la béatitude consiste en la vision même, le degré de la béatitude est, de même, le degré de la vision.
En définitive, toute créature rationnelle est conduite par Dieu à sa fin bienheureuse de telle manière qu'elle atteigne un degré de béatitude déterminé par la prédestination divine. Il en résulte que, ce degré atteint, elle ne peut progresser.

CHAPITRE 63: LE MAL DES ANGES QUANT À LA FAUTE

1. Le mal de faute peut-il exister chez l'ange? 2. Quelles sortes de péchés peut-il y avoir chez lui? 3. A cause de quel désir a-t-il péché? 4. En admettant que certains anges sont devenus mauvais volontairement, y en a-t-il d'autres qui le sont naturellement? 5. En admettant que non, un ange a-t-il pu devenir mauvais volontairement dès le premier instant de sa création? 6. En admettant que non, s'est-il écoulé un certain temps entre sa création et sa chute? 7. Le

plus élevé parmi les anges déchus était-il absolument le plus élevé de tous les anges? 8. Le péché du premier ange a-t-il causé le péché des autres? 9. Y a-t-il autant d'anges tombés que d'anges restés fidèles?

1. Le mal de faute peut-il exister chez l'ange?

L'ange, aussi bien qu'une créature rationnelle quelconque, si onle considère dans sa seule nature, peut pécher; et, s'il arrive qu'une créature ne puisse pécher, cela lui vient du don de la grâce et non de la condition de sa nature. La raison en est que le péché n'est pas autre chose qu'une déviation par rapport à la rectitude de l'acte qu'on doit accomplir; et cela est vrai aussi bien dans l'ordre des réalités naturelles que dans celui des activités artisanales ou morales. Le seul acte qui ne puisse dévier de sa rectitude est celui qui a pour règle la puissance même de l'agent. En effet, si la main de l'artisan était la règle même de la taille qu'il pratique dans le bois, le bois serait toujours coupé correctement; mais s'il lui faut faire appel à une règle extérieure, il y aura toujours possibilité de déviation 1. Or la volonté divine seule est la règle de sa propre action, car elle n'est pas ordonnée à une fin supérieure. La volonté de la créature, au contraire, ne parvient à la rectitude de son acte qu'en se réglant sur la volonté divine à laquelle ressortit la fin dernière. Ainsi, le vouloir d'un inférieur doit-il se régler sur le vouloir du supérieur, le vouloir du soldat sur celui de son chef. Dans la seule volonté divine, par conséquent, il ne peut y avoir de péché. En retour, le péché peut exister dans n'importe quelle volonté créée, à ne considérer que sa condition naturelle.

2. Quelles sortes de péché peut-il y avoir chez l'ange?

Un péché peut se trouver chez un individu de deux manières: sous forme de culpabilité et sous forme d'attachement. Selon la culpabilité, il arrive que tous les péchés existent chez les démons, car, en portant les hommes à les commettre, ils encourent la culpabilité. Selon l'attachement, seuls les péchés qui ont rapport à la nature spirituelle se trouvent chez les anges. Une nature spirituelle, en effet, ne s'attache pas aux biens proprement corporels, mais aux biens qui peuvent se trouver dans les réalités spirituelles; car on ne désire que ce qui peut convenir de quelque manière à sa propre nature. Or, il n'y a péché à s'attacher aux biens spirituels que si on le fait sans tenir compte de la règle établie par le supérieur. Et c'est un péché d'orgueil de ne pas se soumettre à son supérieur lorsqu'on le doit. C'est pourquoi le premier péché de l'ange ne peut être qu'un péché d'orgueil.
Mais, par voie de conséquence, il a pu y avoir chez lui un péché d'envie. Le même motif, en effet, qui porte l'affectivité à désirer quelque chose, lui fait aussi repousser tout ce qui s'y oppose. Or l'envieux se désole du bien d'autrui parce qu'il y voit un obstacle à son propre bien; c'est ce qui arrive à l'ange mauvais qui, désirant une excellence singulière, voit cette singularité lui échapper du fait de l'excellence d'un autre. C'est pourquoi, après son péché d'orgueil, l'ange éprouve le péché d'envie, parce qu'il se désole du bien de l'homme; il en veut même à l'excellence divine, car Dieu utilise ce bien à sa gloire et contrarie ainsi la volonté du diable.

3. A cause de quel désir l'ange a-t-il péché?

Sans aucun doute l'ange a péché en désirant être comme Dieu. Mais cela peut s'entendre d'une double manière: soit par égalité, soit par similitude. De la première manière, l'ange n'a pu

désirer être comme Dieu, car il savait, de connaissance naturelle, que c'était impossible; et d'autre part le premier péché de l'ange n'a pas été précédé par un habitus ou une passion qui aurait entravé sa puissance intellectuelle et l'aurait amené, en se trompant sur un objet particulier, à vouloir l'impossible, comme il nous arrive parfois. Et même si l'on suppose que l'égalité avec Dieu était possible, elle allait à l'encontre du désir naturel. Tout individu, en effet, désire naturellement la conservation de son être, et cette conservation n'aurait pas lieu s'il se trouvait transformé en une autre nature. C'est pourquoi aucune réalité appartenant à un degré inférieur de nature ne peut désirer un degré supérieur; ainsi, l'âne ne désire pas devenir cheval, car il cesserait d'être lui-même. Il est vrai qu'en ces sortes de choses l'imagination nous trompe; en effet l'homme désire s'élever vers un plus haut degré de perfection par l'acquisition de qualités accidentelles, lesquelles peuvent lui advenir sans corruption du sujet lui-même; et il en vient à penser qu'il peut atteindre à un degré supérieur de nature, alors qu'il ne pourra pas y parvenir sans cesser d'être. Or, il est manifeste que Dieu surpasse l'ange non seulement en perfection accidentelle, mais en degré de nature; et cela est déjà vrai d'un ange à l'autre. Il est donc impossible qu'un ange inférieur désire être égal à un ange supérieur, ni être égal à Dieu.
Quant à désirer être comme Dieu par similitude, cela peut se produire de deux façons. Premièrement, quand un être désire avec Dieu la similitude à laquelle l'ordonne sa nature. En ce sens, il ne pèche pas, à condition toutefois que ce désir soit dans l'ordre, c'est-à-dire l'incline à recevoir de Dieu cette similitude. Il y aurait péché au contraire à considérer comme un droit d'être semblable à Dieu comme si cela dépendait de ses propres forces et non de la Toute-puissance divine. A un second point de vue, on peut désirer acquérir avec Dieu une ressemblance qui ne nous est pas naturelle, c'est le cas de celui qui voudrait être capable de créer le ciel et la terre, pouvoir qui est propre à Dieu. Un tel désir serait un péché. Et c'est en ce sens que le diable a désiré être comme Dieu; non pas qu'il ait prétendu n'être, comme Dieu, soumis à qui que ce soit, car en ce cas il eût désiré ne pas être, puisqu'aucune créature ne peut être que soumise à Dieu et participant de lui l'existence. Mais l'ange a désiré ressembler à Dieu en désirant comme fin ultime de sa béatitude ce à quoi il pourrait parvenir par ses forces naturelles, et en détournant son désir de la béatitude surnaturelle qu'il ne pouvait recevoir que de la grâce de Dieu.
Ou bien, s'il a désiré comme fin ultime cette ressemblance avec Dieu que donne la grâce, il a voulu l'avoir par les forces de sa nature, et non la tenir de l'intervention de Dieu et selon les dispositions prises par lui. Et cette opinion est conforme à la manière de voir de S. Anselme pour qui l'ange a désiré ce à quoi il fût parvenu s'il était resté droit. D'ailleurs, les deux opinions reviennent au même; car dans les deux cas l'ange a désiré posséder sa béatitude dernière par ses propres forces, ce qui n'appartient qu'à Dieu.
Enfin, étant donné que ce qui est par soi est principe et cause de ce qui est dérivé, il suit de là que l'ange a désiré également une certaine principauté sur les créatures, en quoi il a voulu d'une façon perverse s'assimiler à Dieu.

4. En admettant que certains anges sont devenus mauvais volontairement, y en a-t-il d'autres qui le sont naturellement?

Tout ce qui est, en tant qu'il est et qu'il possède une nature donnée, tend naturellement vers un bien, car il procède d'un principe bon, et l'effet fait toujours retour vers son principe. Cependant, il arrive qu'à un bien particulier se trouve adjoint un mal; au feu, par exemple, se trouve lié ce mal d'être destructeur d'autres choses. Mais au bien universel ne peut être adjoint aucun mal. Par conséquent, un être dont la nature est de tendre vers un bien particulier peut tendre vers un mal, non pas en tant que tel, mais parce qu'accidentellement ce mal est conjoint

à un bien. Au contraire un être dont la nature est de tendre vers un bien sous la raison commune de bien, ne peut tendre naturellement vers un mal. Or, il est manifeste qu'une nature intellectuelle est ordonnée au bien universel qu'elle peut appréhender et qui est l'objet de sa volonté. Et, comme les démons sont des substances intellectuelles, ils ne peuvent d'aucune façon avoir une inclination naturelle vers un mal quelconque. Ils ne peuvent donc être mauvais naturellement.

5. L'ange a-t-il pu devenir mauvais volontairement dès le premier instant de sa création?

Certains auteurs ont pensé que les démons, dès le premier instant de leur création, furent mauvais, non du fait de leur nature, mais en raison d'un péché proprement volontaire; car "dès qu'il a été produit, le diable a récusé la justice; et cette opinion, remarque S. Augustin, ne doit pas être confondue avec l'hérésie manichéenne, qui prétend que le diable a une nature mauvaise." Pourtant, cette manière de voir contredit l'Écriture: il est écrit en effet du diable, sous la figure du roi de Babylone (Is 14, 12): "Comment es-tu tombé, Lucifer, toi qui brillais au matin?" et encore, en s'adressant au roi de Tyr (Ez 28, 13): "Tu as connu les délices du paradis de Dieu." C'est pourquoi une telle opinion est regardée avec raison par les théologiens comme erronée.

D'autres auteurs ont pensé que les anges pouvaient pécher au premier instant de leur création, mais ne l'ont pas fait. Pour réfuter cette opinion, certains remarquent que deux opérations consécutives ne peuvent se terminer au même instant. Or, le péché de l'ange fut postérieur à l'opération créatrice; le terme de la création en effet, c'est l'existence de l'ange; le terme du péché, c'est de rendre mauvais celui qui le commet. Il apparaît donc impossible que, dans un même instant, l'ange ait commencé d'être et soit devenu mauvais.

Mais une telle raison est insuffisante. Elle vaut pour les mouvements temporels successifs; ainsi un mouvement local qui suit une altération ne peut se terminer au même instant que l'altération elle-même. Mais dans les mutations instantanées il est possible que les termes de la première mutation et de la seconde soient réalisés en même temps et au même instant; ainsi, au même instant, la lune est illuminée par le soleil et l'air par la lune. Or, il est manifeste que la création est instantanée; de même le mouvement du libre arbitre chez les anges, puisqu'ils n'usent ni de comparaison ni de raisonnement, ainsi qu'on l'a fait voir. Rien n'empêche donc le terme de la création et le terme du libre arbitre d'exister en même temps et au même instant.

Ce qu'il faut dire, c'est qu'il a été impossible à l'ange, au premier instant, de pécher par un acte désordonné de son libre arbitre. Bien qu'une réalité puisse bien, à l'instant où elle commence d'exister, commencer d'agir, cependant cette opération contemporaine de son existence lui vient nécessairement de l'agent qui lui donne celle-ci; ainsi celui qui produit le feu lui donne en même temps de s'élever. Par conséquent, lorsqu'une chose reçoit l'être d'un agent déficient, lequel peut être cause d'une action défectueuse, elle pourra, dès le premier instant où elle commence d'être, produire une opération fautive; c'est le cas de la jambe qui est boiteuse à la naissance, du fait de la débilité de la semence, et qui commence aussitôt à boiter. Mais l'agent qui produit les anges dans l'existence, c'est Dieu; et Dieu ne peut être cause de péché. Pour cette raison on ne peut pas dire que le diable, au premier instant de sa création, a été mauvais.

6. S'est-il écoulé un certain temps entre la création de l'ange et sa chute?

On trouve à ce sujet une double opinion. Pourtant il paraît plus probable et plus conforme à la pensée des Pères qu'aussitôt après le premier instant de sa création, le diable a péché. Cela est nécessaire en effet, si l'on admet, comme nous l'avons fait, que l'ange, dans ce premier instant,

fut créé en grâce et produisit un acte de libre arbitre. Puisque les anges parviennent à la béatitude par un seul acte méritoire, comme nous l'avons dit, si en ce premier instant, le diable, créé en grâce, avait mérité, il aurait dû recevoir aussitôt la béatitude, à moins qu'il n'y ait opposé un obstacle en péchant.
Mais si l'on admet que l'ange n'a pas été créé en grâce; ou bien que, dans le premier instant, il n'a pas pu poser d'acte libre, rien n'empêche d'admettre un certain laps de temps entre sa création et sa chute.

7. Le plus élevé parmi les anges déchus était-il absolument le plus élevé de tous les anges?

Il faut considérer deux choses dans le péché: l'inclination au péché et le motif du péché. Pour ce qui est de l'inclination, il semble que les anges supérieurs étaient moins portés à pécher que les anges inférieurs. C'est ce qui fait dire au Damascène que le plus grand des anges pécheurs était "le supérieur de l'ordre terrestre". Et cela paraît concorder avec l'opinion des platoniciens que rapporte S. Augustin. Ceux-ci prétendaient en effet que tous les dieux étaient bons; mais, parmi les démons, les uns étaient bons, les autres mauvais; ils appelaient dieux les substances intellectuelles qui sont au-dessus de la sphère lunaire, et démons celles qui sont au-dessous, tout en étant supérieures par nature aux hommes. Une telle opinion n'est pas contraire à la foi, car, dit S. Augustin, toute la création corporelle est gouvernée par Dieu au moyen des anges. Rien n'empêche donc d'affirmer que les anges inférieurs sont préposés par Dieu à l'administration des corps inférieurs, tandis que les anges supérieurs ont pour rôle d'administrer les corps plus élevés, les anges suprêmes se tenant devant Dieu. Pour cette raison S. Jean Damascène dit que ceux qui tombèrent faisaient partie de l'ordre inférieur, encore que, même dans cet ordre, il y en eût qui demeurèrent fidèles.
Mais si l'on considère le motif pour lequel l'ange a péché, ce motif apparaît plus fort chez les anges supérieurs. Le péché des démons fut en effet le péché d'orgueil, dont le motif est la propre excellence du pécheur. Or, cette excellence était plus grande chez les anges supérieurs. C'est pourquoi S. Grégoire affirme que le premier ange pécheur fut le plus élevé de tous.
Et cette dernière opinion semble la plus probable. Car le péché de l'ange ne venait pas d'une inclination mauvaise, mais de son seul libre arbitre; il convient donc de retenir ici la raison qui s'appuie sur le motif du péché. Pourtant, nous n'entendons pas préjuger de l'autre opinion, car il a pu y avoir aussi bien chez le prince des anges inférieurs un motif de pécher.

8. Le péché du premier ange a-t-il causé le péché des autres?

Le péché du premier ange fut cause du péché des autres, non par mode de coaction, mais par une sorte de suggestion persuasive. Le signe en est que tous les démons sont soumis au démon suprême, comme le montre manifestement le Seigneur quand il dit (Mt 25, 41): "Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges." Cela relève de la justice divine en effet, que celui qui a consenti aux suggestions de quelqu'un dans la faute, soit soumis à sa puissance dans le châtiment, selon cette parole de l'Écriture (2 P 2, 19): "On est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre."

9. Y a-t-il autant d'anges tombés que d'anges restés fidèles?

Il y eut plus d'anges fidèles que de pécheurs. Car le péché va à l'encontre de l'inclination naturelle de la créature; or, ce qui est contre la nature ne se produit qu'accidentellement dans un petit nombre de cas. La nature, en effet, obtient son résultat soit toujours, soit le plus souvent.

CHAPITRE 64: LE CHÂTIMENT DES DÉMONS

1. L'obscurcissement de leur intelligence. 2. L'obstination de leur volonté. 3. Leur souffrance. 4. Le lieu de leur châtiment.

1. L'obscurcissement de leur intelligence

Il y a une double connaissance de la vérité, celle qui vient de la grâce et celle qui vient de la nature. La première, à son tour, est soit spéculative, comme lorsque les secrets divins sont révélés à quelqu'un, soit affective, et c'est elle qui produit l'amour de Dieu et qui relève à proprement parler du don de sagesse.

De ces trois connaissances, celle qui est naturelle n'est chez les démons ni enlevée, ni diminuée. Elle est en effet une propriété de la nature angélique qui, comme telle, est intelligence et esprit. Or, à cause de la simplicité de la substance, rien ne peut être soustrait à la nature angélique pour sa punition, comme il arrive que l'homme soit puni par l'ablation de la main, du pied ou d'un autre membre. C'est en ce sens que Denys affirme que les dons naturels demeurent dans leur intégrité chez les démons. Leur connaissance naturelle n'est donc pas diminuée. Quant à la connaissance spéculative qui vient de la grâce, elle n'est pas enlevée totalement, mais diminuée, car les secrets divins ne sont révélés aux démons que dans la mesure nécessaire, soit par l'intermédiaire des bons anges, soit par les "manifestations temporelles de la puissance divine", dit S. Augustin. Cependant, cette connaissance n'a pas l'étendue et la clarté de celle des saints anges qui voient dans le Verbe les vérités révélées. Mais pour ce qui est de la connaissance affective issue de la grâce, ils en sont totalement privés, aussi bien que de la charité.

2. L'obstination de leur volonté

D'après Origène toute volonté créée, en raison du libre arbitre, peut se tourner vers le bien et le mal; il n'y a d'exception que pour l'âme du Christ, à cause de son union au Verbe. Mais une telle doctrine enlève toute vérité à la béatitude des anges et des hommes bienheureux, car la stabilité éternelle est une condition essentielle de la vraie béatitude; de là son nom de vie éternelle. De plus., cette doctrine contredit l'autorité de la Sainte Écriture qui affirme que les démons et les pécheurs doivent être envoyés au "supplice éternel", tandis que les bons doivent être introduits dans "la vie éternelle". C'est pourquoi une telle position doit être regardée comme erronée, et il faut tenir fermement, selon la foi catholique, que la volonté des bons anges est confirmée dans le bien, tandis que la volonté des démons est devenue obstinée dans le mal.

La cause de cette obstination, il faut la prendre non de la gravité de la faute, mais de la condition naturelle de leur état "Ce que la mort est pour les hommes, écrit S. Jean Damascène, la chute l'est pour les anges." Or, il est manifeste que tous les péchés mortels des hommes, quelle que soit leur gravité, sont rémissibles avant la mort; mais après la mort, ils sont irrémissibles et subsistent perpétuellement.

Pour découvrir la cause d'une telle obstination, il faut considérer que la puissance appétitive, chez la créature, est, par rapport à la puissance appréhensive qui la meut, comme le mobile par rapport au moteur. L'appétit sensitif a pour objet un bien particulier; la volonté, le bien universel; et de même les sens ont pour objet le particulier, l'intelligence, l'universel. Or, l'appréhension de l'ange diffère de celle de l'homme en ce que l'ange appréhende immuablement l'objet par son intelligence à la manière dont nous saisissons immuablement les premiers principes dont nous avons l'intuition. Par la raison au contraire, l'homme appréhende la vérité d'une manière progressive et mobile en passant d'une proposition à une autre, gardant la voie ouverte vers l'une ou l'autre des conclusions opposées. C'est pourquoi la volonté humaine, elle aussi, adhère à son objet avec une certaine mobilité et inconstance, pouvant s'en détourner pour adhérer à l'objet contraire. En revanche, la volonté de l'ange adhère à son objet d'une façon fixe et immuable.
Par conséquent, si nous considérons l'ange avant son adhésion, il peut librement se fixer sur tel objet ou son contraire (sauf s'il s'agit d'objets voulus naturellement); mais après l'adhésion, il se fixe immuablement sur l'objet de son choix. Aussi a-t-on coutume de dire que le libre arbitre de l'homme est capable de se porter sur des objets opposés, aussi bien après l'élection qu'avant; tandis que le libre arbitre de l'ange est capable de se porter vers des objets opposés avant l'élection, mais pas après. Ainsi donc, les bons anges adhérant toujours à la justice, sont confirmés en elle; les mauvais anges, en péchant, s'obstinent dans le péché. Quant à l'obstination des hommes damnés, on en traitera plus tard.

3. La souffrance des démons

La crainte, la douleur, la joie et autres choses semblables, si on les considère comme des passions, ne peuvent exister chez les démons; elles relèvent proprement de l'appétit sensible, et celui-ci est une puissance qui suppose un organe corporel. Mais si on les considère comme de simples actes de volonté, sous ce rapport, on peut les trouver chez les démons.Et il est nécessaire d'affirmer qu'il y a en eux de la souffrance. Car la souffrance envisagée comme un pur acte de volonté, n'est pas autre chose que la répulsion de la volonté pour ce qui est, ou devant l'absence de ce qui n'est pas. Or, il est évident que les démons voudraient que n'existent pas beaucoup de choses qui existent, et qu'existent beaucoup de choses qui n'existent pas; ainsi, parce qu'ils sont jaloux, ils voudraient que soient damnés ceux qui sont sauvés. Il faut donc reconnaître qu'il y a en eux de la souffrance, surtout si l'on songe qu'il appartient à la nature de la peine de contrarier la volonté. De même ils sont privés de la béatitude qu'ils désirent naturellement; et, chez beaucoup d'entre eux, la volonté perverse est empêchée de faire tout le mal qu'elle voudrait.

4. Le lieu du châtiment des démons

Les anges, du fait de leur nature, tiennent le milieu entre Dieu et les hommes. Or, le plan de la Providence comporte de procurer le bien des êtres inférieurs par le moyen des supérieurs. Pour ce qui est du bien de l'homme, il est procuré d'une double manière par la Providence: soit directement quand l'homme est porté au bien et détourné du mal; et il convient que cela se fasse par le ministère des bons anges; soit indirectement quand l'homme est éprouvé, combattu par l'assaut de l'adversaire. Et cette manière de lui procurer son bien humain, il convient qu'elle soit confiée aux mauvais anges afin qu'après leur péché ils ne perdent pas leur utilité dans l'ordre de la nature. Ainsi donc un double lieu de châtiment est attribué aux

démons; l'un en raison de leur faute, c'est l'enfer; l'autre en raison de l'épreuve qu'ils font subir aux hommes, c'est l'air ténébreux.
D'autre part c'est jusqu'au jour du jugement qu'il faut procurer le salut des hommes. C'est jusque là, par conséquent, que doit se poursuivre le ministère des anges aussi bien que les épreuves infligées par les démons. Tout ce temps-là, les bons anges sont envoyés ici-bas auprès de nous; les démons résident dans l'air ténébreux pour nous éprouver. Cependant, certains d'entre eux sont dès maintenant en enfer pour torturer ceux qui sont induits au mal; de même que certains bons anges sont au ciel avec les âmes saintes. Mais après le jugement dernier, tous les méchants, hommes et anges, seront en enfer; tous les bons, au ciel.
Ce qu'il faut dire, c'est d'abord que le lieu du ciel fait partie de la gloire des anges, mais cette gloire n'est pas diminuée quand ils viennent à nous, car ils considèrent que ce lieu est à eux (comme nous disons que le prestige de l'évêque n'est pas diminué quand il ne siège pas sur son trône épiscopal). Semblablement à propos des démons, nous devons affirmer que, s'ils ne sont pas effectivement liés au feu de la géhenne, tandis qu'ils se trouvent dans l'air ténébreux, cependant, du fait qu'ils se savent astreints à cette captivité, leur peine n'en est pas diminuée. Et c'est pourquoi nous lisons dans la Glose (sur Jc 3, 6) qu'"ils emportent avec eux le feu de la géhenne". Et contre cette manière de voir, on ne peut opposer le passage de Luc (8, 31), où il est dit qu'"ils supplièrent le Seigneur de ne pas les envoyer dans l'abîme". Car la raison de leur demande est qu'ils regardaient comme un châtiment de quitter le lieu où ils pouvaient encore nuire aux hommes. De là cette parole en S. Marc (5, 10): "Ils le suppliaient instamment de ne pas les chasser du pays".
Après la créature spirituelle, il faut considérer la créature corporelle. Dans sa production, L'Écriture fait mention de trois oeuvres: l'oeuvre de création, quand il est dit: "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre"; l'oeuvre de distinction, quand il est dit: "Il sépara la lumière des ténèbres" et "les eaux qui sont sur le firmament, des eaux qui sont sous le firmament"; l'oeuvre d'ornementation, quand il est dit: "Qu'il y ait des luminaires dans le firmament."
Il nous faut donc considérer: I. L'oeuvre de création (Q. 65). II. L'oeuvre de distinction (Q. 66). III. L'oeuvre d'ornementation (Q. 70).

CHAPITRE 65: L'OEUVRE DE CRÉATION DE LA CRÉATURE CORPORELLE

1. La créature corporelle vient-elle de Dieu? - 2. A-t-elle été faite en vue de la bonté de Dieu? - 3. A-t-elle été l'oeuvre de Dieu par l'intermédiaire des anges? - 4. Les formes des corps viennent-elles des anges, ou immédiatement de Dieu?

1. La créature corporelle vient-elle de Dieu?

Selon la position de certains hérétiques, toutes ces choses que nous voyons ne sont pas créées par le Dieu bon, mais par un principe mauvais. Et pour prouver leur erreur ils prennent argument de ce que dit l'Apôtre (2 Co 4, 4): "Le dieu de ce monde a aveuglé les esprits des incrédules." Cette position est absolument insoutenable. En effet, si dans un sujet des éléments divers se trouvent unis, cette union a nécessairement une cause. Car des êtres divers ne s'unissent pas d'eux-mêmes et comme tels. Ainsi donc, chaque fois qu'entre des êtres de natures diverses on trouve de l'unité, il faut que ces éléments divers reçoivent cette unité d'une cause unique. Tout comme divers corps chauds tiennent leur chaleur du feu. Or en toutes choses si diverses qu'elles soient, on trouve le fait, commun à toutes, d'exister. Il est donc nécessaire qu'il y ait un unique principe d'être à partir duquel toute chose, quelle qu'elle soit, tient l'être, qu'il s'agisse de réalités invisibles et spirituelles, ou de réalités visibles et

corporelles. - Quant au diable, il est dit "le dieu de ce monde", non parce qu'il l'aurait créé, mais parce que ceux qui vivent selon le monde sont ses esclaves, d'après la tournure de langage dont use l'Apôtre (Ph 3, 19) quand il dit: "Leur dieu, c'est leur ventre."

2. La créature corporelle a-t-elle été faite en vue de la bonté de Dieu?

Origène a prétendu que la créature corporelle n'a pas été faite à partir d'une intention première de Dieu, mais pour châtier le péché de la créature spirituelle. En effet, selon sa thèse, Dieu ne fit au commencement que les créatures spirituelles, et il les fit toutes égales. Et comme elles jouissaient du libre arbitre, certaines se sont tournées vers Dieu et ont reçu, selon la qualité de leur conversion, un rang plus ou moins élevé, tout en demeurant dans leur simplicité. Les autres, qui s'étaient détournées de Dieu, furent attachées à différents corps selon la mesure de leur éloignement à l'égard de Dieu.
Cette position est erronée. 1° Elle est contraire à la Sainte Écriture qui, après avoir raconté la production de chacune des espèces de la créature corporelle, ajoute: "Et Dieu vit que cela était bon", pour dire que chacune fut faite pour cette raison que son être même est bon. Or, selon l'opinion d'Origène, la créature corporelle n'a pas été faite parce qu'il est bon qu'elle existe, mais afin de punir le mal commis par une autre créature. - 2° Il s'ensuivrait que la disposition du monde corporel, telle qu'elle est maintenant, viendrait du hasard. En effet, si le corps du soleil a été fait tel qu'il est pour être adapté au châtiment d'un certain péché d'une créature spirituelle, au cas où plusieurs créatures spirituelles auraient commis le même péché que celle-là (pour le châtiment de laquelle il suppose que le soleil a été créé), il s'ensuivrait qu'il y aurait plusieurs soleils dans le monde. Et de même pour le reste. Or cela est totalement aberrant.
Écartons donc cette conception erronée, et considérons que l'univers entier est constitué par l'ensemble de toutes les créatures comme un tout l'est par ses parties. Or, si nous voulons fixer la cause finale d'un tout et de ses parties nous trouvons ceci: 1° chacune des parties existe en vue de ses actes, comme l'oeil existe pour voir; 2° la partie la moins noble est faite en vue de la plus noble, comme le sens pour l'intellect, le poumon pour le coeur; 3° toutes les parties existent en vue de la perfection du tout, comme la matière en vue de la forme (les parties sont en effet une sorte de matière pour le tout). Enfin l'homme tout entier existe en vue d'une cause extrinsèque, par exemple la jouissance de Dieu. Ainsi en est-il pareillement dans les parties de l'univers: 1° chaque créature existe en vue de son acte propre et de sa perfection; 2° les créatures moins nobles existent en vue des plus nobles, de même que les créatures qui sont au-dessous de l'homme sont faites en vue de l'homme. En poussant plus loin, chaque créature est faite en vue de la perfection de l'univers. En poussant plus loin encore, l’univers tout entier, avec chacune de ses parties, est ordonné à Dieu comme à sa fin, en tant que, dans ces créatures, la bonté divine est représentée par une certaine imitation qui doit faire glorifier Dieu. Ce qui n'empêche pas que les créatures rationnelles, au-dessus de ce plan, aient leur fin en Dieu selon une modalité spéciale, car elles peuvent l'atteindre par leur propre opération en le connaissant et en l'aimant. Ainsi est-il évident que la bonté divine est la fin de toutes les réalités corporelles.

3. La créature corporelle a-t-elle été l'oeuvre de Dieu par l'intermédiaire des anges?

Certains ont soutenu que les choses avaient procédé de Dieu par degrés: ainsi la première créature serait sortie immédiatement de lui; celle-ci en aurait produit une autre, et ainsi de suite jusqu'à la créature corporelle. - Mais cette position est impossible; car la première

production de la créature corporelle se fait par création, création dans laquelle la matière elle-même est produite, car l'imparfait est antérieur au parfait dans l'ordre du devenir. Or il est impossible que quelque chose soit créé, sinon par Dieu seul.
Pour en avoir l'évidence, il faut considérer que plus une cause est élevée, plus nombreux sont les effets auxquels s'étend sa causalité. D'autre part, ce qui forme le substrat des choses apparaît toujours à l'expérience comme plus commun que ce qui informe et restreint ce substrat. Ainsi l'être est-il plus commun que la vie, la vie que la pensée, la matière que la forme. Donc, plus une chose est un substrat, plus elle procède d'une cause supérieure. Donc ce qui est en premier le substrat de toutes choses relève proprement de la causalité de la cause suprême. En conséquence, aucune cause seconde ne peut produire quelque chose si l'on ne présuppose pas dans la réalité produite cet élément premier causé par la cause supérieure.
D'autre part, la création est la production d'une chose selon la totalité de sa substance, sans qu'il y ait aucun élément préalable, soit incréé, soit créé par un autre. Il reste donc que nul être ne peut créer quoi que ce soit, sauf Dieu qui est la cause première. C'est pourquoi, afin de montrer que tous les corps ont été immédiatement créés par Dieu, Moïse dit: "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre."

4. Les formes des corps viennent-elles des anges ou immédiatement de Dieu?

Certains ont pensé que toutes les formes corporelles sont dérivées des substances spirituelles que nous appelons anges. Et ceci a été soutenu de deux façons. - Platon, d'une part, supposa que les formes qui sont dans la matière corporelle étaient dérivées et formées, par une sorte de participation, à partir des formes subsistant sans matière. Il supposait en effet une sorte d'homme subsistant immatériellement; et de même pour le cheval et pour les autres êtres par eux sont constitués nos singuliers sensibles; et cela selon la mesure où resterait dans la matière corporelle une sorte d'impression venant de ces formes séparées. Ce qui se produirait par une sorte de ressemblance qu'il appelait "participation". Ainsi les platoniciens établissaient d'après l'ordre des formes un ordre des substances séparées. Par exemple, il y a une substance séparée qui est le cheval, et elle est cause de tous les chevaux. Au-dessus d'elle, il y a une certaine vie séparée qu'ils disaient être la vie par elle-même et la cause de toute vie. Ultérieurement enfin, ils supposaient une forme qu'ils nommaient l'être lui-même et la cause de tout être.
Avicenne, d'autre part, et un certain nombre d'autres, n'affirmèrent pas que les formes des réalités corporelles qui sont dans la matière subsistent par soi, mais seulement dans l'intelligence. Ils disaient donc que toutes les formes qui sont dans la matière corporelle procédaient de formes existant dans l'intelligence des créatures spirituelles (ce qu'ils appellent "intelligences" et que nous appelons anges); de même que les formes des objets produits par l'art procèdent de celles qui sont dans l'esprit de l'artiste. - Certains hérétiques modernes ont une position qui semble revenir au même. Ils disent en effet que Dieu est créateur de toutes choses; mais ils supposent que la matière est formée et distinguée par le diable en espèces variées.
Toutes ces opinions semblent bien procéder d'une même racine. Leurs auteurs cherchaient en effet la cause des formes comme si les formes elles-mêmes étaient produites en tant que telles. Mais, comme le prouve Aristote, ce qui est produit au sens propre, c'est le composé. Les formes des réalités corruptibles ont bien cette propriété tantôt d'exister et tantôt de ne pas exister et cela sans qu'elles soient elles-mêmes engendrées ou détruites: ce sont les composés qui sont engendrés ou détruits. Ce qui existe, ce ne sont pas les formes, mais les composés, qui existent par elles; et il appartient à chaque chose d'être produite de la manière dont il lui appartient d'exister. En conséquence, puisque le semblable est produit par le semblable, il n'y

a pas à chercher, comme cause des formes corporelles, une quelconque forme immatérielle, mais un composé, à la manière dont tel feu est engendré par tel feu. Ainsi donc, les formes corporelles sont causées non pas comme si elles découlaient d'une quelconque forme immatérielle, mais comme une matière amenée de la puissance à l'acte par le fait d'un agent lui-même composé.
Mais un tel agent composé, qui est un corps, est mû par une substance spirituelle créée, dit S. Augustin. Il s'ensuit, en poussant plus loin, que les formes corporelles sont aussi dérivées des substances spirituelles, non que celles-ci versent en elles leur forme mais parce que ce sont elles qui les meuvent vers leur forme. Et si nous poussons plus loin encore, même les formes intelligibles de l'intelligence angélique, qui sont comme des sortes de raisons séminales des formes corporelles, se ramènent à Dieu comme à la cause première.
Pour la première production de la créature corporelle, il ne faut tenir compte d'aucun passage de la puissance à l'acte. Par suite, les formes corporelles que les corps reçurent alors ont été produites immédiatement par Dieu; car à lui seul, comme à sa cause propre, la matière obéit totalement. C'est donc pour signifier cela que Moïse a mis, avant chacune des oeuvres de la création, les mots: "Dieu dit: que (ceci ou cela) soit"; phrase en laquelle est signifiée la formation des choses opérée par le Verbe de Dieu. Par lui, selon S. Augustin, existe "toute forme, toute structure et harmonie des parties".
Il faut maintenant considérer l'oeuvre de la distinction. Ce que nous ferons en étudiant:
1° le rapport entre la création et la distinction (Q. 66); 2° la distinction elle-même considérée dans sa nature propre (Q. 67-69).

CHAPITRE 66: LE RAPPORT ENTRE CRÉATION ET DISTINCTION

1. Un état informe de la matière créée a-t-il précédé dans le temps la distinction de cette matière? - 2. Y a-t-il une seule matière pour tous les êtres corporels? - 3. Le ciel empyrée fut-il concréé avec la matière informe? - 4. Le temps fut-il concréé avec elle?

1. Un état informe de la matière créée a-t-il précédé dans le temps la distinction de celle-ci?

Sur ce problème, les Pères ont eu des opinions différentes. S. Augustin veut que l'état informe de la matière n'ait pas précédé temporellement sa formation; il n'y aurait eu antériorité que selon l'origine ou l'ordre de la nature. D'autres, comme S. Basile, S. Ambroise et S. Jean Chrysostome, veulent que l'état informe de la matière ait précédé sa formation. Quoique ces opinions paraissent contraires, elles ne diffèrent cependant que de peu. S. Augustin entend en effet autrement que les autres l'expression d' "état informe" de la matière.
Selon S. Augustin, dans l'état informe de la matière, il faut voir l'absence de toute forme. Et de ce point de vue il est impossible de dire que l'état informe de la matière ait précédé temporellement soit la formation de cette matière, soit sa distinction. C'est manifeste pour la formation. En effet, si la matière informe avait précédé par la durée, elle aurait déjà existé en acte; car l'acte est impliqué par la durée; le terme de la création est en effet l'être en acte. Or, cela même qui est en acte, c'est la forme. Donc affirmer qu'il y eut d'abord de la matière sans forme, c'est dire qu'un être en acte fut sans acte, ce qui est contradictoire. - On ne peut pas dire non plus que la matière eut une sorte de forme commune, et qu'après coup vinrent s'y ajouter des formes diverses par lesquelles elle s'est trouvée distinguée. Car ce serait revenir à l'opinion des anciens naturalistes, qui supposaient que la matière première était un corps en acte, par exemple le feu, l'air ou l'eau, ou quelque intermédiaire; d'où il résultait que le devenir substantiel n'était autre que l'altération. Car, cette forme antérieure donnant d'être en acte dans la catégorie de la substance, et faisant qu'il y ait tel être existant, il s'ensuivrait que la forme surajoutée ne causerait pas absolument de l'être en acte, mais de l'être selon tel acte, ce qui est

le propre de la forme accidentelle. De cette manière, les formes subséquentes seraient des accidents, où l'on ne constate pas génération mais altération. Il faut donc dire que la matière première ne fut ni créée sans aucune forme, ni créée sous une forme unique commune, mais fut créée sous des formes distinctes. - Ainsi donc, si l'expression "état informe de la matière" se réfère à la condition de la matière première (qui en tant que telle ne comporte aucune forme), il faut reconnaître qu'un tel état n'a pas précédé temporellement la formation ou la distinction de la matière, comme le dit S. Augustin, mais seulement par origine ou par nature, à la manière dont la puissance est antérieure à l'acte, et la partie au tout.
Les autres Pères, au contraire, emploient l'expression "état informe" non comme excluant toute forme, mais comme excluant cette beauté et cet éclat que l'on voit maintenant dans la créature corporelle. Et en ce sens ils affirment que l'état informe de la matière corporelle a, dans la durée, précédé sa formation. A prendre les choses ainsi, S. Augustin est, pour une part, en accord avec eux; mais pour une autre part, il ne les suit pas, comme nous le verrons plus loin.
Selon ce qu'on veut tirer de la lettre de la Genèse, il manquait trois espèces de beauté, et c'est pourquoi on appela "informe" la créature corporelle. Il manquait d'abord la beauté de la lumière à la totalité de ce corps diaphane que l'on nomme ciel, d'où cette phrase: "Les ténèbres couvraient l'abîme." D'autre part, il manquait à la terre une double beauté: la première est d'être dégagée des eaux; et c'est en ce sens qu'il est dit: "La terre était déserte" ou "invisible", car elle ne pouvait se faire voir telle qu'elle est en raison des eaux qui la couvraient de toutes parts. La seconde beauté est celle qu'elle tire des végétaux et des plantes; et c'est pourquoi il est dit qu'elle était "vide" ou, selon l'autre version, "inorganisée". Ainsi donc, ayant mis en tête de son récit la création de deux natures, le ciel et la terre, l'auteur sacré exprime l'état informe du ciel en disant: "Les ténèbres couvraient l'abîme", en tant que sous le mot "ciel", l'air est inclus; et il énonce l'état informe de la terre par les mots: "La terre était déserte et vide."

2. Y a-t-il une seule matière pour tous les êtres corporels?

Sur ce problème les opinions des philosophes ont différé. Platon et tous les philosophes antérieurs à Aristote supposèrent que tous les corps avaient la nature des quatre éléments. Puisque les quatre éléments communiquent dans une même matière, comme nous le montrent leur génération et leur destruction mutuelles, il s'ensuivait par voie de conséquence qu'il y ait une matière unique pour tous les corps. Quant au fait que certains corps sont indestructibles, Platon l'attribuait, non à une condition de la matière, mais à la volonté de l'auteur, c'est-à-dire de Dieu, qu'il présente parlant ainsi aux corps célestes: "Par votre nature vous êtes susceptibles de dissolution, mais par ma volonté vous êtes exempts de dissolution, car ma volonté est supérieure au noeud qui vous constitue."
Aristote réfute cette position en invoquant le mouvement naturel des corps. Le corps céleste est doué d'un mouvement naturel différent du mouvement naturel des éléments; il s'ensuit donc que sa nature est autre que celle des quatre éléments. Et comme le mouvement circulaire qui est propre aux corps célestes ne connaît pas de contrariété, les mouvements des éléments étant contraires entre eux (tel le mouvement ascendant ou descendant), le corps céleste est pareillement sans contrariété, alors que les corps élémentaires comportent contrariété. Ainsi, puisque la génération et la destruction se produisent entre contraires, il en découle que selon sa nature le corps céleste est incorruptible, alors que les éléments sont corruptibles.
Malgré cette différence de la corruptibilité et de l'incorruptibilité naturelles, Avicebron considérant l'unité de la forme corporelle, a supposé une matière unique pour tous les corps. Mais s'il y avait une seule forme essentielle comme forme de corporéité, forme à laquelle se surajouteraient d'autres formes qui présideraient à la distinction des corps, on serait dans la nécessité qu'on vient de dire. Car cette forme inhérerait de manière immuable à la matière. Par

suite, du point de vue de cette forme, tout corps serait incorruptible, et sa corruption ne se produirait que par le rejet des formes subséquentes; ce qui ne serait pas une corruption absolue mais relative, parce qu'un certain être en acte demeurerait sous-jacent à la corruption. La même chose arrivait aux anciens physiciens quand ils supposaient comme sujet des corps un être en acte, comme le feu, l'air ou un autre du même genre.
D'autre part, si l'on suppose qu'il n'y a aucune forme dans le corps corruptible qui demeure comme substrat de la génération et de la corruption, il s'ensuit nécessairement que ce n'est pas la même matière qui se trouve dans les corps selon qu'ils sont corruptibles ou incorruptibles. En effet, la matière, en tant que telle, est en puissance à la forme. Il faut donc que la matière, considérée en elle-même, soit en puissance aux formes de toutes les choses dont elle est la matière commune. D'autre part, la matière ne devient en acte par une forme que par rapport à cette forme. La matière reste donc en puissance à toutes les autres formes. - Ceci n'est pas exclu si l'une de ces formes est plus parfaite et contient en elle-même dans ses virtualités les autres formes; car la puissance, en tant que telle, a un comportement indifférent à l'égard du parfait et de l'imparfait. Par suite, quand elle se trouve sous une forme imparfaite, elle est en puissance à une forme parfaite, et réciproquement. Ainsi donc, la matière en tant qu'elle est sous la forme d'un corps incorruptible reste encore en puissance à la forme d'un corps corruptible. Et comme elle n'a pas cette forme en acte, elle se trouvera simultanément sujet de forme et de privation; la carence d'une forme dans ce qui est en puissance à la forme étant la privation. Mais cette disposition est le fait du corps corruptible. Il y a donc impossibilité de nature à ce que le corps incorruptible et le corps corruptible aient une même et unique matière.
Il ne faut pas dire pour autant, comme l'imagina Averroès, que le corps céleste est lui-même la matière du ciel, un être en puissance à une situation locale et non à l'existence substantielle, sa forme étant alors la substance séparée qui lui est unie à titre de moteur. On ne peut affirmer en effet que quelque chose soit un être en acte, s'il n'est lui-même tout entier acte et forme, ou s'il ne possède pas l'acte ou la forme. Si l'on écarte par l'esprit cette substance séparée qui est posée comme moteur, et si le corps céleste n'est pas ce qui possède la forme (c'est-à-dire un être composé de la forme et du sujet de la forme), il s'ensuit qu'il est tout entier forme et acte. Mais tout être de ce genre est une intelligence en acte, ce qu'on ne peut dire du corps céleste, puisqu'il est perceptible aux sens.
Il reste donc que la matière du corps céleste considérée en elle-même n'est pas en puissance à une autre forme que celle qu'elle possède. Et peu importe à notre propos ce que peut être cette forme, âme ou autre chose. En toute hypothèse, cette forme perfectionne si bien cette matière que d'aucune façon il ne demeure en elle de puissance à l'existence substantielle, mais seulement au lieu, dit Aristote. Ainsi donc, ce n'est pas la même matière qui existe dans les corps célestes et dans les éléments, sauf par analogie, pour autant que ces choses s'unifient dans la notion de puissance.

3. Le ciel empyrée fut-il concréé avec la matière informe?

L'existence du ciel empyrée ne se trouve proposée que par les autorités de Strabon et de Bède, et en outre par celle de S. Basile. En affirmant ce fait, ces auteurs s'accordent sur un point: ce ciel est le lieu des bienheureux. En effet Strabon, et Bède avec lui, nous dit: "Aussitôt fait, il fut rempli par les anges." Et dans le même sens S. Basile précise: "De même que les damnés sont chassés dans les ténèbres ultimes, de même la récompense pour les oeuvres méritoires est allouée dans cette lumière qui est hors du monde, où les bienheureux reçoivent en partage le séjour du repos." Ces auteurs diffèrent cependant sur la raison qui fait supposer l'existence de ce ciel. Pour Strabon et Bède, l'hypothèse du ciel empyrée repose sur cet argument que le

firmament (mot par lequel ils entendent le ciel empyrée) n'est pas dit avoir été fait au commencement, mais le deuxième jour. S. Basile quant à lui donne pour raison qu'il ne faut pas que Dieu semble avoir purement et simplement commencé son oeuvre à partir des ténèbres, ce qui était un des mensonges blasphématoires des manichéens, puisqu'ils appelaient dieu des ténèbres le Dieu de l'Ancien Testament.
Toutes ces raisons n'ont pas beaucoup de force. La question du firmament, dont on lit dans l'Écriture qu'il fut fait le deuxième jour, est en effet résolue de manière différente par S. Augustin et par les autres Pères. Quant à la question des ténèbres, elle se résout, pour le premier, en ce que l'état informe que signifient les ténèbres a précédé la formation non par la durée mais par l'origine. Pour les autres Pères, les ténèbres n'étant pas une créature mais une privation de lumière, la sagesse divine est manifestée en ce que les êtres qu'elle a produits à partir de rien ont d'abord été institués par elle dans un état d'imperfection, puis ont été ultérieurement conduits à la perfection.
On peut trouver une raison plus satisfaisante en partant de la condition même de la gloire. On attend en effet une double gloire dans la récompense à venir: spirituelle et corporelle; et alors, non seulement les corps humains seront glorifiés, mais le monde entier sera renouvelé. Or, la gloire spirituelle a commencé dès le début du monde dans la béatitude des anges, béatitude dont la pareille est promise aux saints. Il était donc convenable que, dès le commencement, la gloire corporelle soit aussi inaugurée dans un corps préservé dès le début de la servitude de la corruption et du changement, et doué d'une totale luminosité, conformément à ce que la créature corporelle tout entière s'attend à devenir après la résurrection. Et c'est pourquoi ce ciel est appelé empyrée, c'est-à-dire de feu, non parce qu'il brûle, mais parce qu'il resplendit.
Il faut savoir que, d'après S. Augustin, Porphyre "distinguait les anges des démons par le fait que les lieux de l'air appartenaient aux démons, et ceux de l'éther ou de l'empyrée aux anges". Mais notons que Porphyre, en platonicien, estimait que ce ciel sidéral était de feu. Aussi le nommait-il "empyrée"; ou bien encore "éthéré", en tant que le mot éther se prend de l'embrasement, et non, comme dit Aristote, de la rapidité du mouvement. Nous rappelons cela pour empêcher de croire que S. Augustin comprenait le ciel empyrée dans le sens des modernes.

4. Le temps fut-il concréé avec la matière informe?

On dit communément qu'il y a quatre choses qui furent créées en premier: la nature angélique, le ciel empyrée, la matière corporelle informe, et le temps. Mais il faut prendre garde que cette manière de parler ne découle pas de l'opinion de S. Augustin. Celui-ci en effet pose deux créatures faites en premier: la nature angélique et la matière corporelle. Il ne fait aucune mention du ciel empyrée. Or, ces deux réalités, de la nature angélique et de la matière informe, précédent la formation non dans la durée mais par nature. Et comme elles précèdent par nature la formation, de même sont-elles aussi antérieures et au mouvement, et au temps. On ne peut donc faire figurer le temps dans cette énumération.
Celle-ci provient de l'opinion des autres Pères, pour qui l'état informe de la matière avait, dans la durée, précédé la formation. En raison de cette durée, il était donc nécessaire de poser un temps quelconque. Sinon il ne pourrait y avoir de mesure de la durée.

CHAPITRE 67: L'OEUVRE DU PREMIER JOUR

1. La lumière peut-elle être attribuée dans un sens propre aux réalités spirituelles? - 2. La lumière corporelle est-elle un corps? - 3. Est-elle une qualité? - 4. Est-il normal que la lumière ait été créée le premier jour?

1. La lumière peut-elle être attribuée dans un sens propre aux réalités spirituelles?

Quand on traite d'un mot, il convient de le faire selon deux points de vue: celui de sa première acception, et celui de l'usage qu'on en fait. Ainsi, le mot "vision" est d'abord employé pour signifier l'acte du sens de la vue. Mais en raison de la dignité et de la certitude de ce sens, l'emploi de ce nom s'est étendu par l'usage à toute connaissance des autres sens. Ne dit-on pas: "Voyez ce goût ou cette odeur, ou comme c'est chaud." Et ultérieurement enore l'usage s'est étendu à la connaissance intellectuelle; ainsi lit-on dans S. Matthieu (5, 8): "Bienheureux les coeurs purs, car ils verront Dieu."

La même méthode doit être appliquée au mot "lumière". Il a été institué pour signifier ce qui procure une manifestation au sens de la vue. Ultérieurement, la signification s'est étendue à tout ce qui produit la manifestation d'une connaissance. - Ainsi donc, pris dans son acception première, le mot lumière est attribué métaphoriquement aux êtres spirituels, comme le soutient S. Ambroise. Mais dans la langue usuelle, où il est étendu à toute manifestation, il est attribué dans son sens propre aux êtres spirituels.

2. La lumière corporelle est-elle un corps?

Il est impossible que la lumière soit un corps. Et cela est manifeste à trois points de vue.

1. Au point de vue du lieu; car le lieu de n'importe quel corps est distinct du lieu d'un autre corps; et il n'est pas possible, dans l'ordre de la nature, que deux corps soient simultanément dans le même lieu, quels que puissent être ces corps; le contact requiert en effet des positions distinctes.

2. Cela se voit aussi à partir de la notion de mouvement. Si la lumière était un corps, l'illumination serait un mouvement local. Or aucun mouvement local ne peut être instantané. Tout corps qui se meut localement doit en effet atteindre nécessairement la moitié de la distance parcourue avant d'atteindre son extrémité. Or l'illumination est un fait instantané. - Et l'on ne peut pas dire qu'elle ait lieu en un temps imperceptible. Car si, pour peu d'espace, le temps peut être inaperçu, pour un grand espace, par exemple de l'orient à l'occident, cela n'est pas possible. Or, sitôt que le soleil apparaît au point de son lever, toute la voûte céleste est illuminée jusqu'au point opposé. - En partant du mouvement on peut faire encore une autre considération. Tout corps a un mouvement naturel déterminé. Or le mouvement de l'illumination a lieu dans toutes les directions, et pas davantage d'une manière circulaire que d'une manière rectiligne. Il est donc manifeste que l'illumination n'est pas le mouvement local d'un corps quelconque.

3. La même impossibilité se constate également si l'on part des faits de génération et de corruption. En effet, si la lumière était un corps, quand l'air se remplit de ténèbres par absence de source lumineuse, il s'ensuivrait qu'il y aurait une corruption du corps de la lumière, et que sa matière recevrait une autre forme. Or cela ne ressort pas de l'expérience, à moins qu'on ne dise que les ténèbres sont aussi un corps. - On ne voit pas non plus à partir de quelle matière se produirait quotidiennement la génération d'un corps si grand qu'il remplit la voûte céleste intermédiaire. Et il serait ridicule de dire que par la seule absence de luminaire ce corps énorme se corrompt. - Si l'on objectait que ce corps ne se corrompt pas, mais qu'il arrive et se répand alentour en même temps que le soleil, que dira-t-on pour rendre compte du fait que lorsque l'on interpose un corps autour d'un flambeau, toute la pièce se trouve dans l'obscurité? Et il ne semble pas que la lumière s'entasse autour du flambeau, car l'on ne voit pas qu'il s'y trouve alors davantage de lumière qu'avant. Tout cela est donc contraire, non seulement à la

raison, mais aussi aux sens, et il faut donc dire qu'il est impossible que la lumière soit un corps.

3. La lumière est-elle une qualité?

Certains ont dit que la lumière dans l'air n'a pas un être naturel, comme la couleur sur un mur, mais un être intentionnel, comme la similitude de la couleur dans l'air. Mais cela est impossible pour deux raisons: 1. La lumière est un attribut de l'air; l'air en effet devient lumineux en acte. Au contraire, la couleur n'est pas un attribut de l'air, car on ne parle pas d' "air coloré". 2. La lumière comporte un effet dans la nature, puisque les rayons du soleil chauffent les corps. Or les êtres intentionnels ne causent pas de changements naturels.
D'autres ont affirmé que la lumière est la forme substantielle du soleil. Mais cela apparaît impossible pour deux raisons: 1. Aucune forme substantielle n'est par elle-même objet de sensation, car l'essence est l'objet de l'intelligence, selon Aristote. Or la lumière est de soi l'objet de la vue. 2. Il est impossible que ce qui est forme substantielle dans un être soit forme accidentelle dans un autre. Car la forme substantielle a en propre de constituer l'espèce, et elle se rencontre donc toujours en celle-ci et en tout individu. Or la lumière n'est pas la forme substantielle de l'air; autrement il y aurait corruption de celui-ci quand elle disparaît. Elle ne peut donc être la forme substantielle du soleil.
Il faut donc dire: de même que la chaleur est une qualité active produite par la forme substantielle du feu, de même la lumière est une qualité active produite par la forme substantielle du soleil ou de n'importe quel autre corps lumineux par lui-même, s'il en existe. Le signe en est que les rayons des diverses étoiles ont des effets divers selon les diverses natures des corps.

4. Est-il normal que la lumière ait été créée le premier jour?

Il y a deux positions au sujet de la production de la lumière. - Pour S. Augustin il n'aurait pas été normal que Moïse ait omis de mentionner la production de la créature spirituelle. Il dit donc que les mots: "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre" sont à entendre en ce sens que "le ciel" signifie la nature spirituelle encore informe, et que la "terre" signifie la matière informe de la créature corporelle. Or la nature spirituelle est d'une dignité supérieure à celle de la nature corporelle; elle fut donc formée la première. En conséquence la formation de la créature spirituelle est signifiée dans la production de la lumière, de telle manière qu'on l'entende de la lumière spirituelle; en effet, la formation de la créature spirituelle vient de ce qu'elle est illuminée pour pouvoir adhérer au Verbe de Dieu.
Pour d'autres, Moïse a omis la production de la créature spirituelle; mais ils donnent de ce fait des raisons différentes. Pour S. Basile, Moïse commence son récit au début du temps qui régit les réalités sensibles; et la nature spirituelle, c'est-à-dire angélique, est omise parce qu'elle fut créée antérieurement. - S. Jean Chrysostome donne une autre raison: Moïse parlait à un peuple grossier, incapable de saisir d'autres réalités que corporelles. Il voulait en outre le détourner de l'idolâtrie. Or ils auraient trouvé une occasion d'idolâtrie si on leur avait présenté certaines substances supérieures à toutes les créatures corporelles, et ils les auraient tenues pour des dieux, puisqu'ils étaient déjà enclins à honorer comme dieux le soleil, la lune et les étoiles, ce que le Deutéronome (4, 19) leur interdit.
Il faut noter d'ailleurs qu'au sujet de la créature corporelle, diverses modalités d'une absence de forme avaient été précédemment indiquées: une première par l'expression: "La terre était déserte et vide", une autre par celle-ci: "Les ténèbres couvraient l'abîme." Or il était nécessaire

que l'état informe des ténèbres fût d'abord supprimé par la production de la lumière; et ceci pour deux raisons: 1. Parce que la lumière, comme nous l'avons dit à l'article précédent, est la qualité du premier corps; le monde devait donc être formé en premier par elle. 2. A cause du caractère commun de la lumière; les corps inférieurs, en effet, communient en elle avec les corps supérieurs. Or, de même que dans la connaissance on procède en partant des choses les plus communes, de même dans l'activité; car "le vivant" est engendré antérieurement à "l'animal", et celui-ci avant "l'homme", dit Aristote. Ainsi donc, l'ordre de la sagesse divine doit être manifesté en ce qu'en premier lieu, parmi les oeuvres de la distinction, soit produite la lumière à titre de forme du premier corps, et à titre de forme la plus commune. - S. Basile propose encore une troisième raison: c'est par la lumière que toutes les autres choses sont manifestées. - On peut même en ajouter une quatrième, que nous avons touchée dans l'objection *En sens contraire*: il ne peut pas y avoir de jour sans lumière. Il fallait donc que la lumière soit faite au premier jour.

CHAPITRE 68: L'OEUVRE DU DEUXIÈME JOUR

1. Le firmament a-t-il été créé le deuxième jour? - 2. Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament? - 3. Le firmament divise-t-il les eaux d'avec les eaux? - 4. Y a-t-il un ciel seulement, ou plusieurs?

1. Le firmament a-t-il été créé le deuxième jour?

S. Augustin enseigne qu'il y a deux règles à observer dans ces questions: 1. Tenir indéfectiblement que l'Écriture sainte est vraie. 2. Quand l'Écriture peut être expliquée de plusieurs manières, personne ne doit donner à l'une des interprétations une adhésion tellement absolue que, dans le cas où il serait établi par raison certaine que cela est faux, on ait la présomption d'affirmer que tel est le sens de l'Écriture: de peur que la Sainte Écriture n'en vienne à être tournée en ridicule par les infidèles, et qu'ainsi le chemin de la foi ne leur soit fermé.

On doit donc savoir que lorsque nous lisons qu'au deuxième jour le firmament fut créé, cela peut s'entendre en un double sens.

1. Du firmament où sont les astres. Et de ce point de vue il faut que nous donnions des explications différentes selon les diverses conceptions que les hommes se font du firmament. - Certains ont dit que ce firmament est composé à partir des éléments. C'était l'opinion d'Empédocle, qui pourtant affirme que ce corps était indissoluble parce que, dans sa composition, il n'y avait pas de haine mais seulement de l'amitié. - D'autres ont soutenu que le firmament est de la nature des quatre éléments, toutefois non pas comme composé des éléments, mais comme étant un élément simple. C'était l'opinion de Platon, qui affirmait que le corps céleste appartenait à l'élément du feu. - D'autres avancèrent que le ciel n'était pas de la nature des quatre éléments, mais qu'il était un cinquième corps distinct de ceux-ci. Telle est l'opinion d'Aristote.

Si l'on s'en tient à la première opinion, on peut concéder de façon absolue que le firmament a été fait le deuxième jour, même quant à sa substance. Car il revient à l'oeuvre de la création de produire la substance même des éléments, et aux oeuvres de distinction et d'ornement de donner des formes à partir des éléments préexistants. - Selon l'opinion de Platon, il ne convient pas de croire que le firmament ait été fait au deuxième jour quant à sa substance; car, dans cette conception, faire le firmament c'est produire l'élément du feu: or la production des éléments relève de l'oeuvre de la création pour ceux qui tiennent qu'un état informe de la matière a précédé temporellement son information; les formes des éléments sont en effet ce qui survient en premier dans la matière. - Si l'on adopte l'opinion d'Aristote, on peut encore bien moins affirmer que le firmament fut produit, quant à sa substance, au deuxième jour, dès

lors que, par les jours, on entend désigner une succession temporelle. En effet, le ciel est de nature incorruptible; il a donc une matière qui ne peut être sujette d'une autre forme; il est donc impossible que le firmament ait été fait à partir d'une matière temporellement préexistante. - En conséquence, la production de la substance du firmament revient à l'oeuvre de la création. Cependant, dans les deux opinions citées, une certaine information du firmament convient au deuxième jour; Denys dit de même que la lumière du soleil demeura informe pendant les trois premiers jours de la création, puis qu'elle fut informée le quatrième jour. - Par contre, si, avec S. Augustin, on entend par ces jours, non une succession temporelle, mais un ordre de nature, rien n'empêche de dire que selon n'importe laquelle de ces opinions la formation du firmament dans sa substance appartient au deuxième jour.
2. On peut encore entendre d'une autre manière l'affirmation que le firmament fut fait au deuxième jour. Le firmament ne signifierait pas ce sur quoi sont fixés les astres, mais cette partie de l'air où se condensent les nuages et le mot de "firmament" serait employé pour la désigner en raison de la consistance de l'air en cette partie; car ce qui est épais et solide est appelé "corps ferme, pour le différencier du corps mathématique", dit S. Basile. Aussi S. Augustin recommande-t-il cette explication en ces termes: "J'estime que cette considération mérite tout à fait d'être louée; car ce qu'elle énonce n'est pas contre la foi, et d'autre part peut être admis aussitôt qu'on a lu le texte."

2. Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament?

Comme dit S. Augustin: "L'autorité de cette Écriture l'emporte sur la capacité de tout le génie humain. Aussi, quelle que puisse être la modalité et la nature des eaux qui sont là, il reste qu'elles sont là, et nous ne le mettrons pas en doute." Sur la nature de ces eaux les auteurs ne sont pas d'accord. Origène dit que les eaux qui sont au-dessus du firmament sont les substances spirituelles. C'est en ce sens qu'il serait dit dans le Psaume (148, 4): "Que les eaux qui sont au-dessus des cieux louent le nom du Seigneur" et en Daniel (3, 60): "Toutes les eaux qui êtes sur les cieux, bénissez le Seigneur." - Mais S. Basile lui réplique que cela n'est pas dit parce que les eaux seraient des créatures raisonnables, mais en raison de ce que "leur considération, sagement méditée par ceux qui ont l'intelligence, complète la glorification du Créateur". La même chose est dite, aux mêmes passages, du feu, de la grêle et d'autres créatures analogues, dont il est évident qu'elles ne sont pas douées de raison. - Il faut donc dire que ce sont des eaux corporelles. Mais la nature de ces eaux doit être entendue différemment selon les diverses opinions sur le firmament.
Si par firmament on entend le ciel sidéral, et qu'on le considère comme étant de la nature des quatre éléments, pour la même raison on pourra croire que les eaux d'au-dessus des cieux sont de même nature que les eaux élémentaires.
Si par le firmament on entend le ciel sidéral, mais qu'on ne le considère pas comme étant de même nature que les quatre éléments, ces eaux qui sont au-dessus du firmament ne seront pas de même nature que les eaux élémentaires. Mais tout comme, d'après Strabon, un ciel est appelé ciel empyrée, c'est-à-dire igné, à cause seulement de sa splendeur, ainsi un autre ciel, qui est au-dessus du ciel sidéral, sera appelé ciel aqueux en raison seulement de sa diaphanéité. - Dans l'hypothèse où le firmament est d'une nature distincte des quatre éléments, on peut dire encore qu'il divise les eaux, si par eaux l'on entend non l'élément eau mais la matière informe des corps, ainsi que le fait S. Augustin car, de ce point de vue, tout ce qui est intermédiaire entre les corps divise les eaux d'avec les eaux.
Si maintenant l'on entend par firmament la partie de l'air où les nuages se condensent, les eaux qui sont au-dessus du firmament sont alors ces eaux qui, s'étant dissoutes en vapeur, se sont élevées au-dessus d'une certaine partie de l'air et sont le point de départ de la génération des

pluies. Quant à dire comme certains, auxquels S. Augustin fait allusion, que les eaux qui se sont dissoutes en vapeur s'élèvent au-dessus du ciel sidéral, c'est absolument impossible: - à cause du caractère solide du ciel; - à cause de la région médiane du feu, qui consumerait de telles vapeurs; parce que le lieu où se portent les corps légers et rares est au-dessous de la concavité de l'orbe de la lune; - parce que, c'est une constatation des sens, les vapeurs ne montent pas jusqu'à la hauteur du sommet de certaines montagnes. - Quant à l'argument d'une raréfaction d'un corps à l'infini, parce qu'un corps est divisible à l'infini, il est sans valeur; un corps naturel ne se divise pas ou ne se raréfie pas à l'infini, mais jusqu'à un terme déterminé.

3. Le firmament divise-t-il les eaux d'avec les eaux?

Quelqu'un qui considérerait superficiellement la lettre de la Genèse pourrait, en s'inspirant des conceptions de certains philosophes anciens, imaginer ceci. Certains supposaient que l'eau était une sorte de corps infini et le principe de tous les autres corps (immensité des eaux qui pourrait être comprise dans le mot "abîme" de la phrase: "Les ténèbres couvraient l'abîme.") Ils supposaient en outre que ce ciel sensible que nous apercevons ne contenait pas au-dessous de lui la totalité des corps, et qu'il y avait au-dessus du ciel un corps infini composé d'eaux. Et ainsi l'on pouvait dire que le firmament du ciel divise les eaux extérieures d'avec les eaux intérieures, c'est-à-dire d'avec tous les corps qui sont contenus sous le ciel, et dont ils supposaient que le principe était l'eau. - Mais comme cette position a été convaincue d'erreur par de vraies raisons, il ne faut pas dire que c'est là le sens de l'Écriture.

Il faut donc considérer que Moïse, parlant à un peuple grossier, et condescendant à son inculture, ne lui présente que des réalités perceptibles avec évidence par les sens. Or tout homme, si simple soit-il, saisit par les sens que la terre et l'eau sont des corps. Mais l'air, lui, n'est pas perçu par tous comme s'il était un corps; au point que même certains philosophes dirent que l'air n'est rien, et appelèrent du "vide" ce que l'air remplit. Voilà pourquoi Moise fait mention expresse de l'eau et de la terre, mais ne nomme pas expressément l'air, pour éviter ainsi de présenter à ces hommes sans culture une réalité inconnue. Cependant, pour exprimer la vérité à ceux qui en sont capables, il donne occasion de concevoir l'air, en l'indiquant comme adjoint à l'eau dans la phrase: "Les ténèbres couvraient l'abîme." Par ces paroles en effet, il est donné à entendre que sur la surface des eaux il y avait un certain corps diaphane qui est le sujet de la lumière et des ténèbres.

Ainsi donc, que nous entendions par firmament, soit le ciel où sont les astres, soit l'espace de l'air où sont les nuages, il est dit avec justesse que le firmament divise les eaux d'avec les eaux; aussi bien si, par l'eau, on désigne la matière informe, que si l'on entend sous ce mot tous les corps diaphanes. Le ciel sidéral, en effet, distingue les corps diaphanes inférieurs des supérieurs. L'air nuageux, pour sa part, distingue une partie supérieure de l'air, où se font les générations des pluies et autres précipitations atmosphériques, de la partie inférieure de l'air, celle qui est au contact de l'eau et est signifiée sous le nom des "eaux".

4. Y a-t-il un ciel seulement, ou plusieurs?

Sur ce sujet on constate une différence entre S. Basile et S. Jean Chrysostome. S. Jean Chrysostome dit qu'il n'y a qu'un seul ciel, et que si l'on a au pluriel l'expression "cieux des cieux" c'est à cause d'un hébraïsme. Car l'hébreu a coutume de ne désigner le ciel qu'au pluriel, tout comme en latin beaucoup de mots n'ont pas de singulier. S. Basile, suivi par S. Jean Damascène affirme au contraire qu'il y a plusieurs ciels. - En fait, cette divergence est plus dans les mots que dans la réalité. Car S. Jean Chrysostome désigne comme un seul ciel la

totalité des corps qui est au-dessus de la terre et de l'eau; c'est même pour cette raison que les oiseaux qui volent dans l'air sont appelés "oiseaux du ciel". Cependant dans ce corps il y a beaucoup de distinctions, et c'est pour cela que S. Basile suppose qu'il y a plusieurs ciels.
Pour arriver à saisir la distinction qu'il y a entre les ciels, il faut considérer que le mot "ciel" est employé en trois sens différents dans l'Écriture.
1. Au sens propre et naturel. Et alors le ciel désigne un certain corps de haute altitude, lumineux en acte ou en puissance, et incorruptible par nature. De ce point de vue on admet qu'ilexiste trois ciels: un premier entièrement lumineux, nommé "empyrée"; un deuxième entièrement diaphane, nommé "ciel aqueux" ou "cristallin"; un troisième, partiellement diaphane et partiellement lumineux, nommé "ciel sidéral", lequel est encore divisé en huit sphères, savoir la sphère des étoiles fixes et les sept sphères des planètes, qui peuvent être dites huit ciels.
2. Le mot "ciel" est employé pour ce qui participe de certaines propriétés des corps célestes savoir l'altitude et la luminosité, en acte ou en puissance. Et selon cette acception, de tout cet espace qui va des eaux jusqu'à l'orbe de la lune, S. Jean Damascène fait un ciel unique qu'il appelle "ciel de l'air". En ce sens, il y aurait donc selon lui trois ciels: le ciel de l'air, le ciel des étoiles et un autre ciel supérieur; ce dernier étant à entendre de celui dont on lit (2 Co 12, 2) que l'Apôtre "fut ravi jusqu'au troisième ciel".
Mais cet espace contient deux éléments: le feu et l'air, et en l'un et l'autre on parle d'une région supérieure et d'une région inférieure. C'est pourquoi Raban Maur distingue ce ciel en quatre. Il appelle la région la plus haute du feu "ciel igné", et la plus basse "ciel olympien" (d'après l'altitude d'une montagne qui s'appelle l'Olympe); d'autre part, il nomme "ciel de l'éther" la partie supérieure de la région de l'air, à cause de son état d'inflammation, et la partie inférieure "ciel de l'air". Et comme ces quatre ciels sont à compter avec les trois ciels supérieurs, selon Raban Maur, cela fait au total sept ciels corporels.
3. Le mot "ciel" est dit métaphoriquement. Ainsi quelquefois la sainte Trinité est appelée ciel en raison de sa sublimité et de sa lumière spirituelles. C'est de ce ciel qu'il est expliqué que le diable a dit (Is 14, 13): "Je monterai jusqu'au ciel", c'est-à-dire jusqu'à l'égalité avec Dieu. Quelquefois les biens spirituels en lesquels consiste la récompense des saints sont appelés également des cieux, en raison de leur sublimité. Ainsi, comme l'expose S. Augustin, là où il est dit (Mt 5, 12): "Votre récompense est grande dans les cieux." Quelquefois, les trois genres de visions surnaturelles, c'est-à-dire la vision corporelle, la vision imaginative, la vision intellectuelle, sont nommées trois ciels. S. Augustin explique ainsi que S. Paul fut ravi jusqu'au troisième ciel.

CHAPITRE 69: L'OEUVRE DU TROISIÈME JOUR

1. Le rassemblement des eaux. - 2. La production des plantes.

1. Le rassemblement des eaux

Il faut s'exprimer de façon différente suivant que l'on suit le commentaire de S. Augustin ou celui des autres Pères. - S. Augustin ne suppose pas un ordre de durée entre toutes ces oeuvres, mais seulement un ordre d'origine et de nature. Il dit en effet qu'en premier furent créées la nature spirituelle informe et la nature corporelle dépourvue de toute forme. Celle-ci, selon lui, serait d'abord sigmfiée par les mots de terre et d'eau. Non que cet état informe ait précéd~ temporellement la formation, mais seulement dans l'ordre d'origine; et non pas que, pour lui, une formation en ait précédé une autre dans la durée, mais seulement selon un ordre de nature. Ordre selon lequel il fut nécessaire de poser d'abord la formation de la nature supérieure, qui est la nature spirituelle, puisqu'on lit qu'au premier jour la lumière fut faite. - Or, de même que la nature spirituelle a prééminence sur la nature corporelle, de même les

corps supérieurs ont prééminence sur les inférieurs. C'est pourquoi, en deuxième lieu, est mentionnée la formation des corps supérieurs, quand il est dit: "Que le firmament soit fait." Cela signifiait l'impression d'une forme céleste dans la matière informe, qui préexistait non selon le temps, mais seulement selon l'origine. - En troisième lieu se place l'impression de formes élémentaires dans la matière informe qui est antérieure non selon le temps mais selon l'origine. Ainsi ces paroles: "Que les eaux se rassemblent et qu'apparaisse le sec", feraient entendre que dans la matière corporelle se trouve imprimée la forme substantielle de l'eau, qui lui donne en propre un tel mouvement; et la forme substantielle de la terre, qui lui donne de se faire voir comme telle.
Pour les autres Pères, dans ces oeuvres, l'ordre de durée entre aussi en ligne de compte. Ils affirment en effet que l'état informe de la matière a précédé temporellement sa formation, et qu'une formation en a précédé une autre. Mais l'état informe de la matière ne signifie pas, selon eux, le manque de toute forme, car il y avait déjà le ciel, l'eau et la terre (ces trois réalités étant nommées en tant que manifestement perceptibles aux sens); cet état informe de la matière est à comprendre comme le manque de la distinction convenable et de la perfection d'une certaine beauté. - C'est relativement à ces trois choses que l'Écriture aurait posé trois états informes: pour le ciel, qui est en haut, l'état informe des "ténèbres", car c'est de lui que naît la lumière; puis l'état informe de l'eau, qui tient le milieu, est signifié par le mot "abîme", ce nom signifiant une certaine immensité désordonnée des eaux, dit St Augustin; enfin il s'agirait de l'état informe de la terre dans les mots: la terre était "invisible" ou "vide", ce qui provenait de ce qu'elle était recouverte par les eaux.
Ainsi donc, la formation du corps supérieur fut faite le premier jour. Et comme le temps fait suite au mouvement du ciel (parce qu'il est le nombre du mouvement du corps suprême), cette formation opéra la distinction du temps, c'est-à-dire de la nuit et du jour. - Le deuxième jour fut formé le corps médian, l'eau, qui reçut par le firmament une certaine distinction et un certain ordre (étant comprises, sous le nom d'eaux, d'autres choses aussi, comme nous l'avons dit). - Le troisième jour enfin fut formé le dernier corps, la terre, par le fait qu'elle cessa d'être couverte par les eaux; et la distinction fut opérée dans ce qui est le plus inférieur, entre la terre et la mer. En conséquence, comme l'auteur avait exprimé l'état informe de la matière en disant: la terre était "invisible" ou "vide", de même rend-il assez adéquatement sa formation quand il dit: "et qu'apparaisse le sec".

2. La production des plantes

Comme il a été dit à l'article précédent, c'est au troisième jour que l'état informe de la terre a été supprimé. Or le récit indiquait à propos de la terre deux états informes: l'un consistant en ce qu'elle était "invisible" et "vague", parce que recouverte par les eaux; l'autre en ce qu'elle était "inorganisée" ou "vide"; ce qui signifiait qu'elle n'avait pas l'ornement qui lui revenait, celui qu'elle reçoit des plantes comme d'une sorte de vêtement. Ainsi, l'un et l'autre de ces états informes a-t-il été supprimé le troisième jour: le premier par le fait que "les eaux furent rassemblées en un seul lieu et le sec apparut", le second en ce que "la terre produisit de l'herbe verdoyante".
Cependant, au sujet de la production des plantes, l'opinion de S. Augustin diffère de celle des autres. Les autres interprètes disent que les plantes ont été produites en acte, dans leurs espèces, en ce troisième jour, ce qui est conforme au sens obvie du texte. S. Augustin au contraire affirme que "ces paroles veulent dire que la terre a produit l'herbe et les arbres par mode de causalité, c'est-à-dire qu'elle a reçu la capacité de les produire". Et il le confirme par l'autorité de l'Écriture; la Genèse (2, 4) dit en effet: "Voici les générations du ciel et de la terre quand ils ont été créés au jour où Dieu fit le ciel et la terre, et tout arbrisseau des champs

avant qu'il sortît de terre, et toute herbe des campagnes, avant qu'elle germât." Avant qu'elles ne sortissent de la terre, les plantes ont donc été faites par mode de causalité dans la terre. - Il confirme aussi cette interprétation par la raison. En ces premiers jours, Dieu a constitué la créature en un état originel ou causal; puis il s'est reposé de ce travail; et cependant, depuis, dans l'administration des choses créées par l'oeuvre de propagation, "jusqu'à présent il est à l'oeuvre". Or, produire les plantes à partir de la terre appartient à l'oeuvre de propagation. Donc, le troisième jour, les plantes ne furent pas produites en acte, mais seulement dans un état causal.

Cependant, selon les autres, on peut dire que la première institution des espèces appartient aux oeuvres des six jours. Mais que, à partir des espèces une fois instituées, se produise la génération d'êtres semblables selon l'espèce, cela appartient désormais à l'administration des choses. C'est en ce sens que l'Écriture dit: "Avant qu'elle pousse hors de terre" ou "avant qu'elle germe", c'est-à-dire avant qu'il y ait production de semblables à partir de semblables, comme nous voyons que cela se fait maintenant de façon naturelle par ensemencement. Aussi l'Écriture dit-elle expressément: "Que la terre fasse germer de l'herbe verte et produisant sa semence."

C'est-à-dire que sont produites des espèces parfaites de plantes, à partir desquelles d'autres semences naîtront. Et peu importe l'endroit où les plantes ont leur puissance séminale, que ce soit la racine, la tige ou le fruit.

L'OEUVRE D'ORNEMENTATION

Il faut logiquement étudier l'oeuvre d'ornementation: 1° en étudiant chacun des jours en eux-mêmes (Q. 70-73); 2° en considérant les six jours dans leur ensemble (Q. 74).

Dans la première partie nous verrons: I. L'oeuvre du quatrième jour (Q. 70). - II. L'oeuvre du cinquième jour (Q. 71). - III. L'oeuvre du sixième jour (Q. 72). - IV. Ce qui relève du septième jour (Q. 73).

CHAPITRE 70: L'OEUVRE DU QUATRIÈME JOUR

1. La production des luminaires. - 2. La cause finale de cette production. - 3. Les luminaires sont-ils animés?

1. La production des luminaires

Dans la récapitulation des oeuvres divines, l'Écriture s'exprime de cette manière (Gn 2, 1): "Ainsi donc furent achevés le ciel et la terre et tout leur ornement." Dans ces paroles on peut entendre qu'il y a trois oeuvres. D'abord l'oeuvre de création, par laquelle nous lisons qu'ont été produits le ciel et la terre, mais à l'état informe. Puis l'oeuvre de distinction, par laquelle le ciel et la terre ont été achevés: soit par des formes substantielles attribuées à une matière entièrement informe, comme le veut S. Augustin; soit au point de vue de la beauté et de l'ordre désirables, comme disent les autres Pères. A ces deux oeuvres enfin s'ajoute l'oeuvre d'ornementation. Il y a différence en effet entre ornement et perfection. Car la perfection du ciel et de la terre semble regarder les choses qui leur sont intrinsèques, et l'ornement, les choses qui sont distinctes du ciel et de la terre. Ainsi voit-on l'homme achevé en lui-même par ses membres et ses formes propres, et orné par ses vêtements et autres choses semblables. Or, la distinction de plusieurs choses se trouve manifestée surtout par le mouvement local qui a pour effet de les séparer. Et c'est la raison pour laquelle la production de ces êtres qui sont doués de mouvement dans le ciel et sur la terre appartient à l'oeuvre d'ornement.

Nous avons dit plus haut que dans la création il est fait mention de trois choses: le ciel, l'eau et la terre. Or ces trois choses furent aussi formées par l'oeuvre de distinction en trois jours: le

premier jour, le ciel; le deuxième, la séparation des eaux; le troisième, la séparation, sur la terre, de la mer et du continent sec. Il en est de même pour l'oeuvre de l'ornementation: au premier jour (qui est le quatrième) furent produits les luminaires qui se meuvent dans le ciel pour son ornement; le deuxième jour (qui est le cinquième) furent produits les oiseaux et poissons, pour orner l'élément intermédiaire, car ces êtres se meuvent dans l'eau et dans l'air, qui sont compris ici comme une seule et même chose; le troisième jour (qui est le sixième) furent produits les animaux qui se meuvent sur la terre, pour l'ornement de celle-ci.
Toutefois, pour ce qui est de la production des luminaires, il est bon de remarquer que S. Augustin n'est pas en désaccord avec les autres Pères. Il dit en effet, que les luminaires furent faits en acte et non pas seulement en tant qu'une puissance était capable de les produire, car le firmament ne possède pas la puissance de produire les luminaires comme la terre a la vertu de produire les plantes. Aussi l'Écriture ne dit pas: "Que le firmament produise des luminaires" comme elle dit: "Que la terre fasse germer une herbe verdoyante."

2. La cause finale de la production des luminaires

Comme nous l'avons vu précédemment, on peut dire qu'une créature corporelle a été faite pour son acte propre, ou pour une autre créature, ou pour tout l'univers, ou pour la gloire de Dieu. Mais Moïse, pour détourner le peuple de l'idolâtrie, n'a pas fait allusion à d'autre motif que l'utilité de l'homme. En ce sens il est dit au Deutéronome (4, 19): "Ne lève pas les yeux vers le ciel, de crainte que tu ne voies le soleil et la lune et les autres astres du ciel; ne te laisse pas entraîner à te prosterner devant eux et à les servir. Car Dieu les a créés pour le senice de toutes les nations." - Or, ce service, il nous le détaille au début de la Genèse sous trois chefs: 1. Il est utile pour la vue, qui dirige l'homme dans ses activités et qui est extrêmement nécessaire pour lui faire connaître les choses. A cet égard le texte dit: "Pour qu'ils brillent dans le firmament et qu'ils éclairent la terre." 2. Pour assurer les phases du temps, qui écartent l'ennui, conservent notre santé et font pousser les produits nécessaires à notre nourriture. Ce qui n'aurait pas lieu, si c'était toujours l'été ou toujours l'hiver. Sous ce rapport le texte ajoute: "afin qu'ils soient pour les temps, les jours et les années". 3. Pour faire connaître quelles entreprises et quelles affaires sont opportunes, du fait que les luminaires du ciel nous renseignent sur la pluie et le beau temps, qui se prêtent à des entreprises différentes. C'est pour cela que le texte dit: "afin qu'ils soient des signes".

3. Les luminaires du ciel sont-ils animés?

Sur cette question les philosophes ont eu des opinions diverses. Anaxagore, rapporte S. Augustin, "fut accusé auprès des Athéniens pour avoir dit que le soleil était une pierre brûlante, niant ainsi absolument qu'il soit un dieu", ou un être vivant. Les platoniciens, eux, ~ supposèrent que les corps célestes avaient une âme. - Parmi les docteurs de la foi on rencontre une pareille diversité. Origène attribue une âme aux corps célestes. S. Jérôme aussi paraît avoir ce sentiment lorsqu'il commente le texte de l'Ecclésiaste (1, 6): "Parcourant l'univers, l'esprit va en tournoyant." S. Basile et le Damascène, au contraire, afflrment que ces corps ne sont pas animés. Quant à S. Augustin, il laisse la chose dans le doute sans pencher dans aucun sens, comme on peut s'en rendre compte dans son Commentaire littéral sur la Genèse, ainsi que dans son Enchiridion, où il dit également que, au cas où les corps célestes seraient dotés d'une âme, celle-ci appartiendrait à la société des anges.
Devant une telle diversité d'opinions, et pour mettre quelque peu en lumière la vérité, il faut remarquer que l'union de l'âme et du corps n'a pas pour fin le corps, mais l'âme; car ce n'est

pas la forme qui a pour fln la matière, mais l'inverse. D'autre part, la nature et la vertu de l'âme se reconnaissent à son opération, qui est aussi d'une certaine manière sa fin. Or le corps se trouve nécessaire à certaines opérations de l'âme qui s'exercent par son intermédiaire, ainsi qu'on peut s'en rendre compte dans les activités de l'âme sensitive et nutritive. Il est donc nécessaire que de telles âmes soient unies aux corps en raison de leurs activités. - En revanche, il est une activité de l'âme qui ne s'exerce pas par l'intermédiaire du corps, bien que le corps lui apporte un certain concours: ainsi est-ce le corps qui fournit à l'âme humaine les images dont elle a besoin pour faire acte d'intelligence. Il est donc nécessaire aussi pour cette âme d'être unie à un corps en raison de son opération, encore qu'il lui arrive d'en être séparée.

Or, il est manifeste que l'âme du corps céleste ne peut pas exercer les opérations de l'âme nutritive: se nourrir, croître et engendrer; car de telles opérations ne conviennent pas à un corps incorruptible par nature. Semblablement aussi, les opérations de l'âme sensitive ne conviennent pas aux corps célestes; car tous les sens sont fondés sur le toucher qui appréhende les qualités élémentaires. Tous les organes des puissances sensibles requièrent aussi, selon un certain mélange, une proportion déterminée des éléments; mais on admet que les corps célestes sont étrangers à la nature de ceux-ci. - Il reste donc qu'aucune des activités de l'âme ne peut convenir à l'âme céleste, sauf deux: l'intellection et le mouvement; car l'appétition est consécutive au sens et à l'intelligence, et se trouve ordonnée à l'un et à l'autre. Mais l'activité intellectuelle ne s'exerce pas par le corps; elle n'a donc besoin du corps que dans la mesure où les sens lui fournissent des images. D'autre part, nous l'avons dit, les activités de l'âme sensitive ne conviennent pas aux corps célestes Ainsi donc, ce n'est pas en raison de l'activité intellectuelle que l'âme serait unie au corps céleste. - Il ne reste donc que la finalité du mouvement. Mais pour mouvoir il n'est pas requis que l'âme soit unie au corps céleste comme une forme, mais seulement par contact dynamique, comme un moteur est uni au mobile. Aussi, après avoir prouvé que le premier qui se meut lui-même se compose de deux parties, dont l'une est motrice et l'autre mue, Aristote, voulant préciser la manière dont ces deux parties sont unies, déclare que c'est par un contact, soit mutuel, s'il s'agit de deux corps, soit de l'un des deux à l'autre (et non réciproquement), si l'un est corps et l'autre non-corps. - Les platoniciens eux aussi ne supposaient pas qu'il y eût union des âmes aux corps, sinon par contact dynamique, comme du moteur au mobile. Ainsi, lorsque Platon affirme que les corps célestes sont animés, cela signifie tout simplement que les substances spirituelles sont unies aux corps célestes comme les moteurs aux corps qu'ils meuvent.

Que les corps célestes soient mus par une substance douée de connaissance, et non seulement par nature, comme le sont les corps lourds et légers, cela ressort avec évidence du fait que la nature ne meut que vers un seul terme, et s'y repose lorsqu'elle en a pris possession; ce qui n'est pas constaté dans le mouvement des corps célestes. Il demeure donc qu'ils sont mus par une substance douée d'appréhension. - S. Augustin dit encore que "tous les corps" sont administrés par Dieu "par l'intermédiaire de l'esprit de vie".

Il apparaît donc avec évidence que les corps célestes ne sont pas dotés d'âme de la même manière que les plantes et les animaux, mais de façon équivoque. Et c'est pourquoi la différence entre ceux qui les considèrent comme dotés d'âme et ceux qui les estiment inanimés est en réalité petite, voire nulle, et limitée à une affaire de mots

CHAPITRE 71: L'OEUVRE DU CINQUIÈME JOUR

UNIQUE

Comme nous l'avons dit plus haut, l'oeuvre d'ornementation correspond par son ordre à l'oeuvre de distinction. En conséquence, de même qu'entre les trois jours consacrés à la distinction, celui du milieu, le deuxième, est consacré à la distinction du corps intermédiaire

qui est l'eau, de même entre les trois jours consacrés à l'oeuvre d'ornementation, celui du milieu, le cinquième, est réservé à l'ornementation de l'élément intermédiaire, par la production des oiseaux et des poissons. Et donc, de même que Moïse nomme au quatrième jour les luminaires et la lumière, pour indiquer que le quatrième jour répond au premier, où il avait dit que la lumière avait été faite, - de même, à notre cinquième jour, fait-il mention des eaux et du firmament du ciel pour indiquer que le cinquième jour correspond au deuxième.
Il faut pourtant savoir que, comme pour la production des plantes, S. Augustin s'écarte des autres commentateurs sur la production des poissons et des oiseaux. Les autres disent en effetb que les poissons et les oiseaux furent produits en acte le cinquième jour, alors que S. Augustin dit que le cinquième jour la nature des eaux produisit les poissons et les oiseaux en puissance.

CHAPITRE 72: L'OEUVRE DU SIXIÈME JOUR

UNIQUE

De même qu'au cinquième jour l'élément intermédiaire reçoit son ornement en correspondance avec le deuxième jour, de même au sixième jour le dernier élément, la terre, reçoit son ornement par la production des animaux terrestres, ce qui correspond au troisième jour. Et c'est pourquoi dans les deux cas on mentionne la terre. - Ici encore, d'après S. Augustin, les animaux terrestres sont produits en puissance, alors que, selon les autres Pères, ils le sont en acte.

CHAPITRE 73: CE QUI CONCERNE LE SEPTIÈME JOUR

1. L'achèvement des oeuvres

Il y a deux sortes de perfections pour une chose: la perfection première, et la perfection seconde. La perfection première consiste en ce que la chose est parfaite en sa substance; et cette perfection est la forme du tout, laquelle résulte de l'intégrité des parties. La perfection seconde est la fin. Or la fin, ou bien est l'opération même, ainsi la fin du joueur de cithare est de jouer de la cithare, ou bien elle est quelque chose où l'on parvient par son activité, comme la fin du constructeur est la maison qu'il réalise en construisant. Or la première perfection est cause de la seconde, parce que la forme est principe de l'action.
L'ultime perfection et la fin de tout l'univers, c'est la parfaite béatitude des saints; et celle-ci se produira dans l'ultime consommation du monde. Au contraire, la première perfection qui consiste dans l'intégrité de l'univers s'est réalisée dans la première institution des choses. Et c'est elle qui est attribuée au septième jour.

2. Le repos de Dieu

Le repos s'oppose en propre au mouvement, et par suite au travail engendré par le mouvement. Or, bien que le mouvement au sens propre se dise des corps, cependant le mot "mouvement" peut être transposé de deux manières pour signifier les réalités spirituelles: 1. En tant que toute opération est appelée mouvement; ainsi la bonté divine elle-même est en mouvement d'une certaine manière et va vers les choses en tant qu'elle se communique à elles, comme dit Denys. 2. Le désir, qui tend vers autre chose, est appelé aussi un certain

mouvement. - En conséquence, le mot "repos" peut prendre deux acceptions: 1. celle de cessation de toute oeuvre; 2. celle de la satisfaction du désir.
Et ce repos du septième jour s'applique à Dieu de ces deux manières. Au premier sens, parce que, au septième jour, il a cessé de constituer de nouvelles créatures; ultérieurement en effet il n'a rien fait qui n'ait d'une manière quelconque préexisté dans ses premières oeuvres, ainsi que nous l'avons dit. - Au second sens, en ce qu'il n'avait pas besoin lui-même de ce qu'il avait créé: il est bienheureux en jouissant de lui-même. Aussi, après la création de toutes ses oeuvres on ne dit pas "qu'il a trouvé son repos dans ses oeuvres", comme s'il en avait besoin pour sa béatitude, mais "qu'il se reposa d'elles", en lui-même, car par lui-même il se suffit et satisfait son propre désir. En conséquence, bien qu'il se soit reposé en lui-même de toute éternité, après la création de ses oeuvres, il goûta en lui-même un repos qui appartient au septième jour. Et c'est en cela, dit S. Augustin, que consiste "se reposer de ses oeuvres".

3. La bénédiction et la sanctification du septième jour

Nous avons vu plus haut que le repos de Dieu au septième jour est à entendre de deux manières: 1. En ce sens qu'il s'est arrêté de constituer de nouvelles choses, mais en continuant de conserver et d'administrer la créature constituée. 2. En ce sens qu'après avoir créé ses oeuvres il se reposa en lui-même. - Du premier point de vue, la bénédiction convient au septième jour. Car, comme nous l'avons vu, la bénédiction concerne la multiplication, et c'est pourquoi Dieu dit aux créatures qu'il bénit: "Croissez et multipliez". Or, la multiplication se fait par l'organisation des créatures, en tant qu'elles s'engendrent de semblables à semblables. - Du second point de vue, la sanctification convient au septième jour. En effet, la sanctification d'un être se prend éminemment de ce qu'il trouve son repos en Dieu. Et c'est pourquoi les choses vouées à Dieu sont appelées saintes, elles aussi.

CHAPITRE 74: L'ENSEMBLE DES JOURS DE LA CRÉATION

1. Sont-ils assez nombreux? - 2. Sont-ils un seul jour ou plusieurs? - 3. Quelques façons de parler employées par l'Écriture dans son récit des six jours.

1. Ces jours sont-ils assez nombreux?

Le motif de la distinction de ces jours peut être découvert à partir de ce que nous avons vu précédemment. Il fallait en effet d'abord que soient distinguées les parties du monde, et ensuite que chacune des parties reçoive son ornement, du fait qu'elle se trouve comme remplie de ses habitants. - Si l'on suit l'interprétation des autres Pères, trois parties se trouvent indiquées dans la créature corporelle: la première est désignée par le mot "ciel", celle du milieu par le mot "eau"; celle d'en bas par le mot "terre". De là vient que, selon les pythagoriciens, au dire d'Aristote, la perfection réside en trois choses, "le commencement, le milieu et la fin". La première partie est donc distinguée le premier jour, et ornée le quatrième; celle du milieu est distinguée le deuxième jour, et ornée le cinquième; la dernière est distinguée le troisième jour, et ornée le sixième. - S. Augustin est d'accord pour les trois derniers jours, mais non pour les trois premiers. Car, selon son interprétation, le premier jour fut formée la créature spirituelle, et dans les deux autres la créature corporelle, de telle sorte que les corps supérieurs le furent le deuxième jour, et les corps inférieurs le troisième. Ainsi la perfection des oeuvres divines répond-elle à la perfection du nombre six, qui est produit par la somme de ses parties aliquotes qui sont: un, deux, trois. En effet un jour est attribué à la formation de la créature spirituelle, deux à la formation de la créature corporelle, et trois à l'ornementation.

2. Ces jours sont-ils un seul ou plusieurs?

Sur cette question, Augustin est en désaccord avec les autres interprètes. Il veut en effet que tous ces jours que l'on nous dit être sept, en soient un seul, présenté en sept fois par rapport aux choses créées. - Les autres interprètes" estiment que ce furent sept jours distincts, non un seul.

Ces deux opinions, si on les réfère à l'explication littérale de la Genèse, présentent une grande divergence. En effet, selon S. Augustin, il faut entendre par "jour" la connaissance de l'esprit angélique, de telle sorte que le premier jour soit la connaissance de la première oeuvre divine, le deuxième celle de la deuxième, et ainsi de suite. Et quand il est dit que chaque oeuvre fut faite un certain jour, c'est pour indiquer que Dieu n'a rien produit dans la nature des choses qu'il n'ait imprimé dans l'esprit angélique, lequel peut connaître simultanément une multiplicité de choses, principalement dans le Verbe, où se parfait et s'achève toute la connaissance des anges. Et en ce sens les jours se distinguent selon l'ordre naturel des choses connues, et non selon la succession de la connaissance, ou selon la succession des choses produites. Par ailleurs, le mot "jour" peut être appliqué à la connaissance angélique de manière propre et véritable, puisque, pour S. Augustin, la lumière, qui est la cause du jour, se rencontre proprement dans le domaine spirituel. - Pour les autres interprètes, ces jours indiquent et la succession des jours temporels, et la succession de la production des choses.

Mais, si l'on réfère ces deux opinions au mode de production des choses, on ne trouve pas une si grande divergence. Et cela en raison de deux différences par où l'exégèse de S. Augustin s'écarte de celle des autres, comme il ressort de ce qui a été dit: -1 S. Augustin, par la terre et l'eau qui ont été créées en premier, entend la matière corporelle dans un état de non-formation totale; par la fabrication du firmament, le rassemblement des eaux et l'apparition du sec, il entend l'impression des formes dans la matière corporelle. Les autres Pères, au contraire, entendent par la terre et l'eau créées en premier les éléments du monde existant sous leurs formes propres; et dans les oeuvres suivantes ils voient une certaine distinction opérée dans les corps préalablement existants, comme nous l'avons vu plus haut. - 2 Il y a divergence sur la production des plantes et des animaux, que les autres interprètes supposent avoir été produits en acte dans l'oeuvre des six jours, alors que S. Augustin y voit une production seulement en puissance.

Le fait que S. Augustin suppose l'oeuvre des six jours simultanément réalisée entraîne donc une identité de conception dans le mode de production des choses. Car, pour lui comme pour les autres, dans la première production des choses, la matière existait sous les formes substantielles des éléments; et pareillement, dans la première institution des choses, il n'y avait ni animaux ni plantes en acte. - Toutefois il demeure entre eux quatre points de divergence: selon les autres Pères, après la première production des créatures, il y eut un certain temps: 1. où il n'y avait pas de lumière; 2. où le firmament n'était pas formé; 3. où la terre n'était pas dégagée des eaux; 4. où les luminaires du ciel n'étaient pas formés. Autant de choses que l'on ne peut admettre dans l'interprétation de S. Augustin. - En conséquence pour ne faire tort à aucune des deux opinions, il faut répondre aux arguments de chacune.

3. Quelques façons de parler dans le récit des six jours

Objections:

1. I1 semble que l'Écriture n'use pas de mots appropriés pour exprimer l'oeuvre des six jours. En effet, tout autant que la lumière, le firmament et les oeuvres de ce genre, le ciel et la terre sont faits par le Verbe de Dieu, puisque: "Tout a été fait par lui", dit S. Jean (1, 3). Dans la

création du ciel et de la terre, il fallait donc faire mention du Verbe de Dieu, comme pour les autres oeuvres.
2. L'eau fut créée par Dieu, et pourtant sa création n'est pas rappelée. La description de la création des choses est donc insuffisante.
3. La Genèse dit: "Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes." Donc, on aurait dû dire pour chaque oeuvre: "Dieu vit qu'elle était bonne." Il n'est donc pas juste que cela soit omis dans l'oeuvre de création et dans l'oeuvre du deuxième jour.
4. L'Esprit de Dieu est Dieu. Or, il ne convient pas à Dieu d'être porté, ni d'avoir une situation locale. Donc il ne convient pas de dire: "L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux"
5 Nul ne fait ce qui a déjà été fait. I1 n'est donc pas logique qu'après avoir dit: "Dieu dit: Que le firmament soit et il en fut ainsi", on ajoute: "Et Dieu fit le firmament" Et de même pour d'autres oeuvres.
6. Le soir et le matin ne suffisent pas à diviser le jour, car il y a plusieurs parties dans un jour. Il est donc anormal de dire: "Il y eut un soir et un matin, deuxième jour", ou "troisième".
7. A "deuxième" et "troisième" ne correspond pas logiquement "un" mais "premier". Donc, on aurait dû dire: "Il y eut un soir et un matin, premier jour", au lieu de dire: "un jour".
Réponse aux objections:
1. Selon S. Augustin, la personne du Fils est mentionnée, tant dans la première création que dans la distinction et l'ornementation des choses, mais de manières différentes. En effet, la distinction et l'ornementation ont trait à la formation des choses. Et de même que la formation des choses fabriquées se fait par cette forme de l'art qui est dans l'esprit de l'artiste, forme que l'on peut appeler son verbe intelligible, de même la formation de la créature tout entière se fait par le Verbe de Dieu. Et donc, dans l'oeuvre de distinction et d'ornementation, il est fait mention du Verbe. Mais dans la création le Fils est mentionné comme principe, par ces mots: "Dans le principe Dieu créa"; parce que le mot création désigne la production de la matière informe. - Mais selon les autres Pères, qui admettent que les éléments furent créés d'emblée sous leurs formes propres, il faut répondre autrement. S. Basile dit en effetm que les mots "Dieu dit" concernent le commandement divin. Or, il fallait d'abord produire la créature qui obéirait, avant de faire mention de ce commandement divin.
2. Selon S. Augustin, il faut entendre par "ciel" la nature spirituelle informe, et par "terre" la matière informe de tous les corps: ainsi aucune créature ne fut omise. Mais, pour S. Basile, le ciel et la terre sont mis là comme deux extrêmes, pour qu'à partir d'eux on comprenne les intermédiaires; surtout en raison de ce que le mouvement de tous les intermédiaires est dirigé, soit vers le ciel comme pour les corps légers, soit vers la terre comme pour les corps lourds. - D'autres disent que sous le nom de "terre" l'Écriture a l'habitude d'entendre la totalité des quatre éléments. Aussi, après avoir dit: "Louez le Seigneur depuis la terre", le Psaume (148, 7) ajoute: "feu, grêle, neige, glace, etc.".
3. Dans l'oeuvre de la création on a mis quelque chose qui correspond à ce qui est dit dans l'oeuvre de la distinction et de l'ornement: "Dieu vit que (ceci et cela) était bon." Pour le comprendre, il faut considérer que le Saint-Esprit est amour. Or, dit S. Augustin, "il y a deux fins pour lesquelles Dieu aime sa créature: qu'elle existe, et qu'elle dure. Et donc pour que ce qui devait durer existât, il est dit que l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux", en tant que l'eau désigne la madère informe. Ainsi, l'amour de l'ardste est-il porté sur une matière quelconque pour, à partir d'elle, former une oeuvre. "Et pour que durât ce qui avait été fait, il est dit: Dieu vit que c'était bon."
Ainsi en effet est signifiée une sorte de complaisance du Dieu artisan dans la chose réalisée; non en ce sens qu'il connaîtrait la créature une fois faite, ou s'y complairait d'une autre manière qu'avant de l'avoir faite. - Et ainsi, dans l'une et l'autre oeuvre, et de création et de formadon, est insinuée la trinité des Personnes. Dans la création, la personne du Père par Dieu créant; la personne du Fils par le principe en lequel il a créé; la personne du Saint-Esprit, qui

est porté sur les eaux. Dans la formation, d'autre part, la personne du Père en Dieu qui "dit"; la personne du Fils dans le Verbe "par lequel" il est dit; la personne du Saint-Esprit dans la complaisance avec laquelle Dieu vit que ce qu'il avait fait était bon.

Si, dans l'oeuvre du deuxième jour, il n'est pas dit que "Dieu vit que c'était bon", c'est parce que l'oeuvre de la distinction des eaux commence alors, et s'achève au troisième jour; donc ce qui est mis au troisième jour se réfère aussi au deuxième. - Ou bien cela tient à ce que la distinction qui est placée au deuxième jour est de celles qui ne sont pas manifestes pour le peuple; c'est pourquoi l'Écriture n'emploie pas une approbation de cette sorte. - Ou encore on pourrait dire que le firmament s'entend de l'air nuageux qui n'appartient pas aux parties permanentes de l'univers, ou aux parties principales du monde. Ces trois raisons sont proposées par Maïmonide. - Certains assignent une raison mystique tirée du nombre; c'est parce que deux s'écarte de l'unité que l'oeuvre du deuxième jour n'est pas approuvée.

4. Maïmonide entend par "l'esprit de Dieu" l'air ou le vent, comme Platon; et il dit que cette expression est employée ici selon que l'Écriture a coutume d'attribuer partout à Dieu le souffle des vents - Mais, selon les Pères, par "esprit de Dieu" il faut entendre le Saint-Esprit. Et celui-ci est dit "être porté sur l'eau", c'est-à-dire, pour S. Augustin, sur la matière informe, "afin qu'on ne pense pas que Dieu aime par une nécessité d'indigence les oeuvres qu'il doit faire; l'amour d'indigence est subordonné en effet aux choses qu'il aime. L'expression était adroite, au contraire, pour insinuer d'abord qu'il y avait quelque chose de commencé, au-dessus duquel l'esprit serait porté; car il n'est pas "porté au-dessus" de façon locale, mais selon la supériorité de sa puissance", dit S. Augustin. - Pour S. Basile, être porté au-dessus de l'élément eau signifie "qu'il chauffait et vivifiait la nature des eaux comme une poule qui couve, et il infusait à ce qu'il réchauffait la puissance vitale" En effet, c'est l'eau qui a la principale puissance vitale; car beaucoup d'animaux sont engendrés dans l'eau, et les semences de tous les animaux sont humides. En outre, la vie spirituelle est donnée par l'eau du baptême, d'où cette parole en S. Jean (3, 5): "Personne, à moins de renaître de l'eau et de l'Esprit Saint..."

5. D'après S. Augustin, ces trois expressions désignent trois modes d'existence des choses: 1. L'existence dans le Verbe, par les mots "qu'il soit fait"; 2. l'existence dans la pensée angélique, par les mots "fut fait"; 3. l'existence des choses dans leur propre nature par les mots "il fit". Et comme c'est la formation des anges qui est décrite au premier jour, il n'était pas nécessaire d'ajouter: "il fit". - D'après les autres Pères on peut dire que les mots "Dieu dit: qu'il soit fait" visent le commandement de Dieu pour que cela se fasse; tandis que par les mots "fut fait" on désigne l'accomplissement de l'oeuvre. Il fallait cependant ajouter comment ce fut fait, surtout en raison de ceux qui disaient que toutes les choses visibles furent faites par les anges. Et c'est pourquoi, afin d'exclure cette opinion, il est ajouté que lui-même "Dieu fit". Aussi, dans chacune des oeuvres, après les mots "Et ce fut fait" est mentionné un certain acte de Dieu: soit "il fit" soit "il distingua", soit "il appela", soit quelque chose d'analogue.

6. Selon S. Augustin, par "le soir" et "le matin" il faut entendre la connaissance vespérale et la connaissance matutinale des anges, dont nous avons traité plus haut. - Ou bien, selon S. Basile, on a coutume de désigner la totalité du temps par sa partie principale, qui est le jour; ainsi Jacob disait-il (Gn 47, 9): "Les jours de mon pèlerinage", sans faire aucune mention de la nuit Or, le soir et le matin sont nommés comme les termes du jour, dont le matin est le début, et le soir la fin. - On peut encore dire que le soir désigne le commencement de la nuit, et le matin, le commencement du jour. Il était en effet opportun qu'en rappelant la première distinction des choses on ait désigné seulement le commencement des temps. Et le soir est mentionné en premier parce que, comme le jour a commencé à partir de la lumière, on a rencontré le terme de la lumière, qui est le soir, avant le terme des ténèbres et de la nuit, qui est le matin. Ou bien selon S. Jean Chrysostome, c'est afin de signifier que le jour naturel ne se termine pas le soir mais le matin.

7. Il est dit "un jour" dans la première institution du jour pour indiquer que les intervalles de vingt-quatre heures appartiennent à un seul jour. Ainsi, par l'emploi du mot "un" on fixe la mesure du jour naturel. - Ou bien parce que ce mot signifierait que le jour s'achève par le retour du soleil à un unique et même point. - Ou encore parce que, une fois achevé le septénaire des jours, on revient au premier jour qui fait un avec le huitième. Ces trois raisons sont données par S. Basile.

Après l'étude de la créature spirituelle, puis de la créature corporelle, il faut en venir à l'étude de l'homme, qui est composé d'une substance spirituelle et d'une substance corporelle. On traitera d'abord de sa nature (Q. 75-89), puis de sa production dans l'être (Q. 90-102). La nature humaine est du domaine du théologien, en ce qui concerne l'âme; le corps ne l'intéresse que dans son rapport avec elle. On commencera donc par l'âme, et puisque les substances spirituelles possèdent, selon Denys, essence, pouvoir et activité, on examinera les questions relatives: 1° à l'essence de l'âme; 2° à son pouvoir, c'est-à-dire à ses puissances (Q. 77-83); 3° à son opération (Q. 84-89).

L'HOMME

CHAPITRE 75: L'ESSENCE DE L'ÂME

Sur le premier point, deux sujets de recherche: l'âme en elle-même (Q. 75), et dans son union avec le corps (Q. 76). Sur le premier sujet, sept questions: 1. L'âme est-elle une réalité corporelle? - 2. Est-elle une réalité subsistante? - 3. Les âmes des bêtes sont-elles subsistantes? - 4. L'âme est-elle l'homme même, ou bien plutôt l'homme est-il un être composé d'âme et de corps? - 5. L'âme est-elle composée de matière et de forme? - 6. Est-elle incorruptible? - 7. Est-elle de même nature que l'ange?

1. L'âme est-elle une réalité corporelle?

Pour rechercher quelle est la nature de l'âme, il faut commencer par admettre que l'âme est le premier principe de la vie dans les vivants qui nous entourent, car nous appelons " animés " les vivants, et " objets inanimés", les êtres qui n'ont pas la vie. Or, la vie se manifeste surtout par la connaissance et par le mouvement. Les anciens philosophes, incapables de dépasser l'imagination, attribuaient à ces actions un principe corporel: il n'y avait pour eux d'autres réalités que les corps; en dehors, il n'y avait rien. Aussi affirmaient-ils que l'âme est une réalité corporelle.

On pourrait montrer de bien des manières la fausseté de cette opinion, mais on se servira d'un seul argument, à la fois le plus universel et le plus sûr.

Tout principe d'opération vitale n'est pas une âme, ou alors l'oeil, principe de la vision serait une âme, et ainsi des autres organes. Mais c'est le premier principe vital qui est une âme. Un corps peut bien être en quelque façon principe vital, - le coeur par exemple -, mais non pas le premier principe. Si un corps est principe vital, ce n'est pas en tant que corps, - autrement tout corps le serait -, mais parce qu'il est tel corps. Or il possède une telle actualité en raison d'un principe qui est appelé son acte. Puisque l'âme est le premier principe de la vie, elle n'est donc pas une réalité corporelle, mais l'acte d'un corps. De même, la chaleur, principe de l'action par laquelle un corps en chauffe un autre, n'est pas un corps, mais l'acte d'un corps.

2. L'âme est-elle une réalité subsistante?

Le principe de l'acte intellectuel que nous appelons âme humaine doit être un principe incorporel et subsistant. Par l'intelligence en effet l'homme peut connaître toutes les natures corporelles. Mais pour connaître des objets, il ne faut rien posséder en soi de leur nature; car ce qu'on posséderait ainsi par essence empêcherait de connaître les autres réalités. Ainsi, la langue du malade chargée d'une humeur amère, bilieuse, ne goûte rien de doux, mais trouve

tout amer. Donc, si le principe intellectuel possédait en lui une nature corporelle quelconque, il ne pourrait connaître tous les corps: tout corps est en effet d'une nature déterminée. Il est donc impossible que le principe intellectuel soit un corps.
Et il est tout autant impossible qu'il connaisse par le moyen d'un organe corporel. Car la nature de cet organe déterminé empêcherait de connaître tous les corps, ce que ferait une couleur dans la pupille de l'oeil. De même un liquide prend la coloration du verre où il est versé.
Le principe intellectuel, - en d'autres termes l'esprit, l'intelligence, - possède donc par lui-même une activité à laquelle le corps n'a point de part. Or rien ne peut agir par soi qui n'existe pas par soi. Car seul agit l'être en acte; en conséquence un être n'opère que de la manière dont il existe. Ainsi ne dit-on pas que ce qui chauffe, c'est la chaleur, mais ce qui est chaud. Il reste que l'âme humaine, c'est-à-dire l'intelligence, l'esprit, est une réalité incorporelle et subsistante.

3. Les âmes des bêtes sont-elles subsistantes?

Les anciens philosophes ne faisaient aucune différence entre le sens et l'intelligence. Comme on l'a déjà dit, ils rapportaient l'une et l'autre faculté à un principe corporel. Platon admit qu'ils se distinguaient, mais il rapportait l'une et l'autre à un principe incorporel, affirmant que comprendre et sentir convenaient en propre à l'âme. En conséquence, l'âme des bêtes devait être subsistante. Mais Aristote affirma que l'intellection, seule parmi les activités de l'âme, s'accomplit sans organe corporel. Quant à la sensation et aux autres activités de l'âme sensitive, il est clair qu'elles impliquent une modification corporelle; ainsi, dans la vision, la pupille est modifiée par la représentation colorée; il en est de même pour les autres puissances. L'âme sensitive n'a donc pas d'opération qui lui convienne en propre, mais toute son activité procède du composé. L'âme des bêtes, n'ayant pas d'activité propre, ne peut être subsistante car tout être existe de la manière dont il agit.

4. L'âme est-elle l'homme même?

On peut comprendre de deux façons que l'âme soit l'homme. D'abord en ce sens que l'homme en général serait l'âme, alors que cet homme particulier ne serait pas l'âme, mais un composé d'âme et de corps, ainsi Socrate. Et si je m'exprime ainsi, c'est que certains philosophes ont admis que la forme seule appartenait à l'espèce, la matière étant une partie de l'individu et non de l'espèce. Mais cela ne peut être vrai, puisque tout ce que désigne la définition appartient à l'espèce. Et la définition des êtres physiques ne désigne pas uniquement la forme*, mais la matière*. Aussi, dans ces êtres, la matière est-elle une partie de l'espèce, non pas la matière qui a une quantité déterminée, et qui est le principe de l'individuation*, mais la matière commune. Par exemple, il est de l'essence de cet homme particulier qu'il soit constitué par cette âme, cette chair et ces os, tandis qu'il est de l'essence de l'homme en général d'avoir une âme, de la chair et des os. Car tout ce qui est commun par essence à tous les individus contenus dans une espèce appartient forcément à la substance de l'espèce.
On peut encore comprendre la thèse d'une autre façon: "cette âme " serait identique à " cet homme ". On pourrait le dire, si l'activité de l'âme sensitive lui était propre indépendamment du corps. Toutes les activités qu'on attribue à l'homme conviendraient alors uniquement à l'âme. Chaque réalité est cela même qui agit. Ainsi un homme, c'est cela même qui produit les actes de l'homme. - Mais on a montré précédemment In que la sensation n'est pas une opération de l'âme seule. Sentir est une opération de l'homme tout entier, bien qu'elle ne soit pas propre à l'homme. En conséquence, l'homme n'est pas seulement l'âme, mais un être composé d'âme et de Corps. Platon, pour qui la sensation était une opération propre à l'âme, pouvait dire que l'homme est " une âme qui se sert d'un corps ".

5. L'âme est-elle composée de matière et de forme?

L'âme n'a pas de matière. On peut d'abord le prouver d'après le concept d'âme en général, selon lequel l'âme est la forme d'un corps. Mais alors elle est forme*, ou par sa réalité tout entière ou par une partie d'elle-même. Dans la première hypothèse, l'âme ne peut avoir de matière, si l'on entend par là de l'être qui n'est qu'en puissance; car la forme, en tant que telle, est un acte, et ce qui est seulement en puissance ne peut être partie d'un acte, puisque la puissance ne peut coïncider avec l'acte, étant son opposé. Mais si l'âme n'est forme que par une partie d'elle-même, cette partie nous la nommerons âme, et la matière dont elle est immédiatement l'acte nous la nommerons le " premier animé ".

On peut prouver aussi que l'âme n'a pas de matière en se fondant sur le concept d'âme humaine, considérée comme intellectuelle. Il est évident que tout être est reçu dans un autre selon le mode de celui qui le reçoit. Ainsi, toute réalité est connue selon que sa forme existe dans l'être connaissant. L'âme intellectuelle connaît la réalité dans son essence, sous un mode absolu, par exemple la pierre en tant que pierre. La forme de la pierre se trouve donc dans l'âme intellectuelle, sous un mode absolu, selon sa seule raison formelle. L'âme intellectuelle est donc une forme absolue (c’est-à-dire dégagée de matière), et non un composé de matière et de forme. Si au contraire elle était un composé, la forme des réalités serait reçue en elle en tant qu'elles sont individuelles; et de la sorte, l'âme ne connaîtrait que le singulier, à la manière des facultés sensibles, qui reçoivent la forme des réalités dans un organe corporel. La matière, en effet, est le principe d'individuation des formes. Il reste donc que l'âme intellectuelle, et d'ailleurs toute autre substance dotée d'intelligence, et connaissant la forme des réalités sous un mode absolu, n'est pas composée de forme et de matière

6. L'âme humaine est-elle incorruptible?

L'âme humaine, dont nous affirmons qu’elle est le principe de la pensée, doit être incorruptible. Une chose en effet, peut se corrompre soit par elle-même, soit par la corruption d'autre chose qu'elle-même. Or, une réalité subsistante ne peut être engendrée ou corrompue de la seconde manière, c'est-à-dire parce qu'un autre être est engendré ou se corrompt. Génération et corruption conviennent en effet à une chose de la manière dont lui convient l'être, lequel est acquis par l'une et perdu par l'autre. La chose à qui l'être convient par soi ne peut être engendrée ou corrompue qu'en raison de sa propre nature; mais ce qui ne subsiste pas, comme les accidents et les formes matérielles, naît et disparaît en même temps que le composé auquel il appartient. - On a vu que l'âme des bêtes n'est pas subsistante par nature, mais seulement l'âme humaine. Aussi l'âme des bêtes est-elle détruite avec les corps.

Quant à l'âme humaine, elle ne pourrait se corrompre autrement qu'en se corrompant par elle-même. Or c'est tout à fait impossible, non seulement pour elle, mais pour toute réalité subsistante qui est forme pure. En effet, ce qui convient de soi à une chose en est inséparable. Or l'être convient de soi à la forme, qui est un acte. La matière ne reçoit l'être actuel que parce qu'elle reçoit la forme. Si elle se corrompt, c'est que la forme se sépare d'elle. Mais il est impossible que la forme soit séparée d'elle-même. Une forme subsistante ne peut donc cesser d'exister.

Même si l'âme était composée de matière et de forme, selon l'opinion de certains, il faudrait encore affirmer qu'elle est incorruptible. Il n'y a de corruption en effet que dans les êtres où il y a passage d'un contraire à un autre. Générations et corruptions sont les passages de certains états à leurs contraires. Les corps célestes dont la matière n'est pas soumise à la contrariété sont incorruptibles. Mais dans l'âme intellectuelle, il ne peut y avoir contrariété. Quand elle reçoit, c'est selon la nature de son être. Or ce qui est ainsi reçu ne présente pas de contrariété. Car même les idées des opposés ne sont pas opposées en elle, et il n'y a qu'une même science des contraires. L'âme humaine ne peut donc être corruptible.

On peut trouver une preuve de cette incorruptibilité dans cette vérité générale: tout être désire naturellement exister, sous le mode qui lui convient. Chez les êtres dotés de connaissance, le désir est proportionné au mode de connaître. Le sens ne connaît l'être que dans une étendue et une durée concrètes, mais l'intelligence le connaît absolument, et par référence à n'importe quel temps. Aussi, tout être doté d'intelligence désire-t-il naturellement exister toujours. Mais un désir naturel ne peut être vain. Toute substance intelligente est donc incorruptible.

7. L'âme est-elle de même nature que l'ange?

Origène admettait l'identité d'espèce pour les âmes humaines et pour les anges; car il ne reconnaissait qu'une différence accidentelle dans leur degré de perfection, causée, comme on l'a dit précédemment, par leur libre choix.
Mais cela est impossible, parce que les substances incorporelles ne peuvent se distinguer numériquement les unes des autres sans une différence d'espèce et sans une inégalité naturelle. N'étant pas composées de matière et de forme, mais étant formes subsistantes, elles devront se distinguer par l'espèce. Il est inconcevable qu'une forme séparée ne soit pas unique en chaque espèce. S'il y avait une blancheur séparée de tout sujet, elle serait nécessairement unique; ainsi telle blancheur ne se distingue de telle autre que parce qu’elle se trouve en tel ou tel sujet. La diversité dans l'espèce est toujours accompagnée d'une inégalité naturelle.
Ainsi, parmi les espèces de couleurs, l'une est plus parfaite que l'autre, et il en est de même ailleurs. La raison en est que les différences qui divisent le genre sont des contraires; or les contraires ont entre eux le rapport du parfait à l'imparfait, car " le principe de l'opposition par contrariété, c'est la privation et la possession", selon Aristote.
La conséquence serait la même si les substances incorporelles étaient composées de matière et de forme. Pour distinguer telle matière de telle autre, ou bien il faudra que la forme soit principe de distinction pour la matière; c'est-à-dire que les matières seront diverses par leur relation à diverses formes, et alors il y aura encore une diversité d'espèce et une inégalité naturelle. Ou bien il faudra que la matière soit le principe de distinction des formes, et dans ce cas une matière ne se distinguera d'une autre que d'après les divisions de la quantité; mais on n'en trouve pas dans les substances incorporelles telles que l'ange et l'âme. Il est donc impossible que l'ange et l'âme soient de même espèce. On montrera plus loin comment les âmes humaines sont plusieurs en une seule espèce.

CHAPITRE 76: L'UNION DE L'ÂME AU CORPS

1. Le principe pensant s’unit-il au corps comme une forme? - 2. Y a-t-il autant de principes intelligents qu'il y a de corps, ou n'y a-t-il qu'une seule intelligence pour tous les hommes? - 3. Dans un corps qui a pour forme un principe intelligent, y a-t-il une autre âme? - 4. Y a-t-il en lui une autre forme substantielle? - 5. De quelle nature doit être un corps informé par un principe intelligent? - 6. L'âme est-elle unie à un tel corps par l'intermédiaire de dispositions accidentelles? - 7. Ou au moyen d'un autre corps? - 8. L'âme est-elle tout entière dans chaque partie du corps?

1. Le principe pensant s’unit-il au corps comme une forme?

Il est nécessaire d'affirmer que l'âme intellectuelle, principe de l'activité intellectuelle, est " forme " comme humain. Le principe immédiat de l'opération d'un être, c'est la forme de cet être auquel une activité est attribuée; ainsi, le principe immédiat de la guérison du corps, c'est la santé; celui du savoir dans l'âme, c'est la science. La santé est donc forme pour le corps, et la science forme pour l'âme. Car un être agit en tant qu'il est en acte, et ce par quoi il agit, c'est cela même par quoi il est en acte. Or le principe immédiat de la vie du corps, c'est l'âme. Et comme la vie se révèle par des activités qui varient selon le degré d'être des vivants, le principe immédiat de chacune des activités vitales en eux, c'est l'âme. L'âme est le principe

qui nous fait nous développer physiquement, sentir, nous mouvoir dans l'espace, et pareillement penser. Ce principe de notre pensée, qu'on l'appelle intelligence ou âme intellectuelle, est donc la forme du corps. Telle est la démonstration d'Aristote.
Mais si l'on voulait soutenir que l'âme intellectuelle n'est pas forme du corps, il faudrait montrer comment l'acte de penser peut appartenir à tel homme en particulier. Chacun sait en effet par expérience que c'est lui-même qui pense. - Or, l'action est attribuée à un être de trois manières selon Aristote: "Ou bien cet être agit selon tout ce qu'il est, ainsi le médecin guérit; ou selon une partie de lui-même, ainsi l'homme voit par ses yeux; ou par accident, ainsi dit-on que le blanc construit, parce qu'il arrive que l'architecte soit blanc. " Donc, lorsque nous disons que Socrate ou Platon font acte d'intelligence, on ne leur attribue pas cela par accident mais en tant qu'ils sont hommes, c'est-à-dire en vertu de leur essence. Il faut donc admettre que Socrate pense selon tout ce qu'il est, d'après la conception platonicienne pour laquelle l'homme, c'est l'âme intellectuelle. Ou bien admettre que l'intelligence n'est qu'une partie de la réalité de Socrate. La première opinion est insoutenable, car nous avons montré, que c'est le même homme qui a conscience, à la fois, de sentir et de penser. Or, sentir ne peut se faire sans le corps qui doit donc être une partie de l'homme. Par conséquent, l'intelligence par laquelle Socrate pense est une partie de son être, si bien que l'intelligence est en quelque façon unie à son corps.
Le Commentateur soutient que cette union se réalise au moyen de l'" espèce intelligible ". Celle-ci se trouverait à la fois dans l'intellect possible, et dans les images qui dépendent d'organes corporels. Ainsi donc, la continuité entre l'intellect possible et le corps de tel ou tel homme serait assurée par l'espèce intelligible. Mais une continuité, une union de cette sorte ne peut faire que l'action de l'intellect soit vraiment une action de Socrate. Une comparaison empruntée à l'ordre de la sensation, (point de départ des recherches d'Aristote sur l'intelligence), va éclairer le problème. Les images sont à l'intelligence dans le même rapport que les couleurs à la vue. Les " espèces " qui proviennent des images sont donc dans l'intellect possible comme les " espèces " sensibles des couleurs sont dans la faculté de voir. Mais du fait que les couleurs dont les similitudes sont dans la vue, se trouvent sur un mur, il ne s'ensuit pas qu'on attribue au mur l'action de voir; on dira plutôt qu'il est vu. De même, par le fait que les espèces qui proviennent des images sont dans l'intellect possible, il ne s'ensuit pas que Socrate qui possède ces images pense lui-même, mais que lui ou ses images sont compris par l'intellect.
Selon d'autres philosophes, l'intellect est uni au corps comme un principe moteur, en sorte que l'intellect et le corps forment un seul être, ce qui permet d'attribuer l'action de l'intellect à ce tout. Mais cette théorie est sans aucune valeur, et cela pour plusieurs motifs: 1. L'intellect ne peut donner de mouvement au corps que par le moyen de l'affectivité. Or le mouvement affectif présuppose un acte intellectuel. Ce n'est donc pas en raison d'une impulsion de l'intellect que Socrate pense; au contraire, c'est parce que Socrate pense qu'il reçoit une impulsion de l'intellect. - 2. Socrate est un être individuel, dont l'essence, composée de matière et de forme, est une; si l'intellect n'est pas sa forme, il n'appartiendra pas à son essence. L'intellect sera donc avec Socrate dans le rapport d'un principe moteur avec ce qui est mis en mouvement. Mais penser est une activité immanente, ayant son terme dans le sujet, et non pas transitive, ayant son terme dans un autre, comme l'action de chauffer. On ne peut donc attribuer l'acte d'intelligence à Socrate parce qu'il recevrait une impulsion de l'intellect. - 3. L'action d'une cause motrice n'appartient au mobile que comme à un instrument, telle l'action du menuisier sur la scie. S'il convient à Socrate de penser en raison de l'activité de sa cause motrice, il ne sera donc qu'un instrument. Conclusion contraire à la pensée d'Aristote, pour qui penser ne se réalise pas au moyen d'un instrument corporel. - 4. L'action de la partie est attribuée au tout, comme celle de l'oeil l'est à l'homme; elle n'est cependant jamais attribuée à une autre partie du même être, si ce n'est peut-être par accident. on ne dira pas que

la main voit, parce que l'oeil voit. Donc, si l'unité de l'intellect et de Socrate se réalise seulement comme on vient de le dire, l'action de l'intellect ne pourra être attribuée à Socrate. D'autre part, si Socrate est un tout composé de l'intellect et des autres éléments qui constituent Socrate, et si cependant l'intellect ne lui est uni que comme une cause motrice, il en résulte que Socrate n'est pas absolument un, et donc qu'il n'est pas absolument un être; car toute réalité possède l'être de la même manière quelle possède l'unité.
Il ne reste donc que la solution d'Aristote cet homme pense parce que le principe pensant est sa forme. C'est donc l'acte intellectuel qui permet de prouver que le principe de la pensée est la forme du corps.
On peut encore le montrer d'après l'essence de l'espèce humaine. La nature d'une réalité est révélée par son opération. L'opération propre à l'homme est de penser; car c'est par là qu'il est supérieur à tous les animaux. Et Aristote a établi dans cette activité, comme étant proprement humaine, le parfait bonheur. L'espèce de l'homme doit donc être déterminée d'après le principe de cette activité. Et comme l'espèce est déterminée d'après la forme propre à un être, il s'ensuit que le principe de l'activité intellectuelle est pour l'homme cette forme propre.
Il faut ici considérer que plus la forme est d'un degré élevé, plus elle a d'emprise sur la matière corporelle, moins elle y est " enfoncée", et plus elle la dépasse par son activité ou sa puissance. Ainsi la forme d'un corps composé possède une activité qui n'a pas pour cause les qualités élémentaires. Et plus on s'élève dans l'échelle des êtres, plus on trouve que la vertu de la forme dépasse la matière élémentaire: l'âme végétale la dépasse plus que ne le fait la forme du métal, l'âme sensitive plus que ne le fait l'âme végétative. Or, l'âme humaine est la forme la plus élevée en perfection. Sa puissance dépasse si fort la matière corporelle qu'elle possède une activité et une faculté où cette matière n'entre en aucune façon. Cette faculté, c'est l'intelligence.
Il faut bien voir enfin que si l'on donnait l'âme comme un composé de matière et de forme, elle ne pourrait absolument pas être forme du corps. La forme est acte, la matière est seulement puissance; un composé de matière et de forme ne peut donc pas être, selon tout ce qu'il est, la forme d'un autre sujet. Si ce composé n'est forme que selon une partie de son être, cette partie sera appelée " âme", et le sujet de la forme sera appelé " premier animé", comme on l'a dit plus haut.

2. Y a-t-il autant de principes d'intellection qu'il y a de corps?

Que l'intelligence soit unique pour tous les hommes, c'est absolument impossible. Et cela est évident, d'abord dans la position platonicienne, où l'on admet que l'homme, c'est l'intelligence. Si Socrate et Platon ne sont qu'un seul intellect, ils forment un seul homme, et ne se distinguent l'un de l'autre que par les éléments surajoutés à leur essence. Il n'y aurait pas plus de différence entre Socrate et Platon qu'entre l'homme vêtu d'une tunique, et le même homme vêtu d'une pèlerine, ce qui est parfaitement absurde.
C'est encore évident avec la position aristotélicienne, où l'intelligence est une partie, une faculté de l'âme qui est la forme du corps. Il est impossible qu'il n'y ait qu'une forme pour plusieurs réalités numériquement distinctes; tout autant qu'il est impossible qu'elles aient un seul être. Car le principe de l'être, c'est la forme.
Même conclusion, quel que soit le mode d'union qu'on imagine entre l'intelligence et tel ou tel individu. Supposons une cause principale unique et deux causes instrumentales. Il n'y aura qu'un seul être actif, absolument parlant, mais il y aura deux actions; par exemple, si un homme touche plusieurs objets avec les deux mains, il n'y aura qu'un seul être qui touche, mais deux attouchements. Inversement, s'il n'y a qu'un seul instrument et plusieurs causes principales, on aura plusieurs êtres actifs, mais une seule action. Par exemple, si plusieurs hommes tirent un bateau avec un seul câble, il y aura plusieurs êtres qui tirent, et une seule action de tirer. Si enfin la cause principale et l'instrument sont uniques, il y aura un seul être

actif et une seule action. Ainsi lorsque le forgeron frappe avec son marteau, un seul frappe, et d'un seul coup. - Quel que soit le mode d'union de l'intelligence à tel ou tel homme, il est évident que celle-ci a une supériorité sur les autres facultés, car les puissances sensibles lui obéissent et sont à son service. Supposons qu'il y ait pour deux hommes plusieurs intelligences et un seul sens, par exemple que deux hommes n'aient qu'un seul oeil, il y aurait plusieurs voyants et une seule vision. Mais, au contraire, s'il n'y a qu'une intelligence, on pourra multiplier autant qu'on voudra le nombre des instruments à son service, Socrate et Platon ne formeront qu'un seul être intelligent.
Ajoutez que l'acte même de penser, qui est l'action de l'intelligence, ne s'accomplit pas à l'aide d'un autre instrument que l'intelligence elle-même. D'où une nouvelle conséquence: il n'y aura qu'un seul être qui agit et une seule action. C'est-à-dire que tous les hommes ne formeraient qu'un seul être intelligent, et il n'y aurait qu'un seul acte intellectuel, je veux dire: envers un même objet de pensée.
Mon acte intellectuel pourrait se distinguer du vôtre en raison de la distinction de nos images, car l'image de la pierre en moi n'est pas la même que son image en vous. Mais il faudrait pour cela que l'image, pour autant qu'elle est propre à chacun de nous, fût la forme de l'intellect possible. Car le même être, agissant selon diverses formes, produit des actions diverses; de manière analogue, des formes diverses dans la réalité produisent dans un même oeil plusieurs sensations visuelles. Or, la forme de l'intellect possible, ce n'est pas l'image, mais l'espèce intelligible abstraite des images. Une seule intelligence n'abstrait de diverses images de même espèce qu'une seule espèce intelligible. Aussi peut-il se trouver plusieurs images de la pierre dans une même conscience humaine, et cependant on n'en abstraira qu'une seule espèce intelligible de la pierre. Par elle, l'intelligence d'un seul homme comprend en un seul acte la nature de la pierre, malgré la multiplicité des images. Donc, en admettant qu'il n'y ait qu'une seule intelligence pour tous les hommes, la diversité des images en plusieurs individus ne pourrait causer la diversité des actes intellectuels en chacun d'eux, comme l'imagine le Commentateur, au livre III du traité *De l’âme*. - Il est donc absolument impossible et inacceptable de n'admettre qu'une seule intelligence pour tous les hommes.

3. Y a-t-il dans l'homme d'autres âmes que l'âme intellectuelle?

Platon admettait l'existence de plusieurs âmes en un seul corps. Il les distinguait d'après les organes, et leur attribuait les diverses fonctions vitales: faculté nutritive dans le foie, affective dans le coeur, connaissante dans le cerveau.
Aristote rejette cette opinion en ce qui concerne les parties de l'âme qui usent d'organes corporels pour leur opération. La preuve en est que les animaux qui peuvent vivre après avoir été coupés en morceaux, présentent dans chacun des tronçons les diverses opérations de l'âme, tels le sens et l'affectivité. Ce serait impossible si les différents principes d'opérations, qui seraient d'essence diverse, étaient distribués en diverses régions du corps.
Quant à l'âme intellectuelle, Aristote ne détermine pas d'une façon certaine, semble-t-il, si elle est distincte des autres parties de l'âme par sa seule nature, ou aussi par sa localisation.
La théorie de Platon peut être soutenue si l'on admet que l'âme est unie au corps, non comme une forme, mais comme une cause motrice, ainsi qu'il l'admet lui-même. Il n'y a pas de contradiction à ce qu'un seul mobile soit mis en mouvement par plusieurs moteurs, surtout si la motion s'exerce sur différentes parties du mobile. Mais si nous admettons que l'âme est unie au corps comme une forme, il est absolument impossible qu'il y ait dans un même corps plusieurs âmes d'essence différente.
La première raison en est que l'animal ne serait pas parfaitement un s'il avait plusieurs âmes. Cette parfaite unité procède de la forme qui donne à une réalité son existence. C'est le même principe qui donne à une chose l'être et l'unité. Mais ce qui est désigné par plusieurs formes n'est pas parfaitement un, par exemple un homme blanc. Si donc l'homme était vivant en

raison d'une première forme qui serait l'âme végétative; s'il était animal par une seconde forme, l'âme sensi-. tive; et enfin s'il était homme par une troisième, l'âme rationnelle, il s'ensuivrait que l'homme ne possède pas une parfaite unité. Aristote présente une argumentation analogue, contre Platon: s'il y avait une idée de l'animal, et une autre idée du bipède, on n'aurait pas un animal bipède d'une unité rigoureuse. Pour le même motif, au livre I du traité *De l'Âme* s'opposant aux philosophes qui admettent plusieurs âmes pour le corps, il demande quel est le principe qui les enveloppera toutes, c'est-à-dire qui en fera un seul être. On ne peut répondre que c'est l'unité du corps, car c'est l'âme qui contient le corps et lui donne son unité, bien plutôt que le contraire.

Une seconde raison qui rend cette position intenable est prise du mode d'attribution. Il peut y avoir une attribution accidentelle entre des prédicats empruntés à diverses formes, pourvu qu'elles ne soient pas ordonnées par essence l'une à l'autre, par exemple: le blanc est doux. Mais si elles ont cet ordre entre elles, il y aura attribution par essence per se du second mode, où le sujet entre dans la définition du prédicat. Ainsi l'étendue est antérieure à la couleur; donc, lorsqu'on dira qu'un corps étendu est coloré, ce sera le second mode d'attribution per se. Supposons que l'on attribue à un être le prédicat " animal " en raison d'une certaine forme, et en raison d'une autre forme le prédicat " homme "; on trouve alors l'alternative suivante: ou bien ces deux formes ne sont pas ordonnées l'une à l'autre par essence, et l'on n'a qu'une attribution accidentelle; ou bien l'une des deux âmes est antérieure à l'autre, et l'on a une attribution per se du second mode. Or, les deux hypothèses sont évidemment fausses: "animal " est attribué à l'homme en vertu de son essence et non d'une manière accidentelle; d'autre part " homme " n'entre pas dans la définition de l'animal, mais c'est le contraire. C'est donc par une seule et même forme qu'un être est animal et qu'il est homme. Autrement, l'homme ne posséderait pas vraiment tout ce qui constitue l'animal, - raison pour laquelle il y a attribution nécessaire d'" animal " à " homme ".

Troisième preuve: lorsqu'une activité de l'âme est très intense, elle empêche les autres de s'exercer. Cela n'arriverait pas, si le principe de ces activités n'était pas essentiellement un.

L'âme, sensitive, intellectuelle et végétative, ne forme donc dans l'homme qu'une seule et même âme. On comprendra aisément comment cela peut se faire en considérant les différentes espèces ou formes des êtres de la nature.

Elles se distinguent les unes des autres par des degrés de perfection croissante; les êtres animés sont plus parfaits que les êtres inanimés, les animaux plus que les plantes, les hommes plus que les animaux. Et il y a encore des degrés à l'intérieur de chacun de ces genres. Voilà pourquoi Aristote, au livre VIII des *Métaphysiques*, compare les espèces dans les êtres aux nombres qui changent d'espèce selon qu'on ajoute ou retranche une unité; au livre II du traité *De l'âme*, il compare les différentes âmes aux figures géométriques dont l'une contient l'autre comme le pentagone contient le carré et possède un plus grand nombre de côtés. L'âme intellectuelle contient donc en sa perfection toute la réalité de l'âme sensitive des animaux, et de l'âme végétative des plantes. Une surface à cinq côtés n'a pas deux figures, celle d'un pentagone et celle d'un carré; car la figure à quatre côtés serait inutile puisqu'elle est contenue virtuellement dans celle qui en a cinq. Semblablement, Socrate n'est pas homme par une âme, et animal par une autre, mais par une seule et même âme.

4. Y a-t-il dans l'homme une autre forme substantielle que l'âme intellectuelle?

On pourrait supposer que l'âme intellectuelle n'est pas unie au corps comme une forme, mais, selon la théorie platonicienne, qu'elle est seulement cause motrice; on devrait accorder alors qu'il y a dans l'homme une forme substantielle spéciale qui donnerait son être au corps apte à recevoir de l'âme le mouvement. - Mais si, comme on l'a dit, l'âme intellectuelle est forme du corps, il ne peut y avoir dans l'homme d'autre forme substantielle que cette âme.

Prouvons-le: une forme substantielle se distingue d'une forme accidentelle en ce que cette dernière ne donne pas l'être purement et simplement, mais un certain mode d'être. Ainsi la chaleur ne donne au sujet qu'elle affecte que d'être chaud. Lorsqu'une forme accidentelle est produite, on ne dit pas qu'un être est produit de façon absolue, mais que tel être reçoit telle modalité, telle manière d'être. Inversement, lorsque la forme accidentelle disparaît, il n'y a pas destruction de l'être de façon absolue, mais seulement sous un certain rapport. La forme substantielle, elle, donne l'être absolument. En conséquence, sa présence est cause d'une production pure et simple de l'être, et sa disparition est cause d'une destruction absolue. Ce qui explique l'opinion des anciens " physiciens "; pour eux la matière première était une réalité en acte: le feu, l'air ou quelque autre élément. Aussi n'admettaient-ils pas qu'il y eût jamais production ou destruction pure et simple, mais que tout devenir était un changement qualitatif. - Si en plus de l'âme intellectuelle, il préexistait dans la matière une forme substantielle quelconque, qui donnerait au sujet de l'âme d'être en acte, il faudrait donc conclure: l'âme ne donne pas l'être de façon absolue; elle n'est pas une forme substantielle; il n'y a pas de génération pure et simple, lorsqu'elle disparaît, mais seulement sous un certain rapport. Or tout cela est évidemment faux.
Il faut donc dire qu'il n'y a aucune forme substantielle dans l'homme que l'âme intellectuelle. Celle-ci contient par sa vertu l'âme sensitive et l'âme végétative, mais, de plus, toutes les formes inférieures; et elle fait à elle seule tout ce que les formes moins parfaites accomplissent dans les autres êtres. - Il faut en dire autant pour l'âme sensitive chez les bêtes, et l'âme végétative dans les plantes, et de façon générale pour toutes les formes plus parfaites, par comparaison avec les imparfaites.

5. À quelle sorte de corps convenait-il que l'âme intellective fût unie?

Ce n'est pas la forme qui est ordonnée à la matière, c'est bien plutôt la matière qui est ordonnée à la forme; et c'est à la forme de nous expliquer pourquoi la matière est de telle sorte, et non inversement. Or l'âme intellectuelle est, comme on l'a dit, au plus bas degré des substances spirituelles; car elle n'a pas une connaissance innée de la vérité, comme les anges, mais il faut qu'à l'aide des sens, elle la recueille de la multiplicité des choses, comme le montre Denys. - La nature ne refuse à aucun être le nécessaire. Il fallait donc que l'âme intellectuelle possédât non seulement la faculté de penser, mais encore celle de sentir. Or, le sens ne peut fonctionner sans un organe corporel. Il était donc nécessaire que l'âme intellectuelle fût unie à un corps apte à servir d'organe au sens. Or tous les sens dérivent du toucher, et l'organe du toucher doit présenter une combinaison moyenne des contraires, tels que le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc., que le toucher peut percevoir. C'est la raison pour laquelle ce sens est en puissance aux contraires et peut les connaître. Aussi, dans la mesure où l'organe du toucher se rapprochera davantage de cette combinaison moyenne, dans cette mesure même le toucher sera plus fin. Or, l'âme intellectuelle possède au plus haut degré de perfection la faculté de sentir; car les qualités de l'être inférieur se trouvent sous un mode plus élevé dans l'être supérieur; c'est Denys qui le dit. Il fallait donc que le corps auquel est unie l'âme intellectuelle soit, parmi tous les autres, celui qui présenterait le plus parfaitement possible cette combinaison moyenne des contraires. - Pour ce motif, l'homme est celui de tous les animaux qui a le toucher le plus fin; et, parmi les hommes, ceux qui ont le toucher le plus fin sont d'intelligence plus pénétrante. Aristote en donne cet indice: "Ceux qui ont les chairs délicates ont l'esprit délié.”

6. L'âme est-elle unie à un tel corps par l'intermédiaire de dispositions accidentelles?

Si l'âme n'était unie au corps que comme une cause motrice, rien n'empêcherait, bien mieux, il serait nécessaire - qu'il y ait entre l'âme et le corps des dispositions intermédiaires: une

puissance, du côté de l'âme, pour mouvoir le corps; une certaine aptitude, du côté du corps, pour qu'il puisse recevoir de l'âme son mouvement.
Mais si, comme on l'a dit, l'âme intellectuelle est unie au corps comme forme substantielle, il est impossible qu'une disposition accidentelle intervienne entre l'âme et le corps ou entre n'importe quelle forme substantielle et sa matière. La matière est en effet en puissance à recevoir tous les actes dans un certain ordre: l'acte qui est de soi premier (parmi tous les actes) le sera donc aussi, dans la matière. Ce premier acte, c'est l'être. On ne peut donc concevoir que la matière soit chaude ou quantifiée, avant d'être en acte. Mais l'être en acte lui vient de la forme substantielle, qui donne l'être absolument, comme on l'a déjà dit. Aucune disposition accidentelle ne peut donc préexister dans la matière avant son union avec la forme substantielle, et en conséquence avant son union avec l'âme.

7. L'âme est-elle unie au corps par l'intermédiaire d'un autre corps?

Si, comme le veulent les platoniciens, l'âme était unie au corps à la manière d'une cause motrice, il faudrait admettre des corps intermédiaires entre l'âme et le corps de l'homme ou de n'importe quel animal. Il convient en effet à la cause motrice de mettre en mouvement un être éloigné d'elle par des intermédiaires plus proches.
Mais, si l'âme est unie au corps comme une forme ainsi qu'on l'a dit, il est impossible qu'elle lui soit unie par l'intermédiaire d'un autre corps. La raison en est que l'unité est toujours fonction de l'être. Or la forme donne par elle-même l'être en acte à une réalité, puisqu'elle est par essence un acte; et elle ne donne pas l'être par intermédiaire. Aussi l'unité d'un composé de matière et de forme est-elle le fait de la forme elle-même, qui est, selon tout elle-même, unie à la matière comme son acte. Et il n'y a pas d'autre cause unissante que celle qui donne à la matière d'être en acte, comme dit Aristote.
Par conséquent, l'opinion de ceux qui admettaient des intermédiaires corporels entre l'âme et le corps de l'homme est évidemment fausse. Parmi eux, les platoniciens affirmaient que l'âme intellectuelle possède un corps incorruptible, qui lui est naturellement uni, dont elle ne se sépare jamais, et au moyen duquel elle est unie au corps humain corruptible. - Selon d'autres, cette union se fait par un " esprit " matériel. - Selon d'autres encore, l'âme est unie au corps par le moyen de la lumière, qui pour eux est corporelle, et de la nature de la " quinte essence", si bien que l'âme végétative est unie au corps par la lumière du ciel des étoiles; l'âme sensitive, par celle du ciel cristallin; et l'âme intellectuelle, par celle du ciel empyrée. Tout cela est imaginaire et dérisoire, car la lumière n'est pas un corps; la " quinte essence " ne peut pas entrer en composition dans un corps mixte d'une façon matérielle, parce qu'elle est inaltérable, mais seulement s'y unir par sa puissance active; enfin l'âme est unie immédiatement au corps comme la forme à sa matière.

8. L'âme est-elle tout entière dans chaque partie du corps?

Si l'âme était unie au corps seulement comme cause motrice, on pourrait admettre qu’elle n'est pas dans toute partie du corps, mais uniquement dans l'une d'elles, par laquelle elle pourrait mouvoir les autres. Mais du fait que l'âme est unie au corps comme sa forme, elle doit se trouver dans tout le corps et clans chacune de ses parties, car elle n'est pas une forme accidentelle, mais substantielle. Or, la forme substantielle constitue non seulement la perfection du tout, mais encore de chaque partie. Le tout étant en effet composé de parties, lorsque la forme d'un tout ne donne pas l'être aux diverses parties du corps, elle consiste en un simple assemblage ou ordre de parties, comme l'est par exemple la forme d'une maison. Mais une telle forme est accidentelle, tandis que l'âme est une forme substantielle; elle doit donc être la forme et l'acte non seulement du tout, mais encore de chacune des parties. En conséquence, lorsque l'âme quitte le corps, on ne parle plus d'animal ou d'homme, si ce n'est de la manière équivoque dont on parle d'un animal peint ou sculpté; et il en va de même pour

la main ou l'oeil, la chair et les os. Un indice, c'est que nulle partie du corps n'a d'activité lorsqu'il n'y a plus d'âme; et cependant tout ce qui possède les caractères d'une espèce doit garder l'activité propre à cette espèce. - Mais l'acte doit se trouver dans le sujet qu'il actue; l'âme doit donc être dans tout le corps, et dans chacune de ses parties.
Et maintenant, qu'elle y soit tout entière, voici comment on peut l'établir. Un tout, c'est ce qui est divisible en parties. Il y aura donc trois sortes de totalité, selon les trois sortes de division: 1. Un tout peut être divisible en parties quantitatives, comme le tout d'une ligne, d'un corps. 2. Un tout peut être divisé logiquement ou réellement en parties de l'essence: par exemple, l'objet défini se divise selon les parties de la définition, le composé se résout en matière et en forme. 3. Il y a encore le tout potentiel, qui est divisible du point de vue de l'étendue de sa vertu en puissance d'action.
Le premier mode de totalité ne peut convenir aux formes que d'une manière indirecte, et encore aux formes qui peuvent être indifféremment dans un tout quantitatif ou dans ses parties. Ainsi la couleur blanche, qu'elle se trouve sur la surface totale ou sur l'un des segments de cette surface, est essentiellement la même. Elle est alors divisée d'une manière indirecte, lorsque la surface est divisée. Mais une forme qui requiert des parties diversement constituées, telle que l'âme, surtout dans les animaux parfaits, n'est pas dans le même rapport avec le tout et avec les parties. Ainsi n'est-elle pas divisible, même indirectement, c'est-à-dire par division quantitative. Le premier mode de totalité ne peut donc être attribué à l'âme, ni essentiellement ni d'une manière indirecte. Au contraire, le second mode de totalité, celui de la définition et de l'essence, convient en propre et essentiellement aux formes. Il en est de même pour le tout potentiel puisque la forme est principe des activités.
On pourrait donc se demander si la couleur blanche est tout entière sur la surface totale et sur chacune de ses parties. Il faudrait alors distinguer plusieurs cas: si l'on parle de la totalité d'étendue que la couleur blanche possède indirectement, elle ne se trouvera pas tout entière en chaque partie de la surface. On devrait affirmer la même chose à propos du tout potentiel, car la blancheur qui recouvre toute la surface fait une impression plus vive sur la vue que celle qui n'en recouvre qu'une partie. Mais s'il s'agit du tout de l'espèce et de l'essence, la couleur blanche se trouve tout entière en une partie quelconque de la surface.
Or, l'âme ne possède, ni par soi ni indirectement, de totalité quantitative. Il suffit donc d'admettre qu'elle est tout entière dans une partie quelconque du corps, sous le rapport de la totalité d'essence et de perfection; mais non pas selon la totalité de sa vertu. Car elle n'est pas selon toute sa puissance dans chaque partie du corps; au contraire, la faculté de voir est dans l'oeil, celle d'entendre, dans l'oreille, etc.
Il faut noter toutefois que l'âme, exigeant des parties différemment organisées, n'est pas dans le même rapport envers le tout et envers les parties; elle est en relation avec le tout, premièrement et par soi, comme avec un sujet propre et bien adapté auquel elle donne sa perfection; elle est en relation avec les parties, secondairement, en tant qu'elles sont ordonnées au tout.
Il faut maintenant considérer les puissances de l'âme, d'abord de façon générale (Q. 77), puis dans le détail (Q. 78).

CHAPITRE 77: LES PUISSANCES DE L'ÂME EN GÉNÉRAL

Dans cette première étude, on recherchera: 1. Si l'essence de l'âme est identique à sa puissance. - 2. S'il y a une ou plusieurs puissances de l'âme. - 3. Comment on distingue ces puissances. - 4. Leurs rapports mutuels. - 5. Si l'âme est le sujet de toutes les puissances. - 6. Si les puissances émanent de l'essence de l'âme. - 7. Si une puissance de l'âme sort d'une autre. - 8. Si toutes les puissances demeurent dans l'âme après la mort.

1. L'essence de l'âme est-elle identique à sa puissance?

En dépit de l'affirmation de certains, il est impossible de dire que l'essence de l'âme soit sa puissance. On le démontrera ici de deux manières.
1. L'être et n'importe quel genre de l'être se divisent en puissance et acte. Il faut donc que l'un et l'autre se rapportent au même genre; si l'acte n'appartient pas au genre " substance", la puissance qui lui est corrélative ne peut appartenir à ce genre. Or, l'activité de l'âme ne se trouve pas dans le genre substance; en Dieu seul l'activité est sa substance même, en sorte que la puissance divine, principe de son activité, c'est l'essence même de Dieu. Mais cela ne peut être vrai ni de l'âme, ni d'aucune autre créature, comme on l'a dit précédemment de l'ange.
2. C'est impossible encore, à considérer seulement l'âme. Sous le rapport de l'essence, l'âme est un acte. Si l'essence de l'âme était le principe immédiat de l'activité, l'être qui possède une âme aurait donc toujours en acte les opérations vitales, de même qu'il est toujours vivant en acte. Car l'âme, en tant que forme, n'est pas un acte ordonné à un acte ultérieur: elle est le terme dernier de la génération. Aussi être encore en puissance à un autre acte ne lui convient pas sous le rapport de l'essence, c'est-à-dire comme forme, mais sous le rapport de sa puissance. Aussi l'âme, en tant que sujet de sa puissance d'opération, est-elle appelée un acte premier ordonné à un acte second. - Or l'être qui possède une âme n'est pas toujours en acte de ses opérations vitales. La définition même de l'âme l'indique: elle est "l'acte d'un corps ayant la vie en puissance", et cependant une telle puissance n'exclut pas l'existence actuelle de l'âme. L'essence de l'âme n'est donc pas sa puissance. Aucun être en effet n'est en puissance par rapport à l'acte, en tant qu'il est acte lui-même.

2. Y a-t-il une ou plusieurs puissances dans l'âme?

Il est nécessaire d'admettre une pluralité de puissances dans l'âme. Pour l'établir, reconnaissons, avec Aristote au traité *Du Ciel*, que les réalités inférieures ne peuvent atteindre à la perfection du bien, mais seulement à un état imparfait et cela au moyen de mouvements peu nombreux; les réalités supérieures au contraire arrivent à la perfection, et par un grand nombre de mouvements; mais il en est encore de plus élevées, celles qui parviennent à la perfection au moyen d'un petit nombre de mouvements. Le degré suprême se trouve chez celles qui la possèdent sans aucun mouvement. Par exemple, c'est avoir la moins bonne santé que de ne pouvoir l'obtenir parfaitement, mais médiocrement, moyennant quelques remèdes; sera en meilleure disposition celui qui peut obtenir une parfaite santé, avec de nombreux remèdes; cet autre le sera mieux encore, qui n'aura besoin que de peu de remèdes. La disposition excellente sera d'avoir sans aucun remède une parfaite santé.
Concluons donc: les réalités inférieures à l'homme parviennent à quelques biens particuliers; aussi n'ont-elles d'actions et de puissances que peu nombreuses et strictement déterminées. L'homme peut arriver au bien universel et parfait, car il peut obtenir la béatitude. Il occupe cependant, par nature, le dernier rang parmi les êtres à qui convient la béatitude. Aussi l'âme humaine a-t-elle besoin d'opérations et de vertus nombreuses et diverses. Pour les anges, une aussi grande diversité ne convient pas. Et en Dieu, il n'y a ni puissance ni action en dehors de son essence.
Il est une autre raison pour laquelle l'âme humaine est douée d'un grand nombre de puissances différentes; c'est qu'elle est la frontière du monde spirituel et du monde corporel; c'est pourquoi les puissances de l'un et de l'autre s'unissent en elle.

3. Comment distingue-t-on ces puissances?

La puissance comme telle est ordonnée à l'acte. La nature de la puissance doit donc être déterminée d'après l'acte auquel elle s'ordonne. Les puissances se diversifieront donc selon que se diversifient les actes. Or la raison formelle d'un acte se diversifiera selon que se diversifie la raison formelle de son objet. Car tout acte se réfère soit à une puissance active,

soit à une puissance passive. Or, l'objet, quand il a rapport à l'acte d'une puissance passive, est cause motrice; la couleur est principe de la vision pour autant qu'elle met en mouvement la faculté de voir. Mais, par rapport à l'acte d'une puissance active, l'objet est un terme et une fin. Par exemple, l'objet de la faculté de croître, c'est une quantité achevée, terme de la croissance. L'acte reçoit donc son espèce de ces deux principes: le principe moteur et la fin, ou terme. L'acte de chauffer diffère de l'acte de refroidir, en tant que le premier procède d'un corps chaud pour produire la chaleur dans un autre, et le second d'un corps froid pour produire le froid. La diversité des puissances doit donc s'établir d'après les actes et les objets.
Il faut cependant noter que les modalités accidentelles ne changent pas l'espèce. Il est accidentel à l'animal d'être coloré; aussi le genre animal n'est-il pas divisé en espèces d'après la couleur, mais en fonction d'une différence essentielle: celle qui affecte l'âme sensitive, qui tantôt est unie à la raison et tantôt ne l'est pas. En conséquence, " rationnel " et " irrationnel " sont les différences essentielles du genre animal, et fondent la distinction de ses espèces.
Ce n'est donc pas n'importe quelle différence dans les objets qui est principe de distinction des puissances de l'âme, mais une différence affectant cela même à quoi la puissance est de soi ordonnée. Par exemple, le sens se rapporte de soi à la " qualité sensible", dont les divisions essentielles sont la couleur, le son, etc. Il y aura donc une puissance sensible pour la couleur, c'est la vue; une pour le son, c'est l'ouïe. Mais s'il arrive qu'une " qualité sensible " telle que la couleur se trouve affecter un musicien ou un grammairien, un grand ou un petit corps, un homme ou une pierre, de telles différences n'entraînent pas une distinction des puissances de l'âme.

4. Les rapports naturels entre les puissances de l'âme

L'âme est une, et ses puissances sont multiples. Or le multiple sort de l'un selon un certain ordre. Un certain ordre entre les facultés de l'âme est donc nécessaire.
On trouve trois espèces d'ordre entre elles: les deux premières se prennent des relations de dépendance d'une puissance envers une autre; la troisième d'après la hiérarchie des objets. Une puissance peut dépendre d'une autre, soit selon l'ordre de la nature, en tant que les êtres parfaits passent naturellement avant les êtres imparfaits; soit selon l'ordre de génération et de succession temporelle, en tant que l'être imparfait s'achemine vers le parfait.
Selon la première espèce d'ordre, les facultés intellectuelles ont priorité sur les facultés sensibles; c'est pourquoi elles les gouvernent et leur commandent. De la même manière, les facultés sensibles ont priorité sur les puissances de l'âme végétative. - Dans la deuxième espèce d'ordre, le rapport est inverse. Car les puissances végétatives sont antérieures, dans l'ordre de génération, aux facultés sensibles; c'est ainsi qu'elles préparent le corps pour que ces dernières puissent agir. Même rapport entre les facultés sensibles et les facultés intellectuelles. - Selon la troisième espèce d'ordre, certaines puissances sensibles sont ordonnées entre elles, comme la vue, l'ouïe, l'odorat. Car ce qui est visible prend naturellement le premier rang; parce que l'être visible est commun aux corps célestes et aux corps inférieurs. Ce qui est sonore se réalise dans l'air, qui a une priorité de nature sur la combinaison d'éléments qui produit l'odeur.

5. L'âme est-elle le sujet de toutes les puissances?

Le sujet d'une puissance d'opération, c'est ce qui est capable d'agir; car tout accident exprime la nature de son sujet propre. Or c'est le même être qui est capable d'agir et qui agit. Le sujet de la puissance est donc l'être qui possède l'opération de cette puissance, selon Aristote, au commencement du même traité.
Or nous savons qu'il y a dans l'âme des opérations qui s'exercent sans organe corporel; ainsi, penser et vouloir. Par conséquent, les puissances qui sont les principes de ces opérations sont dans l'âme comme dans leur sujet. Mais il est d'autres opérations dans l'âme, et qui

s'accomplissent par des organes corporels; par exemple, la vision par l'oeil, l'audition par l'oreille. Et de même toutes les autres opérations de la vie végétative ou sensitive. Par conséquent, les puissances qui sont les principes de ces opérations ont pour sujet le composé humain, et non pas seulement l'âme.

6. Les Puissances émanent-elles de l'essence de l'âme?

Il y a entre forme substantielle et forme accidentelle des ressemblances et des différences. Elles ont en commun d'être en acte, et de faire que quelque chose soit en acte. Mais elles diffèrent sous deux rapports.
1. La forme substantielle donne l'être absolument, et son sujet est seulement de l'être en puissance. La forme accidentelle ne donne pas l'être absolument, mais telle qualité, telle quantité, ou toute autre modalité, et son sujet, c'est de l'être déjà en acte. On trouvera donc l'être actuel dans la forme substantielle avant de le trouver dans son sujet; et puisque ce qui est premier dans un genre est toujours cause, la forme substantielle causera l'être en acte dans son sujet. Mais à l'inverse, l'actualité de l'être se trouve dans le sujet de la forme accidentelle avant de se trouver en celle-ci. C'est pourquoi l'actualité de cette forme est causée par l'actualité même du sujet; de telle sorte que le sujet reçoit la forme accidentelle pour autant qu'il est en puissance, mais il la produit pour autant qu'il est en acte. Cela, nous ne l'affirmons que de l'accident qui est une propriété essentielle; car, pour l'accident d'origine externe, le sujet ne fait que le recevoir: ce qui le produit, c'est un principe extérieur.
2. Les formes substantielle et accidentelle diffèrent encore en ce que la matière est ordonnée à la forme substantielle et parce que l'élément le moins important est toujours ordonné à celui qui l'est davantage. A l'inverse, la forme accidentelle a pour rôle de perfectionner le sujet.
D'après ce qui précède, il est évident que le sujet des puissances de l'âme est soit seulement l'âme elle-même, qui peut être sujet d'un accident, en tant que puissance réceptrice, soit le composé. Et ce dernier existe en acte par le fait de l'âme. En conclusion, toutes les puissances, quel que soit leur sujet: l'âme seule ou le composé, émanent de l'essence de l'âme comme de leur principe. Comme on l'a dit, en effet, l'accident est causé par le sujet, en tant que celui-ci est en acte; il est reçu en lui, en tant que le sujet est en puissance.

7. Une puissance de l'âme sort-elle d'une autre?

Dans les réalités qui, selon un certain ordre naturel, procèdent d'un même principe, celui-ci est cause d'elles toutes, et la plus proche du principe est cause en quelque façon des plus éloignées. On l'a dit: il y a plusieurs espèces d'ordre entre les puissances de l'âme. Il y a donc des puissances de l'âme qui procèdent de l'essence par l'intermédiaire d'une autre puissance.
Mais l'essence de l'âme est pour ses puissances un principe actif et une fin, comme aussi un sujet récepteur, soit à elle seule, soit en même temps que le corps. Or le principe actif et la cause finale sont plus parfaits; le sujet récepteur, comme tel, moins parfait. Par suite, les puissances de l'âme qui ont une priorité dans l'ordre de perfection et de nature, sont principes des autres à la manière des causes efficiente et finale. Nous voyons en effet que le sens a pour la fin l'intelligence, mais la réciproque n'est pas vraie. En effet, le sens est comme une participation incomplète de l'intelligence. On peut donc dire qu'il procède naturellement de l'intelligence, comme l'imparfait du parfait. - Mais si l'on considère l'ordre de réceptivité, ce sont au contraire les puissances les moins parfaites qui sont principes des autres. L'âme, par exemple, en tant qu'elle possède la puissance de sentir, est un sujet, une matière en quelque sorte, par rapport à l'intelligence. C'est pourquoi les puissances moins parfaites sont antérieures aux autres, dans l'ordre de génération: en effet, l'animal est engendré avant l'homme.

8. Toutes les puissances demeurent-elles dans l'âme après la mort?

L'âme est le seul principe de toutes ses puissances, on l'a déjà dit. Mais certaines n'ont pas d'autre sujet que l'âme: telles l'intelligence et la volonté. Ces facultés demeurent donc nécessairement dans l'âme, une fois le corps détruit. D'autres ont pour sujet le composé humain: ainsi toutes les puissances de l'âme sensitive et végétative. Or, le sujet étant détruit, l'accident ne peut persister. Aussi, lorsque le composé se désagrège, ces puissances ne demeurent pas sous un mode actuel, mais seulement virtuel; elle sont dans l'âme comme dans leur principe et leur racine.
Il est donc faux d'affirmer, comme certains, que ces puissances demeurent dans l'âme même lorsque le corps est détruit. Et encore plus faux que les actes de ces puissances demeurent dans l'âme séparée, car ces puissances n'ont d'activité qu'au moyen d'organes corporels.
Étudions maintenant les puissances de l'âme dans le détail. Il appartient spécialement au théologien de scruter les puissances intellectuelles et appétitives, puisqu'elles sont le siège de vertus. Cependant, la connaissance de ces puissances dépend d'une certaine façon de la connaissance des autres. Aussi allons-nous diviser notre étude en trois sections: 1. Les puissances dont l'exercice précède celui de l'intelligence (Q. 78). - 2. Les puissances intellectuelles (Q. 79). - 3. Les puissances affectives (Q. 80).

CHAPITRE 78: LES PUISSANCES NON SPIRITUELLES DE L'ÂME

1. Les différents genres de puissances dans l'âme

Il y a cinq genres différents de puissances dans l'âme, et l'on vient de les énumérer. Trois d'entre eux sont attribués à l'âme; quatre sont des modes de vivre. Ce qui explique cette diversité, c'est que des âmes diverses se distinguent selon les différentes manières dont l'action de l'âme transcende la nature corporelles. La nature corporelle tout entière est en effet soumise à l'âme, et joue à son égard le rôle de matière et d'instrument. Il y a donc d'abord une opération de l'âme qui dépasse si complètement la nature des corps qu'elle ne s'exerce même pas au moyen d'un organe corporel: c'est celle de l'âme rationnelle. Il y a une autre opération, inférieure à la précédente, qui s'accomplit au moyen d'un organe, mais non d'une qualité corporelle: celle de l'âme sensitive. En effet, le chaud et le froid, l'humide et le sec, et les autres qualités corporelles du même genre, sont bien requises pour l'action du sens. Mais il ne s'ensuit pas que cette action s'accomplisse au moyen de ces qualités; elles sont requises seulement pour que l'organe soit en bonne disposition. Enfin, la moins élevée des opérations de l'âme se fait au moyen d'un organe et en vertu d'une qualité corporelle. Elle est supérieure néanmoins à l'action des corps; car les mouvements de ceux-ci dépendent d'un principe extérieur, tandis que cette activité procède d'un principe interne, ce qui est commun à toutes les opérations de l'âme: tout être animé en effet se meut lui-même en quelque manière. Cette dernière activité est celle de l'âme végétative: l'assimilation nutritive et les opérations consécutives s'accomplissent par l'action de la chaleur, qui joue alors le rôle de cause instrumentale, comme dit Aristote.
Or, les différents genres de puissances se distinguent d'après les objets. Plus une puissance est élevée, plus son objet est universel, nous l'avons dite. On peut déterminer trois degrés d'universalité dans l'objet. Pour certaine puissance de l'âme, l'objet est seulement le corps uni à l'âme; telle est la puissance végétative, qui n'agit en effet que sur le corps auquel l'âme est unie. Il y a un autre genre de puissance dont l'objet est plus universel, c'est-à-dire tout corps sensible, et non seulement le corps uni à l'âme. Il y a enfin un autre genre de puissance dont l'objet est encore plus universel, ce n'est plus seulement tout corps sensible, mais tout être en général. Ainsi les deux derniers genres de puissance possèdent une opération qui a rapport non seulement à une réalité conjointe à l'âme, mais encore à une réalité extérieure.

Il faut cependant que l'âme qui opère soit unie à son objet. Il est donc nécessaire que la réalité extérieure, objet de l'opération de l'âme, soit en relation avec elle à un double point de vue. - 1: En tant qu’elle est apte à être unie à l'âme et à se trouver en elle par sa ressemblance. A cet égard il y a deux genres de puissances: la puissance sensible, relative à un objet moins universel à savoir le corps sensible; la puissance intellectuelle, relative à l'objet absolument commun à tout, qui est l'être universel. - 2: En tant que l'âme est inclinée et en tendance à cette réalité extérieure. Il y aura encore là deux genres de puissances: la puissance appétitive, par laquelle l'âme entre en relation avec la réalité extérieure comme avec sa fin, première dans l'ordre d'intention; et la puissance motrice, qui met l'âme en rapport avec la réalité extérieure, prise comme terme de l'opération et du mouvement. C'est en effet pour obtenir un objet désiré et auquel il tend, que l'animal se meut dans l'espace.
Quant aux différents modes de la vie, on les distingue d'après la hiérarchie des vivants. Chez certains vivants, il n'y a que la puissance végétative, comme chez les plantes. Il en est d'autres qui, en plus de la puissance végétative, possèdent la sensibilité, mais non la locomotion: ce sont des animaux immobiles, comme les huîtres. D'autres encore ont en plus le mouvement local; ainsi les animaux parfaits, qui ont besoin de beaucoup de choses pour vivre, et donc doivent se mouvoir pour chercher au loin le nécessaire. Il est enfin d'autres vivants qui ont en plus la puissance intellectuelle, ce sont les hommes. - Quant à la puissance appétitive, elle ne constitue pas de degré dans la hiérarchie des vivants; car " en tout être où il y a puissance sensible, il y a appétit", selon Aristote.

2. Les puissances de l'âme végétatives

Il y a trois puissances dans l'âme végétative. Car, nous l'avons dit, celle-ci a pour objet le corps vivant par l'âme, et ce corps requiert de l'âme trois sortes d'opérations: l'une qui lui donne l'être, et pour cela il y a la faculté d'engendrer; une autre par laquelle le corps vivant atteint le développement qui lui convient, et pour cela il y a la faculté de croissance; une troisième enfin par laquelle le corps vivant conserve son être et son développement normal, et pour cela il y a la faculté de nutrition.
Il faut cependant marquer des différences entre ces puissances. Celles de nutrition et de croissance produisent leur effet dans l'être où elles se trouvent. C'est en effet le corps uni à l'âme qui croît et se conserve par l'action des facultés de croissance et de nutrition, appartenant à cette âme. Mais la faculté d'engendrer produit son effet non dans le même corps, mais dans un autre, car aucun être ne peut s'engendrer lui-même. Par suite, la faculté d'engendrer avoisine la dignité de l'âme sensitive, qui est en relation avec les réalités extérieures, que sous un mode plus parfait et plus universel; car ce qu'il y a de plus élevé dans une nature inférieure rejoint ce qu'il y a de plus bas dans la nature qui lui est supérieure, comme Denys le montre bien. Aussi, parmi les trois puissances végétatives, celle qui joue davantage le rôle de fin la principale et la plus parfaite., c'est la faculté d'engendrer, dit Aristote. Il appartient en effet à une chose déjà parfaite en elle-même d'en produire une autre qui lui soit semblable. Les puissances de croissance et de nutrition sont subordonnées à la puissance de génération; celle de croissance à la puissance nutritive.

3. Les sens externes

Certains ont voulu chercher un principe de distinction des sens externes dans la structure des organes, selon qu'y prédomine tel ou tel élément, l'eau, l'air, etc. D'autres, dans la nature du milieu sensible qui est ou contigu ou extérieur au sens: l'air, l'eau, etc. D'autres enfin, d'après la nature des diverses qualités sensibles que ce soit la qualité d'un corps simple, ou la qualité résultant d'une combinaison.
Mais aucune de ces solutions n'est valable. Les puissances ne sont pas faites pour les organes, mais les organes pour les puissances. La diversité des puissances ne vient pas de la diversité

des organes; mais la nature a disposé des organes différents pour correspondre à la diversité des puissances. De même, elle a donné divers milieux aux divers sens, sous le mode qui convenait à l'activité des puissances. Quant à la nature des qualités sensibles, ce n'est pas aux sens qu'il appartient de les connaître, mais à l'intelligence.
Il faut donc prendre comme fondement du nombre et de la distinction des sens externes ce qui appartient en propre et essentiellement au sens. Or le sens est une puissance passive dont la nature est de pouvoir être modifiée par un objet sensible extérieur. L'objet extérieur, cause de changement, est ce que le sens perçoit essentiellement, et c'est selon les différences qu'il présente qu'on distingue les puissances sensibles.
Or il y a deux espèces de modification: l'une est physique, l'autre spirituelle. Une modification est physique quand la forme de ce qui cause le changement est reçue dans l'être changé sous un mode physique, par exemple la chaleur dans ce qui est chauffé. Une modification est spirituelle quand la forme est reçue sous un mode spirituel, par exemple la couleur dans la pupille de l'oeil qui, pour autant n'en est pas colorée. Pour l'action du sens, une modification spirituelle est requise selon laquelle la forme intentionnelle de l'objet sensible est produite dans l'organe du sens. Autrement, si la seule modification physique suffisait à produire la sensation, tous les corps physiques en éprouveraient lorsqu'ils subissent un changement qualitatif.
Mais dans certains sens, on ne trouve qu'une modification spirituelle, comme dans la vue. En d'autres, on trouve en même temps que cette modification spirituelle une modification physique, qu'elle provienne seulement de l'objet, ou aussi de l'organe. Sous le rapport de l'objet, on trouve une modification physique dans l'espace, lorsqu'il s'agit du son qui est l'objet de l'ouïe, car le son est produit par une percussion et par l'ébranlement de l'air. Il y a altération qualitative dans le cas de l'odeur, objet de l'odorat; il faut en effet qu'un corps soit modifié d'une certaine manière par la chaleur pour exhaler une odeur. Par rapport à l'organe, il y a modification physique dans le toucher et dans le goût, car la main s'échauffe en touchant un objet chaud, et la langue s'humecte de l'humidité des saveurs. Quant aux organes de l'odorat et de l'ouïe, ils ne subissent aucune modification physique en sentant, si ce n'est par accident.
La vue, qui s'exerce sans aucune modification physique soit dans l'organe soit dans l'objet, est la faculté la plus spirituelle, le plus parfait de tous les sens et le plus universel. Après elle, vient l'ouïe, puis l'odorat qui supposent une modification physique du côté de l'objet. Car le mouvement local est plus parfait que le mouvement d'altération, et lui est naturellement antérieur, comme on le prouve au livre VIII des Physiques -. Le toucher et le goût sont les plus matériels des sens. On parlera plus bas de leur distinction. - Les trois premiers sens n'opèrent pas par un intermédiaire contigu, afin qu'aucune modification physique n'atteigne l'organe, comme c'est le cas pour les deux derniers.

4. Les sens internes

La nature ne manque jamais de donner le nécessaire; il faut donc qu'il y ait dans l'âme sensitive autant d'actions diverses qu'en requiert la vie d'un animal parfait. Et toutes les actions qu'on ne peut ramener à un seul principe demandent des puissances diverses; car une puissance de l'âme n'est rien d'autre que le principe immédiat d'une opération de cette âme.
Or, il faut remarquer que la vie d'un animal parfait requiert non seulement qu'il connaisse la réalité quand elle est présente au sens, mais encore quand elle est absente. Autrement, du fait que le mouvement et l'action de l'animal suivent la connaissance, celui-ci ne se mettrait jamais en mouvement pour chercher quelque chose qui n'est pas là. Or c'est le contraire qu'on observe, surtout chez les animaux parfaits qui se meuvent dans l'espace; ils se dirigent en effet vers un objet absent dont ils ont connaissance. L'animal doit donc, en son âme sensitive, non seulement recevoir les ressemblances des qualités sensibles au moment où il est actuellement modifié par elles, mais encore les retenir et les conserver. Dans les êtres corporels, recevoir et

conserver se réfèrent à des principes divers: les corps humides reçoivent bien et conservent mal; c'est le contraire pour les corps secs. La puissance sensible étant l'acte d'un organe corporel, il doit y avoir y avoir une faculté pour recevoir les ressemblances des qualités sensibles, et une autre pour les conserver.

Il faut encore remarquer que si l'animal ne se mettait en mouvement que pour des objets agréables ou douloureux pour les sens, il lui suffirait de connaître les qualités que le sens perçoit et qui le délectent ou lui font horreur. Mais l'animal doit rechercher ou éviter certains objets non seulement parce qu'ils conviennent ou non au sens, mais encore parce qu'ils sont ou utiles ou nuisibles. Par exemple, la brebis qui voit le loup arriver, s'enfuit, non parce que sa couleur ou sa forme ne sont pas belles, mais parce qu'il est son ennemi naturel. De même, l'oiseau rassemble de la paille, non pour le plaisir sensible qu'il en éprouve, mais parce qu'elle lui sert à construire son nid. Il faut donc que l'animal perçoive des représentations de ce genre, que le sens externe ne perçoit pas. Il doit y avoir un principe distinct de cette perception. Car la connaissance des qualités sensibles vient d'une modification causée par l'objet sensible, mais non la perception des représentations dont nous parlons.

Ainsi donc, pour percevoir les qualités sensibles il y a le sens propre et le sens commun. On dira plus loin comment ils se distinguent. Pour obtenir ou conserver ces qualités, il y a la " fantaisie " ou imagination, qui sont une même chose. L'imagination est en effet comme un trésor des formes reçues par les sens. Pour percevoir les représentations qui ne sont pas reçues par les sens, il y a l'estimative. Pour les conserver, il y a la mémoire, qui en est comme le trésor. En voici un signe: les animaux commencent à avoir des souvenirs à partir d'une connaissance de ce genre, par exemple que ceci leur est nuisible ou leur convient. La raison de passé, que perçoit la mémoire, doit être comptée parmi ces représentations.

Notez que relativement aux qualités sensibles il n'y a pas de différence entre l'homme et les animaux. Ils sont modifiés de la même manière par les objets sensibles extérieurs. Mais quant à ces représentations spéciales, il y a une différence. Les animaux ne les perçoivent que par un instinct naturel; l'homme les saisit par une sorte d'inférence. Aussi la faculté, appelée chez les animaux estimative naturelle, est appelée chez l'homme cogitative, ou faculté qui forme des représentations par une sorte d’inférence. On la nomme encore " raison particulière", et les médecins lui assignent un organe spécial, la partie médiane du cerveau. Elle regroupe en effet des représentations individuelles, comme la raison proprement dite regroupe des représentations universelles.

Pour ce qui est de la mémoire, l'homme possède non seulement comme les animaux le pouvoir de se souvenir immédiatement des faits passés, mais encore celui de les évoquer, par la " réminiscence", en recherchant d'une manière presque syllogistique à se souvenir de ces faits sous forme de représentations individuelles.

Avicenne distingue une cinquième faculté, intermédiaire entre l'estimative et l'imagination, qui assemble et dissocie les images; ainsi, avec l'image de l'or et l'image d'une montagne, nous formons une seule image, celle d'une montagne d'or que nous n'avons jamais vue. Cette opération ne se trouve pas chez les animaux, mais seulement chez l'homme, qui peut faire cela avec la seule imagination. C'est d'ailleurs à l'imagination qu'Averroès l'attribue, dans son livre sur le *Sens et les Sensibles*.

Il n'est donc pas besoin de distinguer plus de quatre facultés internes dans l'âme sensitive: le sens commun et l'imagination, l'estimative et la mémoire.

CHAPITRE 79: LES PUISSANCES INTELLECTUELLES

1. L'intelligence est-elle une puissance de l'âme ou son essence?-2. Si c'est une puissance, est-elle passive? - 3. Si c'est une puissance passive, faut-il admettre l'existence d'un intellect agent? - 4. Celui-ci fait-il partie de l'âme? - 5. N'y a-t-il qu'un seul intellect agent pour tous les hommes? - 6. La mémoire est-elle dans l'intellect? - 7. Est-elle une puissance distincte de l'intelligence? - 8. La raison se distingue-t-elle de l'intelligence? - 9. La raison supérieure et la

raison inférieure sont-elles des puissances différentes? - 10. L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect? - 11. L'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances distinctes? - 12. La syndérèse est-elle une puissance intellectuelle? - 13. Même question pour la conscience.

1. L'intelligence est-elle une puissance de l'âme ou son essence?

Il est nécessaire d'affirmer d'après tout ce qui précède, que l'intelligence est une puissance de l'âme et non pas son essence même. Le principe immédiat de l'opération peut être l'essence même de la réalité qui opère, lorsque son opération elle-même est identique à son existence. Il y a en effet même rapport entre une puissance et son opération, considérée comme son acte, qu'entre l'essence et l'existence. Or, en Dieu seul, l'acte de penser est une même chose que l'existence. Donc en Dieu seul l'intelligence est son essence; dans les autres créatures intellectuelles, l'intelligence n'est qu'une puissance de l'être intelligent.

2. L'intelligence est-elle une puissance passive?

Un être peut pâtir de trois manières 1. Au sens strict, quand il perd quelque chose qui lui convient naturellement ou selon sa propre inclination; par exemple, quand l'eau perd sa froidure par l'effet de la chaleur; quand l'homme tombe malade ou s'attriste. - 2. En un sens plus large, un être pâtit quand quelque chose lui est ôté, que cela lui convienne ou non; c'est le cas non seulement de celui qui tombe malade, mais de celui qui revient à la santé; non seulement de celui qui s'attriste, mais de celui qui se réjouit; c'est le cas de toute altération ou déplacement. - 3. En un sens absolument général, le seul fait d'être en puissance, et de recevoir l'acte auquel on était en puissance, sans que rien soit ôté. Et de cette façon, on peut dire que tout être qui passe de la puissance à l'acte pâtit, même lorsqu'il acquiert une perfection. Ainsi notre acte de penser est une certaine manière de pâtir.
En voici la raison. L'opération intellectuelle a pour objet l'être universel, nous l'avons dit. On peut donc voir si l'intelligence est en acte ou en puissance, selon son rapport à l'être universel. Il y a une Intelligence qui sous ce rapport est l'acte de tout l'être: c'est l'intelligence de Dieu, qui est l'essence divine, en laquelle tout l'être préexiste originellement et virtuellement, comme dans la cause première. C'est pourquoi l'intelligence divine n'est pas en puissance, mais elle est acte pur. Or aucune intelligence créée ne peut être l'acte de tout l'être, car il faudrait alors qu'elle soit un être infini. En conséquence, toute intelligence créée, par cela même qu'elle existe, n'est pas l'acte de tous les intelligibles, mais est avec eux dans le rapport de la puissance à l'acte.
Or, il y a deux espèces de relation de la puissance à l'acte. Il y a une sorte de puissance qui est toujours parfaitement remplie par son acte, comme nous l'avons dit de la matière des corps célestes. Il y a une autre sorte de puissance qui n'est pas toujours en acte, mais où il y a progrès de la puissance à l'acte: tels les êtres soumis à la génération et à la corruption. - C'est ainsi que l'intelligence angélique est toujours en acte par rapport à ses objets intelligibles, en raison de sa proximité à la première intelligence, qui est acte pur, comme on vient de le dire. Mais l'intelligence humaine, la dernière dans la hiérarchie intellectuelle et la plus éloignée de la perfection de l'intelligence divine, est en puissance par rapport aux intelligibles, et au commencement elle est " comme une tablette de cire où il n'y a rien d'écrit", selon l'image d'Aristote. Cela paraît clairement dans ce fait que nous ne sommes d'abord qu'en puissance à penser, et qu'ensuite nous sommes en acte. - Il est donc évident que pour nous, penser, c'est pâtir selon la troisième manière. Par conséquent l'intelligence est une puissance passive.

3. Faut-il admettre l'existence d'un intellect agent?

Selon Platon, un intellect agent n'était nullement nécessaire pour rendre l'objet intelligible en acte; seulement peut-être pour donner la lumière intellectuelle à celui qui pense comme on le

dira plus loin. Platon affirmait en effet que les formes des réalités naturelles subsistent sans matière, et par conséquent qu'elles sont intelligibles en acte, car cela dépend de l'immatérialité. Ces formes, il les appelait " idées ". Et c'est, d'après lui, par une participation à ces idées que d'une part la matière des corps est informée, ce qui donne aux individus d'exister dans leurs genres et espèces; et de l'autre, nos intelligences, ce qui leur donne de connaître les genres et les espèces des choses.
Mais Aristote n'admettait pas que les formes des réalités physiques puissent subsister sans matière. Par conséquent, les formes des choses sensibles que nous connaissons ne sont pas actuellement intelligibles. Or rien ne passe de la puissance à l'acte sinon par un être en acte, tel le sens par rapport au sensible. Il fallait donc supposer dans l'intelligence une faculté qui puisse mettre en acte les objets intelligibles, en abstrayant les idées des conditions de la matière. D'où la nécessité de l'intellect agent.

4. L'intellect agent fait-il partie de l'âme?

L'intellect agent dont parle Aristote est quelque chose de l'âme. Voyons, pour l'établir, comment il est nécessaire d'admettre, au-dessus de l'âme intellectuelle de l'homme, une intelligence supérieure qui lui donne la faculté de penser. Car tout être qui participe à une forme, et qui est mobile et imparfait, présuppose l'existence d'un être qui, lui, soit essentiellement cette forme, et qui soit immobile et parfait. Si l'âme humaine est intellectuelle, c'est parce qu'elle participe à la puissance intellectuelle. On peut en donner ce signe qu'elle n'est pas intellectuelle entièrement, mais seulement selon une partie d'elle-même. De plus, elle ne parvient à atteindre la vérité que par mouvements successifs, en raisonnant. Enfin, elle n'a qu'une intelligence imparfaite; car elle ne comprend pas tout, et même en ce qu'elle comprend, elle passe de la puissance à l'acte. Il doit donc y avoir une intelligence d'un ordre plus élevé qui aide l'âme humaine à comprendre.
Pour certains philosophes, cette intelligence, distincte de l'âme humaine par sa substance, est l'intellect agent qui, comme en éclairant les images, les rend intelligibles en acte. Mais, à supposer qu'il existe un tel intellect agent séparé, il faut néanmoins dans l'âme une puissance dérivée de cette intelligence supérieure, et par laquelle l'âme fasse passer l'intelligible à l'acte. C'est la même chose dans les êtres de la nature arrivés à leur perfection: en plus des causes universelles, il y a en chacun de ces êtres leurs vertus propres, dérivées de ces causes. Ce n'est pas en effet le soleil seul qui engendre l'homme: il y a dans l'homme une puissance génératrice qui lui est propre; et de même dans tous les animaux parfaits. Or, il n'y a rien de plus parfait parmi les êtres de la nature que l'âme humaine. Elle doit donc avoir en elle-même une puissance dérivée de l'intelligence supérieure, au moyen de laquelle elle puisse illuminer les images.
Et cela, nous le connaissons expérimentalement quand nous nous percevons dans l'acte d'abstraire les formes universelles à partir des conditions particulières, ce qui est rendre actuels les intelligibles. Or, aucune action ne peut être attribuée à une réalité sans un principe qui soit en elle par essence, nous venons de le dire à propos de l'intellect possible. Il faut donc que le pouvoir qui est principe de l'abstraction soit quelque chose de l'âme humaine. Voilà pourquoi Aristote a comparé l'intellect agent à la lumière qui est une qualité reçue dans l'air. Platon, lui, a comparé au soleil l'intelligence séparée qui laisse une impression en nos âmes, au dire de Thémistius.
Mais l'intelligence séparée, selon l'enseignement de notre foi, est Dieu lui-même, créateur de l'âme, le seul objet de sa béatitude, comme on le dira par la suite. C'est donc par lui que l'âme humaine participe de la lumière intellectuelle, selon le Psaume (4, 7): "Elle est marquée sur nous, la lumière de ta face, Seigneur.”

5. N’y a-t-il qu'un seul intellect agent pour tous les hommes?

La vraie réponse à cette question dépend de ce qui précède. En effet, si l'intellect agent ne faisait pas partie de l'âme, mais était une substance séparée, il n'y en aurait qu'un pour tous les hommes. Et c'est ainsi que les partisans de l'unité le comprennent. Mais si l'intellect agent fait partie de l'âme, comme une de ses facultés, il faut nécessairement admettre autant d'intellects agents que d'âmes, le nombre des âmes étant égal au nombre des hommes, comme on l'a dit précédemment. Car il est impossible qu'une seule et même faculté appartienne à plusieurs substances.

6. La mémoire est-elle dans l'intellect?

Puisqu'il appartient par essence à la mémoire de conserver les impressions des choses auxquelles on ne pense pas en acte, il faut examiner d'abord si les espèces intelligibles peuvent être conservées sous ce mode dans l'intelligence. Pour Avicenne, c'est impossible. Cela peut arriver, selon lui, dans la partie sensitive de l'âme, où certaines facultés, parce qu'elles sont les actes d'organes corporels, sont capables de conserver des impressions, sans connaissance actuelle. Or, dans l'intelligence, qui n'a pas d'organe corporel, rien n'existe que sous un mode intelligible. Ce dont la similitude se trouve dans l'intelligence doit donc être pensé en acte. En conséquence, d'après Avicenne, aussitôt que l'on cesse de connaître en acte une réalité, l'impression intelligible de cette réalité cesse d'exister dans l'intelligence. Et si l'on veut penser à nouveau la même chose, on doit se tourner vers l'intellect agent (qui pour lui est une substance séparée), afin qu'il émane de cet intellect des formes intelligibles dans l'intellect possible. À force de pratiquer ce mouvement de conversion, l'intellect possible acquerrait, selon lui, une certaine facilité à le faire, et ce serait là l'habitus scientifique. Donc, dans cette théorie, rien n'est conservé dans l'intelligence qui ne soit connu en acte. De cette façon, il est impossible de mettre la mémoire dans l'intelligence.
Mais cette opinion s'oppose nettement aux affirmations d'Aristote. Il dit en effet: "Lorsque l'intellect possible devient ses objets en les connaissant, on dit qu'il est en acte; c'est ce qui arrive quand il est capable d'opérer par lui-même. Il est encore d'une certaine façon en puissance, mais non pas comme avant d'apprendre ou de découvrir. " Or on dit que l'intellect possible devient un objet, en tant qu'il en reçoit les espèces intelligibles. À cause de cela, il peut donc opérer quand il le veut, mais il n'opère pas toujours; car même alors il est d'une certaine manière en puissance, sous un autre mode toutefois qu'avant de penser, à savoir le mode selon lequel celui qui a une connaissance habituelle est en puissance à connaître en acte.
La théorie d'Avicenne est également contraire à la raison. Tout ce qui est reçu dans un sujet l'est sous le mode de ce sujet. Or l'intelligence est d'une nature plus stable et permanente que la matière corporelle. Donc, si la matière conserve les formes qu’elle reçoit, non seulement quand elle est mise en acte par elles, mais encore quand cette activité a cessé, l'intelligence recevra sous un mode bien plus stable et invariable les espèces intelligibles, qu'elles soient d'origine sensible ou même qu'elles émanent d'une intelligence d'ordre supérieur. Donc, à ne concevoir la mémoire que comme la faculté de conserver des espèces intelligibles on doit admettre qu'elle existe dans l'intelligence. Mais si l'on entend par mémoire une faculté qui a pour objet le passé comme tel, il n'y aura pas de mémoire intellectuelle, mais seulement une mémoire sensitive, capable de saisir les faits particuliers. Car le passé comme tel, signifiant qu'une chose existe en un temps donné, participe de la nature du particuliers.

7. La mémoire est-elle une puissance distincte de l'intelligence?

Comme on l'a dit plus haut, les puissances de l'âme se distinguent d'après la diversité des objets, puisque la nature de chaque puissance consiste dans sa relation à son objet. On a dit également que si quelque puissance est ordonnée par nature à un objet considéré sous son aspect général, il n'y aura pas lieu de diversifier la puissance en fonction des différences

particulières de cet objet; ainsi, la puissance de voir qui est ordonnée à son objet considéré sous l'aspect de coloré, n'a pas à se différencier d'après le blanc et le noir. Or l'intelligence regarde son objet sous l'aspect général de l'être, du fait que l'intellect possible est la faculté de devenir toutes choses. C'est pourquoi aucune différence parmi les choses n'entraîne une distinction de puissances dans l'intellect possible.
Toutefois, l'intellect agent et l'intellect possible se distinguent en tant que puissances. Car, par rapport à un même objet, la puissance active qui met l'objet en acte doit être un principe distinct de la puissance passive qui est modifiée par l'objet en acte. De la sorte, la puissance active est avec son objet dans le rapport d'un être en acte à un être en puissance, tandis que la puissance passive est, au contraire, dans le rapport d'un être en puissance à un être en acte.
Il n'y a donc pas d'autres différences à introduire dans l'intelligence que celles de l'intellect possible et de l'intellect agent. La mémoire n'est donc pas une puissance distincte de l'intelligence; car il appartient à la même faculté de conserver comme de recevoir.

8. La raison se distingue-t-elle de l'intelligence?

La raison et l'intelligence ne peuvent être dans l'homme des puissances différentes. On le verra clairement si l'on considère l'acte de l'une et de l'autre. Faire acte d'intelligence, c'est simplement saisir la vérité intelligible. Raisonner, c'est aller d'un objet d'intelligence à un autre, en vue de saisir la vérité intelligible. Aussi les anges, qui possèdent parfaitement cette connaissance en vertu de leur nature, n'ont-ils pas besoin d'aller d'un élément intelligible à un autre; ils saisissent la vérité des choses par une intuition simple, et non d'une manière discursive, selon Denys. Mais les hommes parviennent à connaître la vérité en allant d'un point à un autre; aussi sont-ils appelés des êtres rationnels. Le raisonnement est donc à l'intuition intellectuelle ce que le mouvement est au repos, ou l'acquisition à la possession: l'un appartient à l'être parfait, l'autre à l'imparfait. Mais du fait que le mouvement procède toujours de l'immobile et se termine au repos, le raisonnement humain procède, par la méthode de recherche ou d'invention, de quelques connaissances intellectuelles simples, les premiers principes; ensuite, par la voie du jugement, il retourne de nouveau vers ces premiers principes, à la lumière desquels il vérifie les résultats de sa découverte.
Or il est évident que le repos et le mouvement ne sont pas rapportés à des puissances diverses, mais à une puissance unique, même dans les êtres de la nature. Car c'est par la même impulsion de nature qu'un être est mis en mouvement vers un lieu donné et qu'il s'y arrête. Ce sera plus vrai encore des actes de l'intelligence et de la raison. Il est donc évident que chez l'homme elles sont une même puissance.

9. La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances différentes?

Raison supérieure et raison inférieure, au sens où S. Augustin les prend, ne peuvent en aucune façon être deux puissances de l'âme. Il définit la première: celle qui est ordonnée à considérer et à consulter les vérités éternelles. " Considérer " en tant qu'on les contemple en elles-mêmes; " consulter", en tant qu'on y prend des règles pour l'action. La raison inférieure est définie: celle qui s'occupe des choses temporelles. Or, le rapport du temporel à l'éternel, du point de vue de notre connaissance, c'est que l'un est le moyen de connaître l'autre. Dans l'ordre d'invention, nous parvenons par les choses temporelles à la connaissance des éternelles. Comme dit
S. Paul (Rm 1, 20): "Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses oeuvres. " Mais dans l'ordre du jugement, nous jugeons des choses temporelles d'après les vérités éternelles déjà connues, et nous les ordonnons d'après elles.
Or, il peut arriver qu'un moyen employé, et le terme auquel on arrive par ce moyen, appartiennent à des habitus spirituels différents; ainsi les premiers principes indémontrables appartiennent à l'habitus d'intelligence, et les conclusions déduites de ces principes, à l'habitus

de science. C'est pourquoi, à partir des principes de la géométrie, on peut former des conclusions pour une autre science, comme la perspective. Mais le moyen et le terme relèvent de la même puissance, qui est la raison. En effet, l'acte de la raison est comme un mouvement qui passe de l'un à l'autre; or, c'est le même mobile qui, franchissant l'espace intermédiaire, parvient au terme.

Par conséquent, raison supérieure et raison inférieure ne sont qu'une seule et même puissance. Mais, d'après S. Augustin, elles se distinguent par leurs fonctions et par divers habitus. Car on attribue la sagesse à la raison supérieure, et la science à la raison inférieure.

10. L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect?

Le nom d'intelligence signifie proprement l'acte même de l'intellect, qui est de penser.

Toutefois, dans certains ouvrages traduits de l'arabe, les substances séparées que nous appelons anges, sont nommées Intelligences, peut-être parce que ces substances ont une activité intellectuelle constante. Mais dans les ouvrages traduits du grec, on les appelle Intellects ou Esprits. Et donc l'intelligence ne se distingue pas de l'intellect comme une puissance d'une autre puissance, mais comme l'acte se distingue de la puissance. Une division semblable a été donnée aussi par les philosophes. Parfois, en effet, ils admettent quatre intellects: agent, possible, à l'état d'habitus, intellect réalisé en acte. Parmi ces quatre, l'intellect agent et l'intellect possible sont des puissances distinctes. Ainsi distingue-t-on en toute réalité puissance active et puissance passive. Si l'on considère les trois dernières dénominations, elles s'opposent entre elles d'après l'état de l'intellect possible: il est parfois seulement en puissance, et on le nomme possible; il est parfois en acte premier, l'acte de savoir, et alors on le nomme intellect à l'état d'habitus; parfois enfin, il est en acte second, ce qui est penser, et alors on le nomme intellect réalisé.

11. L'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances différentes?

Voilà ce qu'il faut dire, et pour la raison suivante. Un élément accidentel dans l'objet qui spécifie une puissance ne la diversifie pas, nous l'avons déjà dit. Il est accidentel à l'objet coloré qu'il soit un homme, qu'il soit grand ou petit; aussi tout cela est-il saisi par la même puissance de voir. Or, il est accidentel à un objet saisi par l'intelligence qu'il soit ordonné à l'action ou non. Et c'est en cela que diffèrent intellect spéculatif et intellect pratique. L'intellect spéculatif est celui qui, lorsqu'il appréhende quelque chose, ne l'ordonne pas à l'action, mais seulement à la contemplation de la vérité. Au contraire, l'intellect pratique ordonne à l'action ce qu'il appréhende. C'est pourquoi le Philosophe dit que " l'intellect spéculatif diffère du pratique par sa fin ". Aussi l'un et l'autre sont-ils dénommés d'après leur fin: l'un spéculatif, et l'autre pratique, c'est-à-dire opératif.

12. La syndérèse est-elle une puissance intellectuelle?

La syndérèse n'est pas une puissance, mais un habitus. Pourtant, certains l'ont considérée comme une puissance supérieure à la raison, et d'autres ont dit que c'était la raison, non comme raison mais comme nature. Pour comprendre qu'elle est un habitus, il faut remarquer, comme on l'a dit plus haut, que le raisonnement humain, étant une sorte de mouvement, procède de la simple appréhension de quelques termes, à savoir de termes naturellement connus sans recherche rationnelle, comme d'un principe immobile; et qu'il s'achève également dans un acte simple de l'intellect, lorsque nous jugeons, à l'aide de principes naturellement connus, les conclusions trouvées en raisonnant. Mais nous le savons, de même que la raison spéculative travaille sur des connaissances théoriques, ainsi la raison pratique s'attache-t-elle aux vérités qui ont rapport à l'action. De même donc que nous avons naturellement en nous des principes pour l'ordre spéculatif, il en faut aussi pour l'ordre de l'action.

Or, les premiers principes spéculatifs qui sont naturellement en nous n'appartiennent pas à une puissance spéciale, mais à un habitus spécial qui est appelé " l'intelligence des principes ". De même, les principes pratiques que nous possédons par nature ne relèvent pas d'une puissance spéciale, mais d'un habitus naturel distinct, que nous nommons syndérèse. C'est pourquoi l'on dit que la syndérèse incite au bien, et proteste contre le mal, lorsque nous nous mettons, à l'aide des premiers principes pratiques, à la recherche de ce qu'il faut faire, et que nous jugeons ce que nous avons trouvé. Il est donc clair que la syndérèse n'est pas une puissance, mais un habitus naturel.

13. La conscience est-elle une puissance?

À proprement parler, la conscience n'est pas une puissance, mais un acte. C'est évident d'après le nom même, et d'après les opérations qu'on lui attribue dans le langage usuel. D'après le nom d'abord, conscience marque le rapport d'une science avec quelque chose. En effet *conscientia* signifie *cum alio scientia* (connaissance avec autre chose). Or l'application d'une connaissance à quelque autre chose se réalise au moyen d'un acte. Donc, d'après l'étymologie même, il est évident que la conscience est un acte.
La même conclusion s'impose si l'on se réfère aux opérations attribuées à la conscience. On dit que la conscience atteste, oblige, incite, et encore accuse, donne du remords ou qu’elle reproche. Or tout cela procède de l'application d'une certaine science ou connaissance qui est en nous, à ce que nous faisons. Ce qui se réalise de trois manières. - 1. Lorsque nous reconnaissons que nous avons accompli ou non telle action. Comme dit l'Ecclésiaste (7, 22 Vg): "Ta conscience sait que tu as souvent maudit les autres. " Et dans ce sens on dit que la conscience atteste. - 2. Cette application se fait encore, quand, par notre conscience, nous jugeons qu'il faut accomplir ou ne pas accomplir une action. On dit alors que la conscience incite ou oblige. - 3. Lorsque nous jugeons par la conscience que ce qui a été fait, a été bien fait, ou non. Et alors on dit que la conscience excuse, accuse ou reproche. Il est clair que tout cela découle de l'application actuelle de notre connaissance à notre action. Aussi, à proprement parler, la conscience désigne-t-elle un acte.
Mais du fait que l'habitus est le principe de l'acte, on attribue parfois le nom de conscience au premier habitus naturel, c'est-à-dire à la syndérèse. Ainsi fait S. Jérôme. S. Basile l'appelle " pouvoir naturel de juger ". S. Jean Damascène dit que c'est " la loi de notre intelligence ". On a coutume en effet de nommer la cause et l'effet l'un par l'autre.
Il faut maintenant étudier les puissances appétitives 1. Quatre questions sur ce sujet: 1. L'appétit en général (Q. 80). - 2. La sensibilité (Q. 81). - 3. La volonté (Q. 82). - 4. Le libre arbitre (Q. 83).

CHAPITRE 80: LES PUISSANCES APPÉTITIVES EN GÉNÉRAL

1. L'appétit est-il une puissance spéciale?

Il est nécessaire d'admettre dans l'âme une puissance appétitive. Pour l'établir, nous devons considérer que toute forme est suivie d'une inclination. Par exemple, le feu en vertu de sa forme tend à monter et à engendrer un effet semblable à lui. Or, chez les êtres connaissants, la forme est d'une perfection plus grande que chez les non-connaissants. La forme d'un non-connaissant le détermine à un seul être qui lui est propre et qui est son être naturel. De cette forme naturelle découle par nature une inclination qu'on nomme appétit naturel. Chez les êtres connaissants, chacun est déterminé dans son être propre par sa forme naturelle, mais cela n'empêche pas qu'il reçoive les espèces des autres réalités; ainsi le sens, les espèces de tous les sensibles, et l'intelligence, celles de tous les intelligibles. Si bien que l'âme humaine devient en quelque façon toutes choses, par le sens et par l'intelligence; en cela les êtres connaissants ressemblent, pour ainsi dire, à Dieu, " en qui toute réalité préexiste", selon Denys.

De même donc que les formes des êtres connaissants ont une perfection supérieure à celle des simples formes naturelles, ainsi faut-il que leur inclination soit supérieure à l'inclination appelée appétit naturel. Et cette inclination supérieure appartient à la faculté appétitive de l'âme: par elle l'animal peut tendre vers ce qu'il connaît, et non pas seulement vers les fins auxquelles l'incline sa forme naturelle. Il est donc nécessaire d'admettre dans l'âme une faculté appétitive.

2. L'appétit sensible et l'appétit intellectuel sont-ils des puissances différentes?

Il faut absolument admettre que l'appétit intellectuel est une puissance distincte de l'appétit sensible. La puissance appétitive est une puissance passive, dont la nature est d'être mise en mouvement par l'objet connu. Par suite, d'après Aristote, l'objet désirable étant connu est principe du mouvement sans le recevoir, tandis que l'appétit l'ayant reçu le donne. Les êtres passifs et mobiles se distinguent d'après la diversité des principes actifs et moteurs; car il faut une proportion entre le moteur et le mobile, entre l'être actif et l'être passif, et la puissance passive elle-même tient sa propre nature de son rapport au principe actif. Donc, puisque l'objet connu par l'intelligence est d'un autre genre que l'objet connu par le sens, il s'ensuit que l'appétit intellectuel est une puissance distincte de l'appétit sensible.

CHAPITRE 81: LA SENSIBILITÉ

1. La sensibilité est-elle uniquement de l'ordre appétitif? - 2. Se divise-t-elle en puissances distinctes, l'irascible et le concupiscible? - 3. Ces deux puissances obéissent-elles à la raison?

1. La sensibilité est-elle uniquement de l'ordre appétitif?

Le terme de " sensibilité " parait venir de ce mouvement sensible dont parle S. Augustin, de la même façon que le nom d'une puissance se prend de l'acte, par exemple la vue, de l'acte de voir. Le mouvement sensible est un appétit consécutif à une connaissance sensible.
En effet, bien que l'on qualifie de mouvement l'acte de la faculté cognitive, ce nom lui convient moins proprement qu'à l'acte de l'appétit. Car l'opération de la faculté cognitive s'accomplit en ce que les choses connues existent dans l'être connaissant, tandis que l'opération de la faculté appétitive s'accomplit en ce que l'être qui désire se porte vers la chose désirable. Et c'est pourquoi on assimile au repos l'opération de la faculté connaissante, tandis qu'on assimile davantage au mouvement l'opération de la faculté appétitive. Aussi le mouvement sensible est-il l'acte de la faculté appétitive, qui s'appelle donc sensibilité.

2. L'appétit sensible se divise-t-il en puissances distinctes, l'irascible et le concupiscible?

L'appétit sensible est un pouvoir qu'on appelle génériquement sensibilité, mais il se divise en deux facultés qui sont ses espèces: l'irascible et le concupiscible. Pour en être persuadé, il faut considérer ceci: les êtres corruptibles de la nature doivent avoir non seulement une inclination à suivre ce qui leur convient et à fuir ce qui leur est nuisible, mais encore une inclination à résister aux causes de corruption et aux agents contraires qui empêchent d'acquérir ce qui convient, et apportent ce qui est nuisible. Ainsi le feu est enclin naturellement non seulement à s'éloigner d'un lieu inférieur, qui ne lui convient pas, et à s'élever vers le haut, ce qui est conforme à sa nature, mais encore à s'opposer à ce qui peut le détruire ou gêner son action. Puisque l'appétit sensible est une inclination consécutive à la connaissance sensible, comme la tendance naturelle est une inclination consécutive à la forme naturelle, il doit y avoir dans la partie sensitive de l'âme deux puissances. L'une, par laquelle l'âme est directement inclinée à rechercher ce qui lui convient dans l'ordre sensible, et à fuir ce qui peut lui nuire, est le concupiscible. L'autre, par laquelle l'animal résiste aux attaques des choses qui l'empêchent d'atteindre ce qui convient et lui causent du dommage, est l'irascible. En conséquence, on dit que son objet est: ce qui est ardu; car il tend à surmonter les obstacles et à les dominer.

On ne peut ramener ces deux inclinations à un même principe; car il arrive que l'âme s'occupe des choses pénibles, contre l'inclination du concupiscible, afin de suivre celle de l'irascible qui est de lutter contre les obstacles.
D'où l'opposition entre passions de l'irascible et celles du concupiscible; ainsi, lorsque la convoitise s'allume, la colère diminue, et réciproquement dans la plupart des cas.
Cela montre encore que l'irascible est une sorte de combattant et de protecteur du concupiscible; il insurge contre les obstacles aux choses agréables que désire le concupiscible, et contre les causes de dommage que ce dernier veut fuir. Par suite, toutes les passions de l'irascible naissent des passions du concupiscible, et se terminent en elles. La colère, par exemple, naît d'une tristesse infligée au sujet, et lorsqu'elle l'en a délivré, elle prend fin dans un sentiment de joie. Autre conséquence: les animaux combattent pour ce qu'ils désirent, à savoir la nourriture et les jouissances sexuelles, selon Aristote.

3. L'irascible et le concupiscible obéissent-ils à la raison?

Irascible et concupiscible obéissent à la partie supérieure de l'âme, qui comprend raison et volonté, de deux manières, c'est-à-dire quant à la raison et quant à la volonté. Ils obéissent à la raison dans leur activité même. En voici le motif: l'appétit sensible chez les animaux reçoit naturellement son mouvement de l'estimative; par exemple, la brebis a peur parce qu'elle estime le loup son ennemi. Au lieu de l'estimative, il y a chez l'homme, nous l'avons déjà dit, la cogitative, que certains philosophes nomment raison particulière, parce qu'elle opère des synthèses de représentations individuelles. Aussi l'appétit sensible de l'homme est-il, par nature, mis en mouvement par elle. Mais la raison particulière reçoit naturellement, chez l'homme, son mouvement et sa direction de la raison universelle; c'est pourquoi, dans le raisonnement syllogistique, on tire de propositions universelles des conclusions particulières. Il s'ensuit évidemment que la raison universelle commande à l'appétit sensible qui se divise en concupiscible et irascible, et que cet appétit lui obéit. Mais la déduction qui va de principes universels à des conclusions particulières n'est pas l'oeuvre de l'intelligence intuitive, mais de la raison. Donc ces deux puissances sensibles obéissent plutôt à la raison qu'à l'intelligence. Chacun peut l'éprouver en soi-même: on peut apaiser la colère, la crainte, etc., ou aussi les exciter, à l'aide de considérations d'ordre universel.
L'appétit sensible est soumis à la volonté, dans l'exécution qui s'accomplit au moyen de la faculté motrice. Chez les autres animaux, en effet, le mouvement suit immédiatement l'état affectif; ainsi la brebis qui a peur du loup s'enfuit aussitôt. Car il n'y a pas chez eux d'appétit supérieur qui s'y oppose. Mais l'homme ne suit pas aussitôt le mouvement de l'appétit, que ce soit l'irascible ou le concupiscible. Il attend le commandement de l'appétit supérieur, la volonté. En effet, quand des puissances motrices sont ordonnées l'une à l'autre, la seconde n'imprime de mouvement qu'en vertu de la première; aussi l'appétit inférieur ne peut-il mouvoir que si l'appétit supérieur y consent. C'est ce que veut dire Aristote: l'appétit supérieur met en mouvement l'appétit inférieur, comme une sphère céleste en meut une autre. De cette façon donc, l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison.

CHAPITRE 82: LA VOLONTÉ

1. La volonté désire-t-elle quelque chose de façon nécessaire? - 2. Désire-t-elle toutes choses de façon nécessaire? - 3. Est-elle une puissance supérieure à l'intelligence? - 4. La volonté meut-elle l'intelligence? - 5. Se divise-t-elle en irascible et concupiscible?

1. La volonté désire-t-elle quelque chose de façon nécessaire?

" Nécessité " a plusieurs sens. De façon générale, le nécessaire est " ce qui ne peut pas ne pas être ". Mais cela peut convenir à un être d'abord en raison d'un principe intrinsèque; soit d'un principe matériel, comme lorsque l'on dit que tout composé de contraires doit nécessairement

se corrompre; soit d'un principe formel, comme lorsque l'on dit nécessaire que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits. Et cela est la nécessité naturelle et absolue. Il peut ensuite convenir à un être de ne pouvoir pas ne pas être en raison d'un principe extrinsèque, cause finale ou efficiente. Par rapport à la fin, cela arrive quand un être ne peut atteindre sa fin, ou l'atteindre convenablement sans ce principe; par exemple, la nourriture est nécessaire à la vie, le cheval au voyage. Cela s'appelle nécessité de la fin, ou parfois encore l'utilité. Par rapport à la cause efficiente, la nécessité se rencontre quand un être se trouve contraint par un agent de telle sorte qu'il ne puisse pas faire le contraire. C'est la nécessité de contrainte.
Cette dernière nécessité répugne tout à fait à la volonté. Car nous appelons violent ce qui est contraire à l'inclination naturelle d'un être. Or, le mouvement volontaire est une certaine inclination vers un objet. Par suite, comme on appelle naturel ce qui est conforme à l'inclination de la nature, ainsi appelle-t-on volontaire ce qui est conforme à l'inclination de la volonté. Or, il est impossible qu'un acte soit à la fois violent et naturel; il est donc également impossible qu'un acte soit absolument contraint ou violent, et en même temps volontaire.
Mais la nécessité venue de la fin ne répugne pas à la volonté, lorsqu'elle ne peut atteindre cette fin que par un seul moyen; ainsi lorsqu'on a la volonté de traverser la mer, il est nécessaire à la volonté qu'elle veuille prendre le bateau.
De même pour la nécessité de nature. Il faut même dire qu'il doit en être ainsi; de même que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté adhère nécessairement à la fin dernière, qui est le bonheur. Car la fin a le même rôle dans l'ordre pratique que le principe dans l'ordre spéculatifs. Il faut en effet que ce qui convient naturellement et immuablement à quelque chose soit le fondement et le principe de tout ce qui en dérive; car la nature est le premier principe en tout être, et tout mouvement procède de quelque chose d'immuable.

2. La volonté désire-t-elle toutes choses de façon nécessaire?

Voici comment on peut prouver une telle proposition. De même que l'intelligence adhère nécessairement et naturellement aux premiers principes, ainsi la volonté à la fin dernière, comme on vient de le dire. Or il y a des vérités qui n'ont pas de relation nécessaire aux premiers principes, comme les propositions contingentes, dont la négation n'implique pas la négation de ces principes. A de telles vérités l'intelligence ne donne pas nécessairement son assentiment. Mais il est des propositions nécessaires qui ont cette relation nécessaire: comme les conclusions démonstratives dont la négation entraîne celle des principes. A celles-ci l'intelligence assentit nécessairement, lorsqu'elle a reconnu par démonstration la connexion des conclusions avec les principes. Faute de quoi, l'assentiment n'est pas rendu nécessaire.
Il en va de même pour la volonté. Il y a des biens particuliers qui n'ont pas de relation nécessaire au bonheur, parce qu'on peut être heureux sans eux. A de tels biens la volonté n'adhère pas de façon nécessaire. Mais il y a d'autres biens qui impliquent cette relation; ce sont ceux par lesquels l'homme adhère à Dieu, en qui seul se trouve la vraie béatitude. Toutefois, avant que cette connexion soit démontrée nécessaire par la certitude que donne la vision divine, la volonté n'adhère nécessairement ni à Dieu ni aux biens qui s'y rapportent. Mais la volonté de celui qui voit Dieu dans son essence adhère nécessairement à Dieu, de la même manière que maintenant nous voulons nécessairement être heureux. Il est donc évident que la volonté ne veut pas de façon nécessaire tout ce qu'elle veut.

3. La volonté est-elle une puissance supérieure à l'intelligence?

La supériorité d'une chose sur une autre peut être considérée soit absolument, soit sous un certain rapport. Une chose est telle absolument, quand elle l'est par elle-même, et elle est telle relativement, quand elle l'est par rapport à une autre. Si l'intelligence et la volonté sont considérées en elles-mêmes, l'intelligence est la faculté la plus élevée. On peut l'établir en

comparant les objets de ces deux puissances. Celui de l'intelligence est plus simple et plus absolu que celui de la volonté. En effet, l'objet de l'intelligence, c'est la raison même du bien en tant que bien, et le bien désirable dont l'idée est dans l'intelligence est l'objet de la volonté. Or, plus un être est simple et abstrait, plus il est en soi-même noble et élevé. Et c'est pourquoi l'objet de l'intelligence est plus élevé que celui de la volonté. Mais, puisque la nature propre d'une puissance dépend de son rapport à l'objet, il s'ensuit que l'intelligence, de soi et absolument, est une puissance plus élevée et plus noble que la volonté.

Relativement cependant, et par comparaison à autre chose il peut arriver que la volonté soit supérieure à l'intelligence, dans le cas où l'objet de la volonté se trouve dans une réalité plus élevée que celui de l'intelligence. C'est comme si je disais que l'ouïe est sous un certain rapport plus noble que la vue, parce que la chose qui produit le son est d'une plus grande perfection qu'une autre chose qui serait colorée, bien que la couleur soit plus noble et plus simple que le son. - On l'a déjà dit', l'action de l'intelligence consiste en ce que la raison même de la chose est dans l'être qui pense; au contraire, l'acte de la volonté s'accomplit en ce qu'elle se porte vers la chose telle qu'elle est en elle-même. C'est ce qui fait dire à Aristote 1 que " le bien et le mal", objets de la volonté, " sont dans les choses, et que le vrai et le faux", objets de l'intelligence, " sont dans l'esprit ". Donc, quand la réalité où se trouve le bien est plus élevée que l'âme même où se trouve l'idée de cette réalité, la volonté est supérieure à l'intelligence, par rapport à cette réalité. Mais quand la réalité est inférieure à l'âme, alors sous ce rapport l'intelligence est supérieure à la volonté. C'est pourquoi il est mieux d'aimer Dieu que de le connaître; et inversement il vaut mieux connaître les choses matérielles que les aimer. Toutefois, absolument parlant, l'intelligence est plus noble que la volonté.

4. La volonté meut-elle l'intelligence?

Il y a deux manières de causer le mouvement. La première comme le fait une fin: on dit en effet que la cause finale meut la cause efficiente. C'est ainsi que l'intelligence meut la volonté; car le bien connu est l'objet de la volonté, et la meut à titre de fin. - La seconde manière de mouvoir est celle de l'agent; de même que le principe d'altération meut ce qui est altéré, le principe d'impulsion meut ce qui est mis en branle.

Et c'est ainsi que la volonté meut l'intelligence, et toutes les facultés de l'âme, comme dit S. Anselme. En voici le motif: dans une série ordonnée de puissances actives, la puissance qui tend à une fin universelle meut les puissances qui ont pour objet des fins particulières. Cela se constate dans la nature et dans la vie sociale. Le ciel, dont l'action tend à conserver l'universalité des êtres susceptibles de génération et de corruption, met en mouvement tous les corps inférieurs, qui, chacun dans son ordre, tendent à la conservation de leur espèce, ou même de leur individu. Pareillement, le roi, qui a pour but le bien commun de tout le royaume, meut par son commandement chacun des gouverneurs de villes, lesquels sont chargés du gouvernement d'une ville en particulier. Or l'objet de la volonté est le bien et la fin pris en général. Chacune des autres puissances a rapport à un bien propre qui lui convient, par exemple, la vue tend à percevoir la couleur, l'intelligence à connaître la vérité. Et c'est pourquoi la volonté, à la manière d'une cause efficiente, met en activité toutes les facultés de l'âme, à l'exception des puissances végétatives, qui ne sont pas soumises à notre décision.

5. Faut-il distinguer dans l'appétit supérieur l'irascible et le concupiscible?

Irascible et concupiscible ne sont pas des parties de l'appétit intellectuel, ou volonté. Car, d'après nos conclusions précédentes, une puissance qui est ordonnée à un objet considéré sous un point de vue universel ne se divise pas d'après les différences d'espèce contenues sous cet universel. Ainsi la vue considère ce qui est visible sous la raison de coloré, et l'on ne distingue pas plusieurs puissances de voir d'après les diverses espèces de couleurs. S'il y avait une

puissance qui eût pour objet le blanc comme blanc et non comme coloré, elle se distinguerait de la puissance qui aurait pour objet le noir comme noir.
Or l'appétit sensible n'envisage pas la raison universelle de bien; car le sens ne perçoit pas non plus l'universel. C'est pourquoi l'appétit sensible se divise en parties d'après les diverses raisons de biens particuliers. Le concupiscible a pour objet le bien, en tant que celui-ci est agréable au sens et qu'il convient à la nature du sujet. L'irascible a pour objet le bien, en tant que celui-ci repousse et combat ce qui est nuisible. - Mais la volonté envisage le bien sous la raison universelle de bien. C'est pourquoi il n'y a pas à distinguer en elle, qui est l'appétit intellectuel, des puissances diverses telles que l'irascible et le concupiscible, de la même manière qu'on ne distingue pas dans l'intelligence plusieurs facultés de connaissance, alors qu'on le fait pour le sens.

CHAPITRE 83: LE LIBRE ARBITRE

1. L'homme est-il doué de libre arbitre? - 2. Qu'est-ce que le libre arbitre: un acte, une puissance ou un habitus? - 3. Si c'est une puissance, est-elle de l'ordre de l'appétit ou de la connaissance? - 4. Si elle est de l'ordre de l'appétit, est-elle la même puissance que la volonté, ou une autre?

1. L'homme est-il doué de libre arbitre?

L'homme possède le libre arbitre, ou alors les conseils, les exhortations, les préceptes, les interdictions, les récompenses et les châtiments seraient vains. - Pour établir la preuve de la liberté, considérons d'abord que certains êtres agissent sans aucun jugement, comme la pierre qui tombe vers le bas, et tous les êtres qui n'ont pas la connaissance. - D'autres êtres agissent d'après un certain jugement, mais qui n'est pas libre. Ainsi les animaux, telle la brebis qui, voyant le loup, juge
qu'il faut le fuir; c'est un jugement naturel, non pas libre, car elle ne juge pas en rassemblant des données, mais par un instinct naturel. Et il en va de même pour tous les jugements des animaux. - Mais l'homme agit d'après un jugement; car, par sa faculté de connaissance, il juge qu'il faut fuir quelque chose ou le poursuivre. Cependant ce jugement n'est pas l'effet d'un instinct naturel s'appliquant à une action particulière, mais d'un rapprochement de données opéré par la raison; c'est pourquoi l'homme agit selon un jugement libre, car il a la faculté de se porter à divers objets. En effet, dans le domaine du contingent, la raison peut suivre des directions opposées, comme on le voit dans les syllogismes dialectiques et les arguments de la rhétorique. Or, les actions particulières sont contingentes; par suite le jugement rationnel qui porte sur elles peut aller dans un sens ou dans un autre, et n'est pas déterminé à une seule chose. En conséquence, il est nécessaire que l'homme ait le libre arbitre, par le fait même qu'il est doué de raison.

2. Le libre arbitre est-il une puissance de l'âme?

Bien que le libre arbitre, selon la véritable signification de ce terme, désigne un acte, cependant nous appelons couramment libre arbitre le principe même de cet acte, le principe par lequel l'homme juge librement. Or les principes de nos actes, ce sont les puissances et les habitus; on dit que nous connaissons et par la science, et par la puissance intellectuelle. Le libre arbitre doit donc être soit une puissance, soit un habitus, soit une puissance qui possède un habitus.
Or, qu'il ne soit ni un habitus, ni une puissance avec un habitus, cela apparent clairement par deux voies. D'abord, parce que, si c'est un habitus, il faut qu'il soit naturel; car il est naturel à l'homme d'avoir le libre arbitre. Or nous n'avons aucun habitus naturel pour ce qui est soumis au libre arbitre. Car nous sommes inclinés naturellement vers les objets pour lesquels nous avons des habitus naturels: c'est le cas de l'adhésion aux premiers principes. Mais ces

inclinations naturelles ne sont pas soumises au libre arbitre, comme nous l'avons dit, pour le désir du bonheur. Il est donc contraire à la notion même de libre arbitre d'être un habitus naturel. Mais il serait contraire à son caractère de capacité naturelle d'être un habitus acquis. Il n'est donc en aucune façon un habitus.
En second lieu, cela paraît à la définition même des habitus, " par lesquels nous sommes disposés bien ou mal à l'égard des passions et des actes " dit Aristote. Par la tempérance nous sommes dans une bonne attitude par rapport aux convoitises, et dans une mauvaise par l'intempérance. Par la science, nous sommes en bonne disposition pour l'acte intellectuel lorsque nous connaissons le vrai; en mauvaise, par l'habitus contraire. Or le libre arbitre est indifférent à choisir bien ou mal. Aussi ne peut-il être un habitus. Il reste donc qu'il soit une puissance.

3. Le libre arbitre est-il une puissance de l'appétit ou de la connaissance?

L'acte propre du libre arbitre est le choix. Car nous sommes libres en tant que nous pouvons accepter une chose en en refusant une autre; ce qui est choisir. Il faut donc considérer la nature du libre arbitre d'après le choix. Or dans le choix s'unissent un élément de connaissance et un élément d'appétitivité. Dans l'ordre de la connaissance, est requise la délibération par quoi l'on juge quel terme de l'alternative doit être préféré à l'autre. Dans l'ordre de l'appétit, il est requis qu'en désirant on accepte le discernement opéré par la délibération. C'est pourquoi Aristote au livre VI de l'*Éthique* il ne détermine pas si le choix appartient plutôt à la faculté appétitive ou à la connaissance. Il est dit en effet que le choix est " ou bien un intellect qui désire, ou bien un appétit qui juge ". Mais au livre III, il incline plutôt vers le second sens, quand il nomme " le choix un désir qui a rapport à la délibération ". La raison en est que le choix a pour objet propre ce qui conduit à la fin; or le moyen, comme tel, est un bien utile. Aussi le bien, en tant que tel, étant objet de l'appétit, le choix est dans son principe l'acte d'une faculté appétitive. Et ainsi le libre arbitre est une puissance de l'appétit.

4. Le libre arbitre est-il la même puissance que la volonté?

Les puissances appétitives doivent correspondre aux puissances cognitives, on l'a déjà dits. Le rapport qu'on trouve, dans la faculté intellectuelle de connaître, entre l'intelligence et la raison, se trouve dans l'appétit, entre la volonté et le libre arbitre, qui n'est rien d'autre que le pouvoir de choisir. Et cela est clair par la relation qu'il y a entre les objets et les actes de ces facultés. Faire acte d'intelligence implique la simple saisie de quelque chose. C'est pourquoi l'on dit justement que les principes sont saisis par l'intelligence lorsqu'ils sont connus par eux-mêmes, sans inférence. Raisonner, c'est passer d'une connaissance à une autre. Aussi, à proprement parler, nous raisonnons à propos des conclusions, qui se font connaître à partir des principes. Il en va de même dans l'appétit: vouloir implique le simple appétit de quelque chose. Par suite, la volonté a pour objet la fin, laquelle est désirée pour elle-même. Choisir, c'est vouloir une chose pour en obtenir une autre. Aussi le choix a-t-il pour objet les moyens qui conduisent à la fin. Or le rapport est le même, dans l'ordre de la connaissance, entre le principe et la conclusion à laquelle on donne son adhésion à cause du principe, - et, dans l'ordre appétitif, entre la fin et les moyens qui sont voulus en vue d'elle. Il est donc évident que le rapport de l'intelligence à la raison se retrouve entre la volonté et la faculté de choix qui est le libre arbitre. On a prouvé plus haut que faire acte d'intelligence et raisonner appartiennent à la même puissance, comme le repos et le mouvement appartiennent à une même force. Il en va donc de même, pour l'acte de vouloir et l'acte de choisir. Et voilà pourquoi la volonté et le libre arbitre ne forment pas deux puissances, mais une seule.
Il est logique de considérer maintenant les actes et les habitus de l'âme dans les facultés intellectuelles, et dans les facultés appétitives, les autres puissances ne relevant pas directement de l'étude théologique. D'autre part, les actes appétitifs relèvent de la science

morale: aussi en sera-t-il traité dans la Partie de cet ouvrage réservée à cette science. On étudiera donc d'abord les actes, puis les habitus intellectuels.
Par rapport aux actes, voici quelle sera la suite des questions: On se demandera comment l'âme exerce son activité intellectuelle, d'abord quand elle est unie au corps (Q. 84-88), puis lorsqu'elle en est séparée (Q. 89). Dans le premier cas, trois problèmes: 1° Comment l'âme connaît-elle les corps qui sont d'une nature inférieure à la sienne? (Q. 84-86). 2° Comment se connaît-elle elle-même et connaît-elle ce qui est en elle? (Q. 87). 3° Comment connaît-elle les substances immatérielles qui lui sont supérieures? (Q. 88).
Il y aura trois parties dans l'étude des réalités corporelles: 1. Par quel moyen l'âme les connaît-elle? (Q. 84). - 2. Comment et dans quel ordre? (Q. 85). - 3. Que connaît-elle de ces réalités? (Q. 86).

CHAPITRE 84: PAR QUEL MOYEN L'ÂME UNIE AU CORPS CONNAÎT-ELLE LES RÉALITÉS CORPORELLES QUI LUI SONT INFÉRIEURES?

1. L'âme connaît-elle les corps par l'intelligence? - 2. Les connaît-elle par son essence ou à travers des espèces? - 3. Si c'est à l'aide d'espèces, y a-t-il en elle des espèces innées de tout objet intelligible? - 4. Ces espèces découlent-elles dans l'âme de formes immatérielles séparées? - 5. Notre âme voit-elle dans les raisons éternelles tout ce qu'elle comprend? - 6. Acquiert-elle la connaissance intellectuelle à partir du sens? - 7. L'intellect peut-il avoir une connaissance en acte au moyen des espèces intelligibles qu'il possède, sans recourir aux images? - 8. Le jugement de l'intellect est-il empêché par la paralysie des facultés sensibles?

1. L'âme connaît-elle les corps par l'intelligence?

Les premiers philosophes qui se préoccupèrent de la nature des choses pensaient que rien n'existait dans le monde en dehors des corps. Voyant tous les corps en mouvement, et croyant qu'ils étaient en perpétuel devenir, ils en conclurent qu'on ne pouvait avoir aucune certitude sur la vérité des choses. On ne peut en effet connaître avec certitude ce qui est dans un flux continuel, car cela s'anéantit avant que l'esprit ait pu en juger. C'était, au dire d'Aristote, l'opinion d'Héraclite: "Il est impossible de toucher deux fois l'eau du fleuve qui s'écoule.”
Après eux, Platon, voulant sauvegarder la certitude de la connaissance intellectuelles, admit l'existence d'un autre genre de réalités que les corps, réalités séparées de la matière et du mouvement, qu'il nommait " espèces " ou " idées ". Chacun des êtres particuliers et sensibles que nous voyons est appelé homme, cheval, etc., à cause de sa participation de ces idées. En conséquence, selon Platon, les sciences, les définitions et tout ce qui appartient à l'activité intellectuelle, ne se réfèrent pas aux corps sensibles, mais à ces réalités immatérielles et séparées. De la sorte, l'âme ne connaît pas ces êtres corporels, mais leurs idées séparées.
Cette position est fausse, pour deux raisons 1° Les idées étant immatérielles et immobiles, ü faudrait rejeter du domaine des sciences la connaissance du mouvement et de la matière, la connaissance propre de la science de la nature et la démonstration au moyen des causes efficientes et matérielles. 2° Il parent ridicule, alors que nous cherchons à connaître des réalités présentes à notre expérience, de recourir à d'autres réalités qui ne peuvent être la substance des premières, puisqu'elles en diffèrent quant à l'existence. Par conséquent, le fait de connaître ces substances séparées ne nous permettrait pas de juger des choses sensibles.
Platon nous paraît s'être écarté de la vérité en ceci: pensant que toute connaissance s'obtient au moyen d'une certaine ressemblance de l'objet, il crut que la forme de l'objet connu devait être nécessairement dans l'objet connaissant sous le même mode que dans l'objet. Or, il observa que la forme d'une chose connue était dans l'intelligence sous un mode universel, immatériel, immobile. Cela est manifeste dans l'acte même de l'intelligence, qui comprend d'une manière universelle et en quelque sorte nécessaire, car la manière d'être de l'action se modèle sur la

forme de l'agent. C'est pourquoi Platon pensa que les réalités connues devaient subsister sous ce mode, c'est-à-dire de façon immatérielle et immuable.
Mais cela n'est pas nécessaire. Même dans les choses sensibles, nous voyons que la forme existe sous un mode différent dans l'une et dans l'autre. Par exemple quand la blancheur est plus intense en celle-ci, plus faible en celle-là; quand la blancheur se trouve ici avec la douceur, là sans elle. Et de la sorte, la forme sensible existe sous un mode dans la réalité extérieure à l'âme, et sous un autre mode dans le sens, qui reçoit les formes des choses sensibles sans la matière, comme la couleur de l'or sans l'or. Pareillement, l'intelligence reçoit les espèces des corps matériels et mobiles sous un mode immatériel et immobile, conformément à sa nature; car ce qui est reçu est dans ce qui le reçoit selon le mode de ce dernier. Disons donc que l'âme connaît les corps au moyen de l'intelligence, d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire.

2. L'âme connaît-elle les corps par son essence ou à travers des espèces?

Les anciens philosophes admettaient que l'âme connaît les corps par son essence. Car ils étaient unanimement persuadés que " le semblable est connu par le semblable "-. Ils estimaient que la forme de l'objet connu est dans l'objet connaissant sous le même mode que dans l'objet. Les platoniciens furent d'un avis contraire. Platon, voyant que l'âme intellectuelle est immatérielle et connaît sous un mode immatériel, posa en thèse que les formes des réalités connues subsistaient immatériellement. Mais les premiers philosophes de la Nature, considérant que les réalités connues étaient corporelles et matérielles, regardèrent comme nécessaire leur existence matérielle dans le sujet connaissant. Aussi, pour attribuer à l'âme la connaissance de toutes choses, il leur fallut lui attribuer la nature même de tout ce qu'elle connaissait. Et puisque la nature des êtres est constituée par leur principe, ils attribuèrent à l'âme la nature du premier principe. De la sorte, le philosophe qui reconnaissait le feu comme principe de toutes choses, admettait que l'âme est de la nature du feu. De même, pour ceux qui avaient pour principe l'air ou l'eau. Empédocle, qui admettait quatre éléments matériels et deux principes de mouvement, disait aussi que tels étaient les constitutifs de l'âme. Leur opinion étant que les réalités sont matériellement dans l'âme, ils affirmèrent que toute connaissance de l'âme était matérielle, sans faire de discernement entre l'intelligence et le sens.
Mais cette opinion est à rejeter. Car, premièrement, les composés n'existent qu'en puissance dans le principe matériel en question. Or quelque chose ne peut être connu selon qu'il est en puissance, mais selon qu'il est en acte, selon Aristote, au point que la puissance elle-même n'est connue qu'au moyen de l'acte. Il ne suffirait donc pas d'attribuer à l'âme la nature des principes, pour qu'elle pût tout connaître; mais il faudrait encore qu'elle connût la nature et la forme de chacun des composés, par exemple, de l'os, de la chair, etc., comme dit Aristote contre Empédocle, au traité *De l'âme*. Secondement, s'il faut que la réalité connue existe matériellement dans le sujet connaissant, il n'y a pas de raison pour que les choses qui subsistent matériellement hors de l'âme soient privées de connaissance; si, par exemple, l'âme connaît le feu au moyen du feu, le feu qui est hors de l'âme peut aussi connaître le feu.
Il reste donc que les réalités matérielles doivent exister dans le connaissant sous un mode non pas matériel, mais plutôt immatériel. La raison en est que l'acte de connaissance s'étend aux choses qui sont hors du sujet connaissant. Car nous connaissons aussi les réalités qui sont hors de nous. Or la matière détermine la forme à être une seule chose. Par suite il est clair que la nature de la connaissance s'oppose à la nature de la matérialité. C'est pourquoi les êtres qui ne reçoivent les formes que matériellement ne sont en aucune façon dotés de connaissance, ainsi les plantes, dit Aristote.
Or un sujet connaît d'autant plus parfaitement qu'il possède la forme de la chose connue sous un mode plus immatériel. Par conséquent l'intelligence qui abstrait l'idée non seulement de la

matière, mais encore des conditions singulières de celle-ci, connaît plus parfaitement que le sens, qui reçoit la forme de la chose connue sans matière, à la vérité, mais avec les conditions matérielles. Et parmi les sens eux-mêmes, la vue est celui qui connaît le mieux, parce qu'il est le moins matériel, comme on l'a dit antérieurement, et parmi les intelligences aussi, l'une est plus parfaite que l'autre dans la mesure où elle est plus immatérielle.
Tout cela montre clairement que, s'il y a une intelligence qui par son essence connaisse toutes choses, cette essence doit les contenir toutes en elle sous un mode immatériel, comme les anciens philosophes admettaient que l'âme est composée en acte de tous les éléments matériels, afin de connaître toutes choses. Or c'est le propre de Dieu de contenir immatériellement en son essence toutes les réalités, en tant que les effets préexistent virtuellement dans leur cause. Donc Dieu seul comprend tout dans son essence. Mais ce n'est pas vrai de l'âme humaine, ni même de l'ange.

3. Y a-t-il dans l'âme des espèces innées de tout objet intelligibles?

La forme étant le principe de l'action, une chose doit avoir le même rapport à la forme qu'à l'action. Par exemple si le mouvement vers le haut dépend de la légèreté, il faut que la chose qui est seulement en puissance à s'élever, soit légère seulement en puissance; que celle qui est en acte de s'élever, soit légère en acte. Or, nous voyons que parfois l'homme est seulement en puissance à connaître, tant par les sens que par l'intelligence. Et de cette puissance il passe à l'acte, si bien qu'il sent grâce à l'action des qualités sensibles sur le sens, et qu'il comprend par l'enseignement ou par la découverte. On doit donc dire que l'âme est en puissance à connaître par rapport aux similitudes qui sont principes soit de la sensation soit de l'intellection. Aussi, selon Aristote, l'intelligence, par quoi l'âme comprend, n'a pas en elle d'espèces innées, mais à l'origine elle est en puissance à toutes les espèces.
Il arrive cependant que ce qui possède la forme en acte ne peut agir selon cette forme, à cause d'un obstacle (comme le corps léger qui est empêché de s'élever vers le haut). Pour cette raison, Platon admettait que l'intelligence humaine est naturellement remplie de toutes les espèces intelligibles, mais que l'union avec le corps l'empêche de passer à l'acte.
Mais cette opinion ne paraît pas recevable. 1° Dans l'hypothèse où l'âme aurait une connaissance naturelle de toutes choses, il ne semble pas possible qu'elle en arrive à oublier cette connaissance au point d'ignorer qu'elle la possède. Personne n'oublie ce qu'il connaît naturellement, par exemple que le tout est plus grand que la partie, et autres évidences. Cela paraît encore moins acceptable si l'on admet que l'union de l'âme et du corps est naturelle. Il ne convient pas en effet qu'une opération naturelle soit totalement empêchée par une chose qui appartient à un être en raison de sa nature. - 2° La fausseté de cette opinion apparaît clairement en ceci: lorsqu'on est privé d'un sens, on est privé aussi de la connaissance que procurait ce sens; ainsi l'aveugle-né ne peut connaître aucunement les couleurs. Ce qui n'arriverait pas si l'intelligence humaine possédait par nature les concepts de tous les intelligibles. Il faut donc conclure que l'âme ne connaît pas les corps par le moyen d'espèces qui lui seraient innées.

4. Les espèces intelligibles découlent-elles dans l'âme de certaines formes séparées?

Certains philosophes ont affirmé que nos espèces intelligibles proviennent de formes ou de substances séparées. Il y eut deux opinions sur ce point. Platon, d'abord, comme nous l'avons dit, admettait que les formes des réalités sensibles subsistaient par soi, sans matière. Telle la forme de l'homme, qu'ü nommait " l'homme en soi", ou l'idée du cheval, qu'il nommait " le cheval en soi", etc. Les formes séparées étaient participées par notre âme et par la matière corporelle; par notre âme, afin de connaître; par la matière, afin d'exister. Ainsi, la participation à l'idée de pierre ferait que la matière corporelle devient " cette pierre", et, de même, que notre intelligence connaît la pierre. Mais la participation à l'idée s'opère par une

certaine ressemblance de cette idée dans l'être qui en participe. C'est quelque chose comme la relation du modèle à ce qui le reproduit. Donc, les formes sensibles qui sont dans la matière corporelle découlent des idées comme étant des ressemblances de ces idées; il en va de même pour les espèces intelligibles en nous. C'est pourquoi Platon rapportait aux idées les sciences et les définitions, nous l'avons déjà dit.
Mais il est contre la nature même des choses sensibles que leurs formes subsistent sans matière. Aristote en donne de nombreuses preuves. Pour cette raison, Avicenne, rejetant l'opinion de Platon, posa en thèse non pas que les formes intelligibles des réalités accessibles aux sens subsistent sans matière, mais qu'elles préexistent sous un mode immatériel dans les intelligences séparées. Elles dérivent de la première intelligence dans la suivante, et ainsi de suite jusqu'à la dernière intelligence séparée, qu'il nomme intellect agent. C'est de celui-ci, selon la pensée d'Avicenne, que les espèces intelligibles découlent dans nos âmes, et les formes sensibles dans la matière corporelle.
Avicenne s'accorde ainsi avec Platon pour admettre que nos espèces intelligibles découlent de formes séparées. Mais Platon dit qu'elles subsistent par soi, et Avicenne qu'elles sont dans l'intellect agent. Il est encore une autre divergence. Pour Avicenne, les espèces intelligibles ne demeurent pas dans notre intelligence quand elle cesse de penser, mais elle doit se tourner vers l'intellect agent pour les recevoir à nouveau. Aussi n'admet-il pas une science innée dans l'âme, comme Platon, pour qui les participations aux idées demeurent dans l'âme d'une manière immuable.
Mais on ne peut, selon cette position, donner une raison suffisante de l'union de l'âme avec le corps. On ne peut dire que l'âme intellectuelle soit unie au corps en vue de ce dernier; la forme n'est pas faite pour la matière, ni le moteur pour le mobile. C'est bien plutôt le contraire. Le corps paraît tout à fait nécessaire à l'âme intelligente pour l'opération propre à celle-ci, qui est de penser. Car, pour son existence, elle ne dépend pas du corps. Si l'âme était apte par nature à recevoir les espèces intelligibles par l'influence de principes séparés, et non à l'aide des sens, elle n'aurait pas besoin du corps pour son acte intellectuel. C'est donc en vain qu'elle serait unie au corps.
Si l'on disait, d'autre part, que notre âme a besoin des sens pour comprendre, parce que les sens l'excitent, en quelque façon, à considérer les choses dont elle reçoit les idées par l'action de principes séparés, cela encore serait insuffisant. Car cette excitation ne serait nécessaire à l'âme que dans la mesure où elle est, selon les platoniciens, comme endormie et sans mémoire, en raison de son union avec le corps. En ce cas, les sens n'auraient d'autre utilité pour l'âme intellectuelle que de supprimer les obstacles qui proviennent de cette union. Il restera donc à chercher pour quelle raison l'âme est unie au corps.
Mais si l'on dit avec Avicenne que les sens sont nécessaires à l'âme parce qu'ils l'excitent à se tourner vers l'intellect agent de qui elle reçoit les idées, cela n'est pas satisfaisant. Car, s'il était naturel à l'âme de connaître des espèces dérivées de l'intellect agent, il s'ensuivrait que l'âme pourrait parfois se tourner vers cet intellect, soit par une inclination de sa nature, soit sous l'excitation d'un autre sens, afin de recevoir les espèces de qualités sensibles dont le sens manquerait à un individu. En sorte qu'un aveugle-né pourrait avoir la science des couleurs, ce qui est évidemment faux. Il faut donc conclure que les espèces intelligibles par lesquelles notre âme connaît ne dérivent pas de formes séparées.

5. Notre âme voit-elle tout ce qu’elle comprend dans les raisons éternelles?

S. Augustin écrit: "S'il arrive à ceux qu'on nomme philosophes d'émettre des pensées vraies et en harmonie avec notre foi, il faut les leur réclamer comme à des possesseurs illégitimes. Car les doctrines des pa7iens renferment des fables inventées et superstitieuses, dont tout chrétien sortant de la société païenne doit se détourner. " Aussi, lorsque S. Augustin qui fut imprégné des doctrines platoniciennes, y trouvait des pensées en accord avec notre foi, il les recueillait;

lorsqu'il les jugeait contraires, il leur substituait quelque chose de mieux. Or Platon admettait, comme nous l'avons dit, que les formes des réalités subsistaient par elles-mêmes en dehors de la matière, et il les nommait " Idées ". C'est en participant d'elles que notre intelligence, d'après lui, connaît toutes choses. Ainsi, de même que la matière corporelle, par participation de l'idée de pierre, devient une pierre; de même notre intelligence, en participant de la même idée, connaît la pierre. Mais il semble étranger à la foi d'admettre que les formes puissent subsister sans matière en dehors des réalités, ce qu'admettaient les platoniciens, en disant que " la vie en soi", " la sagesse en soi " sont des substances créatrices, comme le rapporte Denys. En conséquence, S. Augustin admit, au lieu des Idées de Platon, des raisons de toutes les créatures, existant dans l'Esprit divin, selon lesquelles tous les êtres sont formés, et l'âme humaine connaît toutes choses.

Donc à cette demande: l'âme humaine connaît-elle toutes choses dans les raisons éternelles? Il faut répondre qu'on peut connaître une chose dans une autre de deux manières. - 1° On la connaît dans un objet connu; par exemple, quelqu'un voit dans un miroir des réalités dont l'image est reflétée dans ce miroir. L'âme, dans la vie présente, ne peut tout voir ainsi dans les raisons éternelles; mais c'est ainsi que les bienheureux connaissent toutes choses, eux qui voient Dieu, et toutes choses en lui. - 2° On connaît une chose dans une autre, comme dans un principe de connaissance; par exemple, nous disons voir dans le soleil ce que nous voyons dans la lumière de cet astre. En ce sens, il faut dire que l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles; c'est en participant d'elles que nous connaissons toutes choses. Car la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien d'autre qu'une ressemblance participée de la lumière incréée, en laquelle les raisons éternelles sont contenues. Aussi, à la demande faite dans le Psaume (4, 6.7): "Beaucoup d'hommes disent: Qui nous fera voir le bonheur? " le Psalmiste répond: "Elle est marquée sur nous, la lumière de ton visage, Seigneur. " C'est comme si l'on disait: "Par le sceau même de la lumière divine en nous, tout nous est montré."

Cependant, en plus de la lumière intellectuelle, il nous faut des espèces intelligibles tirées des choses matérielles pour connaître de telles choses; c'est pourquoi nous ne connaissons pas ces choses du seul fait qu'elles participeraient des raisons éternelles, comme les platoniciens l'admettaient. D'où cette question de S. Augustin: "Les philosophes qui enseignent à l'aide d'arguments très sûrs que toutes les réalités temporelles sont produites par les raisons éternelles, ont-ils pu pour autant voir en ces mêmes raisons, ou déduire à partir d'elles, combien il y avait d'espèces d'animaux, et quels étaient leurs principes générateurs? N'ont-ils pas cherché tout cela dans les descriptions des contrées et des époques? " Et S. Augustin en disant que tout est connu " dans les raisons éternelles", ou " dans la vérité immuable", n'a pas prétendu que l'on voyait les raisons éternelles elles-mêmes. C'est clair d'après ce qu'il écrit ailleurs: "Ce n'est pas toute âme rationnelle, une âme quelconque, qui est reconnue apte à cette vision des raisons éternelles, mais seulement celle qui aura été sainte et pure " comme les âmes des bienheureux.

6. L'âme acquiert-elle la connaissance intellectuelle à partir du sens?

Il y eut sur ce point trois opinions parmi les philosophes. Pour Démocrite, " il n'est pas d'autre cause à toute notre connaissance que ceci: de ces corps que nous concevons, des images viennent pénétrer dans nos âmes ". Ainsi s'exprime S. Augustin dans sa lettre à Dioscore. Aristote lui-même r rapporte que Démocrite expliquait la connaissance " par des images et des émanations ". Et le motif de cette opinion est que Démocrite, tout comme les autres anciens philosophes de la Nature, ne mettait pas de différence entre l'intelligence et le sens, d'après Aristote au traité *De l'Ame*. Et comme le sens est modifié par le sensible, ils croyaient que toute notre connaissance provenait exclusivement de cette modification. Selon Démocrite, elle était produite par des émanations d'images.

Platon, au contraire, mettait une différence entre l'intelligence et le sens, l'intelligence étant une puissance immatérielle qui n'employait pas un organe corporel pour agir. Mais, comme un principe immatériel ne peut être modifié par un corps, Platon admit que la connaissance intellectuelle provient non d'une modification de l'intelligence par les choses sensibles, mais par une participation des formes intelligibles séparées, comme nous l'avons dit. De plus, le sens était pour lui une puissance qui agit par elle-même. Étant une force spirituelle, le sens non plus ne pouvait être modifié par les choses sensibles. Ce sont les organes des sens qui recevaient cette modification par laquelle l'âme serait en quelque sorte excitée à former en elle les espèces des réalités sensibles. S. Augustin paraît faire allusion à cette opinion lorsqu'il dit v que " ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme par le corps; elle se sert de lui comme d'un messager pour former en elle-même ce qui est annoncé du dehors ". En fin de compte, d'après Platon, ni la connaissance intellectuelle ne procède du sensible, ni même la connaissance sensible n'est produite entièrement par les réalités matérielles. Mais celles-ci excitent l'âme sensible à sentir, et les sens excitent l'âme intellectuelle à connaître.
Aristote, lui, prit une voie intermédiaire. Il admettait avec Platon que l'intelligence diffère du sens, mais que le sens n'a pas d'opération propre sans communiquer avec le corps; en sorte que sentir n'est pas un acte de l'âme seulement, mais du composé. De même pour toutes les opérations de l'âme sensitive. Or, rien ne s'oppose à ce que les choses sensibles qui sont hors de l'âme agissent sur le composé. Aristote s'accorde donc avec Démocrite pour admettre que les opérations de l'âme sensitive sont produites par une impression des choses sensibles sur le sens, non pas par manière d'émanation, comme le voulait Démocrite, mais par une certaine action. Car Démocrite expliquait toute opération par une émanation d'atomes, comme le montre Aristote. - Quant à celui-ci, il affirme agir sur une réalité incorporelle, il ne suffit donc pas, pour produire l'acte d'intelligence, de la seule impression des corps sensibles, mais il faut un principe d'une nature plus élevée. Car " l'agent est plus noble que le patient", dit-il lui-même--. Non pas cependant que l'acte intellectuel soit produit en nous par la seule impression d'êtres supérieurs, selon l'opinion de Platon. Mais ce principe actif, supérieur et de nature plus élevée, qu'Aristote appelle intellect agent et dont nous avons parlé précédemment, rend intelligibles en acte par mode d'abstraction, les images acquises par le sens.
D'après cela, dans la mesure où il dépend des images, l'acte intellectuel est causé par le sens. Mais parce que les images sont incapables de modifier l'intellect possible, elles doivent être rendues intelligibles en acte par l'intellect agent En conséquence, on ne peut dire que la connaissance sensible soit la cause totale et parfaite de la connaissance intellectuelle, mais plutôt elle est la matière sur laquelle agit cette cause.

7. L'intellect peut-il avoir une connaissance en acte, au moyen des espèces intelligibles qu'il possède, sans recourir aux images?

Notre intelligence, selon l'état de la vie présente où elle est unie à un corps passible, ne peut passer à l'acte sans recourir aux images. On le constate à deux signes. D'abord, étant une faculté qui n'emploie pas d'organe corporel, l'intelligence ne serait nullement entravée dans son activité par une lésion organique, si son activité même ne requérait pas l'exercice d'une faculté qui a besoin d'un organe. Or, tels sont le sens, l'imagination et toutes les puissances appartenant à l'âme sensible. Ce qui prouve clairement que pour exercer son activité, non seulement dans l'acquisition d'une science nouvelle, mais encore dans l'usage d'une science acquise, l'intelligence requiert l'acte de l'imagination et des autres facultés. Car nous le voyons: quand une lésion organique entrave soit l'acte de l'imagination chez les fous, soit l'acte de la mémoire chez les léthargiques, l'individu ne peut faire acte d'intelligence, même par rapport aux connaissances qu'il avait acquises auparavant. Ensuite, chacun peut l'observer en soi-même, lorsqu'on cherche à connaître intellectuellement quelque chose, on se forme par manière d'exemples des images dans lesquelles on regarde, pour ainsi dire, ce qu'on désire

connaître. Également, quand nous voulons faire comprendre une chose à quelqu'un, nous lui donnons des exemples dont il puisse se former des images pour comprendre.
La raison en est que toute puissance connaissante est en proportion avec l'objet à connaître. Pour l'intelligence angélique, qui est absolument séparée de tout corps, l'objet propre est la substance intelligible, qui elle-même n'a pas de corps. Et c'est par de tels intelligibles que cette intelligence connaît les réalités matérielles. Pour l'intelligence humaine, qui est unie à un corps, l'objet propre est la quiddité ou nature qui existe dans une matière corporelle. Et c'est par les natures des choses visibles qu'elle s'élève même à une certaine connaissance des réalités invisibles. Or, par définition, cette nature sensible se trouve chez un individu qui ne peut exister sans matière corporelle. Ainsi, par définition, l'essence de la pierre existe en telle pierre, l'essence du cheval existe en tel cheval, et ainsi du reste. Par suite, la nature de la pierre, ou de quelque autre réalité matérielle, ne peut être parfaitement et vraiment connue que dans la mesure où on la connaît comme existant dans le particulier. Or nous connaissons celui-ci par le sens et par l'imagination. Donc, pour que l'intelligence connaisse en acte son objet propre, il est nécessaire qu'elle se tourne vers l'image afin de considérer l'essence universelle comme existant dans le particuliers. Si l'objet propre de l'intelligence était la forme séparée, ou si les natures des réalités sensibles ne subsistaient pas dans les êtres particuliers, comme le veulent les platoniciens, il ne serait pas nécessaire que notre intelligence ait toujours recours au phantasme pour comprendre.

8. Le jugement de l'intellect est-il empêché par la paralysie des facultés sensibles?

L'objet propre de notre intelligence est, nous l'avons dit à l'article précédent, la nature de la réalité sensible. Or, on ne peut juger parfaitement d'une chose si l'on ne connaît tout ce qui s'y rapporte, et surtout si l'on ignore le terme et la fin du jugement. Selon Aristote " de même que l'oeuvre est la fin de la science technique, de même la fin de la science de la nature est principalement le donné de la connaissance sensible ". L'artisan ne se préoccupe de connaître le couteau qu'en vue de son travail, pour fabriquer ce couteau particulier. Pareillement, l'homme des sciences de la nature ne cherche à connaître la nature de la pierre ou du cheval que pour savoir la définition des réalités perceptibles au sens. Il est évident que l'artisan ne pourrait juger parfaitement du couteau, s'il ignorait le travail qu'il fait; ni l'homme de science, des réalités naturelles, s'il ignorait les choses sensibles. Or, tout ce que notre intelligence atteint, dans la vie présente, nous le connaissons par rapport à ces choses sensibles et naturelles. Nous ne pouvons donc avoir de jugement intellectuel parfait lorsque le sens, qui nous fait connaître les réalités sensibles, est empêché d'agir.

CHAPITRE 85: COMMENT ET DANS QUEL ORDRE OPÈRE L'INTELLIGENCE?

1. Notre intellect opère-t-il en abstrayant des images les espèces intelligibles? - 2. Les espèces intelligibles abstraites des images sont-elles ce que notre intelligence connaît, ou ce par quoi elle connaît? - 3. Est-il naturel à notre intellect de connaître d'abord le plus universel? - 4. Peut-il connaître plusieurs choses à la fois? - 5. Connaît-il par composition et division? - 6. Peut-il se tromper? - 7. Quelqu'un peut-il connaître une même chose plus qu'un autre? - 8. Notre intellect connaît-il l'indivisible avant le divisible?

1. Notre intellect opère-t-il en abstrayant des images les espèces intelligibles?

L'objet à connaître est, comme on l'a dit, proportionné à la faculté connaissante. Or il y a trois degrés dans ce genre de faculté. Il y a une faculté de connaître qui est l'acte d'un organe corporel, c'est le sens. Voilà pourquoi l'objet de toute puissance sensible est une forme qui existe dans une matière corporelle. Et puisque cette matière est le principe de l'individuation, toute puissance sensible ne connaît que les êtres particuliers. - Il y a une autre faculté de

connaître qui n'est pas l'acte d'un organe et n'est unie en aucune manière à la matière corporelle: c'est l'intellect angélique. Aussi son objet est-il une forme qui subsiste sans matière. Même lorsque les anges connaissent les réalités matérielles, ils ne les contemplent que dans des êtres immatériels, soit en eux-mêmes, soit en Dieu. - L'intelligence humaine se tient entre les deux; car elle n'est pas l'acte d'un organe, mais une faculté de l'âme, laquelle est forme du corps, comme on l'a bien vu précédemment. Il lui est donc propre de connaître une forme qui existe individuée dans une matière corporelle, mais non de connaître cette forme en tant qu 3 elle est dans telle matière. Or, connaître ce qui existe dans une matière individuelle, mais non en tant qu'elle existe dans telle matière, c'est abstraire de la matière individuelle la forme que représentent les images. Et c'est pourquoi on doit dire que notre intelligence connaît les réalités matérielles en les abstrayant des images. Et en considérant de la sorte ces réalités, nous parvenons à connaître quelque chose des êtres immatériels, tandis que les anges connaissent les êtres matériels par l'intermédiaire des êtres immatériels.
Platon, qui ne prêtait attention qu'à l'immatérialité de l'intelligence humaine, et non à son union avec le corps, donnait pour objet à l'intelligence les idées séparées. Pour lui, quand nous comprenons, ce n'est pas en abstrayant, mais bien plutôt en participant des réalités abstraites, comme nous l'avons déjà exposé.

2. Les espèces intelligibles abstraites sont-elles ce que notre intelligence connaît?

Certains philosophes ont prétendu que les puissances de connaître qui sont en nous ne connaissent que leurs propres modifications: par exemple le sens ne connaîtrait que la modification de son organe. Et dans cette théorie l'intelligence ne connaît aussi que sa modification, qui est l'espèce intelligible qu’elle reçoit. Et en conséquence, l'espèce intelligible est ce qui est connu.
Mais cette opinion est évidemment fausse, pour deux raisons. D'abord, parce que les objets que nous comprenons et les objets des sciences sont identiques. Donc, si ceux que nous comprenons n'étaient que les espèces qui sont dans l'âme, toutes les sciences seraient une connaissance non des réalités hors de l'âme, mais des espèces intelligibles qu'elle possède en elle. Ainsi, pour les platoniciens, il n'y a de science que des idées, qui d'après eux sont les objets connus en acte. - En second lieu, on en arriverait à l'erreur des anciens qui affirmaient que " tout ce qui paraît est vrai "; et par suite que les contradictoires sont vraies simultanément. En effet, si la puissance ne connaît que sa propre modification, elle ne peut juger que de cela. Or un objet paraît être de telle manière, selon la manière dont la puissance de connaître est affectée. Donc le jugement de cette puissance aura pour objet cela même qu'elle juge, c'est-à-dire sa propre modification, telle qu'elle est. Et ainsi tout jugement sera vrai. Par exemple, si le goût ne perçoit que sa propre modification, celui dont le goût est sain et qui juge que le miel est doux, jugera juste, et de même celui dont le goût est infecté et qui juge le miel amer. L'un et l'autre jugent selon l'impression de leur goût. Par conséquent, toute opinion sera également vraie, et de façon générale, toute conception.
On doit donc dire que l'espèce intelligible est pour l'intelligence ce par quoi elle connaît. Cela se prouve ainsi. Il y a deux sortes d'action, d'après Aristote: celle qui demeure dans le principe actif, comme voir ou penser, et celle qui passe dans une réalité extérieure, comme chauffer et couper. Or l'une et l'autre supposent une certaine forme. La forme par laquelle se réalise l'action transitive est un mode d'être semblable au terme de l'action; par exemple la chaleur de la chose qui chauffe est semblable à ce qui est chauffé. Pareillement, la forme requise pour l'action immanente est une ressemblance de l'objet. Aussi la ressemblance de la réalité visible est-elle la forme par laquelle la faculté visuelle voit, et la ressemblance de la réalité connue par l'intelligence, c'est-à-dire l'espèce intelligible, est la forme par laquelle l'intelligence connaît.

Mais parce que l'intelligence réfléchit sur elle-même, elle saisit par la même réflexion et son acte de connaître, et l'espèce par laquelle elle connaît. Et ainsi l'espèce intelligible est ce qui est connu en second lieu. Mais ce qui est premièrement connu, c'est la réalité dont l'espèce intelligible est la ressemblances.
On peut le prouver encore par la théorie ancienne qui admettait que " le semblable est connu par le semblable ". L'âme connaîtrait, par la terre qui est en elle, la terre qui est au-dehors, et ainsi du reste. Au lieu de la terre, nous pouvons dire " l'espèce intelligible de la terre", selon Aristote qui déclare - " ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais l'espèce de la pierre "; alors ce sera au moyen des espèces intelligibles que l'âme connaîtra les réalités qui sont en dehors d'elle.

3. Est-il naturel à notre intellect de connaître d'abord le plus universel?

Il y a deux choses à considérer dans notre connaissance intellectuelle. D'abord que cette connaissance prend en quelque sorte son origine de la connaissance sensible. Or, le sens a pour objet le singulier, et l'intelligence, l'universel. La connaissance du singulier doit donc être pour nous antérieure à celle de l'universel. - En second lieu, notre intelligence passe de la puissance à l'acte. Tout ce qui change ainsi parvient d'abord à l'acte incomplet, intermédiaire entre la puissance et l'acte, avant d'arriver à l'acte parfait. Cet acte parfait, c'est la science achevée, qui fait connaître les réalités d'une manière distincte et précise. Quant à l'acte incomplet, c'est une science imparfaite qui donne une connaissance indistincte et confuse. Car ce qu'on connaît de cette façon est connu sous un certain rapport en acte, et sous un autre, en puissance. Aussi, dit Aristote, " ce qui est d'abord manifesté et certain pour nous l'est d'une manière assez confuse; mais ensuite nous distinguons avec netteté les principes et les éléments ". Or, il est évident que connaître une chose qui renferme plusieurs éléments sans avoir une connaissance propre de chacun, c'est la connaître confusément. On peut connaître ainsi et le tout universel, en qui les parties sont contenues en puissance, et le tout intégral. L'un et l'autre peuvent être connus d'une manière confuse, sans que leurs parties soient nettement distinguées. Or, lorsque l'on connaît distinctement ce qui est contenu dans le tout universel, on connaît quelque chose dont l'extension est moindre. Par exemple, on connaît indistinctement l'animal quand on le connaît seulement comme tel; mais on le connaît distinctement quand on le connaît comme rationnel et irrationnel, comme lorsque l'on connaît l'homme et le lion. Ce qui se présente en premier à notre intellect, c'est la connaissance de l'animal avant celle de l'homme. Et cela s'applique à chaque fois que nous comparons un concept plus universel à un autre qui l'est moins.
Et puisque le sens passe de la puissance à l'acte comme fait l'intelligence, on trouve chez lui le même ordre dans la connaissance. Nous jugeons en effet avec nos sens ce qui est plus commun avant ce qui l'est moins, et cela dans l'espace et dans le temps. Dans l'espace d'abord: quand on voit quelque chose de loin, on se rend compte que c'est un corps, avant de savoir que c'est un animal, et un animal avant un homme, et un homme avant Socrate ou Platon. Ensuite par rapport au temps: l'enfant distingue un homme de ce qui n'en n'est pas un, avant de distinguer tel homme d'un autre homme. C'est pourquoi, " les enfants appellent d'abord tous les hommes "papa", mais par la suite les distinguent les uns des autres", dit Aristote.
La raison en est évidente. Celui qui connaît une chose d'une manière confuse est encore en puissance à connaître le principe de distinction. Par exemple, celui qui connaît le genre, est en puissance à connaître la différence spécifique. Ainsi, la connaissance indistincte est intermédiaire entre la puissance et l'acte.
En conclusion, il faut dire que la connaissance du singulier est antérieure par rapport à nous à la connaissance de l'universel, comme la connaissance sensible l'est à la connaissance intellectuelle. Mais aussi bien dans le sens que dans l'intelligence, la connaissance d'un objet plus général est antérieure à la connaissance d'un objet moins général.

4. Notre intellect peut-il connaître plusieurs choses à la fois?

L'intelligence peut comprendre plusieurs choses comme une unité, mais non plusieurs choses comme une pluralité. Quand je dis comme unité et comme pluralité, j'entends: au moyen d'une ou plusieurs espèces intelligibles. Car le mode d'une action dépend de la forme qui est principe de cette action. Donc, tout ce qu'une intelligence peut comprendre au moyen d'une seule forme intelligible, elle peut le comprendre simultanément. Ainsi Dieu voit tout à la fois, parce qu'il voit tout par une seule forme, qui est son essence. Mais tout ce qu'une intelligence comprend au moyen de plusieurs espèces, elle ne le comprend pas tout d'un coup. La raison en est qu'un même sujet ne peut être simultanément déterminé par plusieurs formes de genre identique, mais d'espèces diverses; il est impossible par exemple qu'un même corps soit, sous le même rapport, coloré de diverses couleurs ou informé par diverses figures. Toutes les espèces intelligibles sont du même genre, comme perfections d'une seule puissance intellectuelle, bien que les réalités qu'elles représentent appartiennent à des genres différents. Il n'est donc pas possible que la même intelligence soit déterminée à la fois par plusieurs espèces intelligibles, pour comprendre en acte divers objets.

5. Notre intellect connaît-il par composition et division?

Il est nécessaire à l'intellect humain de procéder par composition et division. Puisqu'il passe de la puissance à l'acte, il ressemble aux êtres soumis à la génération, qui n'ont pas immédiatement toute leur perfection, mais l'acquièrent de façon successive. Pareillement, l'intellect humain n'obtient pas dès la première appréhension la connaissance parfaite d'une réalité; il en connaît d'abord quelque chose, par exemple la quiddité qui est l'objet premier et propre de l'intellect, puis les propriétés, les accidents, les manières d'être qui entourent l'essence de cette réalité. Et à cause de cela, il est nécessaire à l'intellect d'unir les éléments connus, ou de les séparer, et ensuite, de cette composition ou division, de passer à une autre, ce qui est raisonner.
L'intellect angélique et l'intellect divin sont comme les réalités incorruptibles, qui ont toute leur perfection dès le principe. Aussi ont-ils immédiatement la connaissance totale d'une réalité. En connaissant la quiddité, ils savent donc en même temps tout ce que nous pouvons atteindre par composition, division et raisonnement. - C'est pourquoi l'intellect humain connaît au moyen de ces opérations; les intellects divin et angélique les connaissent, non pas en les pratiquant, mais par l'intelligence de la simple quiddité.

6. L'intellect peut-il se tromper?

Le Philosophe, à ce sujet, compare l'intelligence et le sens. Car le sens ne se trompe pas sur son objet propre, ainsi la vue sur la couleur; ou alors c'est par accident, en raison d'un obstacle provenant de l'organe; par exemple, le goût des fiévreux trouve amères les choses douces, parce que la langue est chargée d'humeurs mauvaises. Le sens se trompe aussi sur les sensibles communs, par exemple, en appréciant grandeur ou figure. Ainsi jugera-t-il que le soleil n'a qu'un pied de diamètre, alors qu'il est plus grand que la terre. Le sens se trompe encore plus aisément sur les sensibles par accident; il jugera que le fiel est du miel, à cause de la ressemblance de leur couleur. - La raison de cette rectitude du sens est claire. Toute puissance, en tant que telle, est ordonnée à son objet propre. Les réalités de ce genre se comportent toujours de la même manière. Tant que la puissance demeure, il n'y a pas de défaillance dans son jugement sur son objet propre.
L'objet propre de l'intellect est la quiddité. Aussi, à parler absolument, n'y a-t-il pas d'erreur dans l'intelligence, au sujet de la quiddité. Mais l'intelligence peut se tromper sur les éléments qui ont rapport à l'essence ou quiddité, lorsqu'elle ordonne un élément à l'autre par composition, division ou même raisonnement. L'intelligence ne peut pas non plus se tromper sur les jugements qui sont compris dès qu'on connaît le sens de leurs termes, comme il arrive

pour les premiers principes. Ce sont eux qui assurent l'infaillibilité de la vérité, en donnant aux conclusions la certitude de la science.
Il peut cependant y avoir des causes par accident qui trompent l'intellect sur la quiddité des êtres composés. Cela ne vient pas de l'organe, puisque l'intelligence n'en emploie pas, mais de la composition qui est requise pour établir une définition; lorsqu'une définition vraie pour une chose, est faussepour une autre, comme la définition du cercle pour le triangle; ou lorsqu'une définition est fausse en elle-même, parce qu'elle implique une composition impossible, par exemple, la définition d'un être comme " animal rationnel ailé ". Quand il s'agit de réalités simples, dont la définition ne peut impliquer composition, nous ne pouvons nous tromper; mais notre connaissance est en défaut parce que nous ne les saisissons pas totalement.

7. Quelqu'un peut-il connaître une même chose mieux qu'un autre?

Il y a deux manières de considérer ce problème. 1° Lorsque " mieux comprendre " s'applique à la chose comprise. En ce sens, il est impossible qu'un esprit connaisse une même chose mieux qu'un autre. Si elle était comprise autrement qu'elle n'est, soit en mieux soit en pire, il y aurait erreur, et non compréhension, dit S. Augustin. 2° " Mieux comprendre " s'applique à celui qui comprend. En ce cas, un esprit peut avoir une connaissance plus parfaite d'une même réalité qu'un autre esprit, parce qu'il a une capacité intellectuelle supérieure; de même qu'on voit mieux avec les yeux lorsqu'on a une vue meilleure.
Cette supériorité de l'intelligence tient à deux conditions. C'est d'abord l'intelligence même, qui est plus parfaite. Car, mieux le corps est organisé, plus est élevée l'âme qui lui est attribuée, ce qui se constate clairement chez les êtres d'espèces diverses. La raison en est que l'acte et la forme sont reçus dans la matière selon la capacité de celle-ci. Et puisque, même parmi les hommes, il en est dont le corps est mieux organisé, il leur échoit une âme dont l'intelligence est plus vigoureuse: c'est pourquoi Aristote dit que " ceux dont la chair est délicate ont l'esprit bien doué ". - La seconde condition tient aux facultés inférieures dont l'intelligence a besoin pour agir; ceux dont l'imagination, la cogitative, la mémoire sont meilleures sont aussi les mieux doués sous le rapport de l'intelligence.

8. Notre intellect connaît-il l'indivisible avant le divisible?

L'objet de notre intellect, dans la vie présente, est la quiddité de la réalité matérielle qu'il abstrait des images. Étant donné que ce qui est premièrement et directement connu par une faculté de connaissance est son objet propre, nous pouvons considérer dans quel ordre nous connaissons l'indivisible, d'après son rapport à cette quiddité. Or, l'indivisible se prend de trois manières, d'après le traité *De l'Âme*. 1° À la manière du continu, qui est indivisé en acte, bien qu'il soit divisible en puissance. Et cet indivisible est connu par nous avant sa division, qui est la division en parties. Car la connaissance confuse est, comme on l'a dit. antérieure à la connaissance distincte. - 2° Il y a l'indivisible de l'espèce; par exemple, l'idée de l'homme est quelque chose d'indivisible. Là encore nous connaissons l'indivisible avant la division en parties logiques, comme on l'a dit précédemment; et aussi avant que l'intelligence ne compose ou ne divise, en affirmant ou en niant. La raison en est que l'intelligence connaît ces deux sortes d'indivisible, comme son propre objet. - 3° On appelle indivisible une réalité qui l'est absolument, comme le point et l'unité, qui ne sont divisés ni en acte ni en puissance. Et cet indivisible-là est connu en second lieu, par privation de ce qui est divisible. Le point est ainsi défini d'une manière privative " ce qui n'a pas de parties "; de même l'essence de l'un est qu'il est indivisible, selon Aristote. Et cela, parce qu'un indivisible de cette sorte présente une certaine opposition à la réalité corporelle dont l'intelligence saisit premièrement et directement la quiddité.

Mais si notre intellect accomplissait son acte par une participation des indivisibles séparés, selon la doctrine platonicienne, il s'ensuivrait que ces indivisibles seraient connus d'abord. Car dans cette doctrine, c'est de ces principes premiers que les choses participent d'abord.

CHAPITRE 86: CE QUE NOTRE INTELLECT CONNAÎT DANS LES RÉALITÉS MATÉRIELLES

1. L'intellect connaît-il les singuliers? - 2. Des infinis? - 3. Les êtres contingents? - 4. Les futurs?

1. Notre intellect connaît-il les singuliers?

Notre intelligence ne peut connaître directement et premièrement le singulier dans les réalités matérielles. En voici la raison: ce qui les fait singulières, c'est la matière individuelle; or, notre intelligence connaît en abstrayant l'espèce intelligible de cette matière, comme nous l'avons dit plus haut. Ce qui est connu par cette abstraction, c'est l'universel. Notre intelligence ne connaît donc directement que l'universel.

Mais indirectement, et par une sorte de réflexion, elle peut connaître le singulier. Comme on l'a dit plus haut, même après avoir abstrait les espèces intelligibles, elle ne peut les connaître en acte sans avoir recours aux images; et c'est en ces images qu'elle connaît les espèces intelligibles. Ainsi donc, elle connaît directement l'universel au moyen de l'espèce intelligible, et indirectement les singuliers d'où proviennent les images. Et de cette manière, elle forme cette proposition " Socrate est homme.”

2. Notre intellect peut-il connaître des infinis?

Toute puissance est proportionnée à son objet. Il faut donc que l'intelligence se trouve dans le même rapport avec l'infini que son objet, la quiddité de la réalité matérielle. Or dans les réalités matérielles, il n'y a pas d'infini en acte, mais seulement un infini en puissance, en tant que l'une succède à l'autre, d'après Aristote. Par conséquent on trouve dans notre intelligence un infini en puissance, en tant qu'elle considère un objet après un autre. Car notre intelligence ne connaît jamais tant de choses qu’elle n'en puisse connaître davantage.

Mais elle ne peut posséder un nombre infini de connaissances, ni en acte ni à l'état habituel. D'abord, en ce qui concerne la connaissance en acte, notre intelligence ne peut connaître de cette manière plusieurs choses ensemble, si ce n'est au moyen d'une seule espèce intelligible. Or l'infini ne peut être représenté par une espèce unique, ou alors ce serait l'infini de totalité et de perfection. L'infini ne peut être connu que si on le prend partie par partie, comme le montre sa définition: "L'infini est ce à quoi on peut toujours ajouter. " Et de la sorte, l'infini ne pourrait être connu en acte que si l'on en dénombrait toutes les parties, ce qui est impossible.

Pour la même raison nous ne pouvons posséder des connaissances en nombre infini à l'état d'habitus. La connaissance habituelle est en effet causée en nous par la connaissance actuelle. Car c'est en faisant acte d'intelligence, dit Aristote, que nous acquérons la science. Nous ne pourrions donc avoir l'habitus d'une infinité de connaissances d'une manière distincte, que si nous avions considéré toute l'infinité des objets, en les dénombrant selon la succession de nos connaissances; ce qui est impossible.

En conclusion, notre intelligence ne peut connaître l'infini, ni en acte ni à l'état d'habitus, mais seulement en puissance, comme on vient de le dire.

3. Notre intelligence connaît-elle les contingents?

On peut considérer les choses contingentes, soit en tant que contingentes, soit en tant qu'elles renferment du nécessaire; car rien n'est contingent à ce point qu'il n'implique quelque nécessité. Par exemple, que Socrate coure, c'est un fait contingent en soi. Mais le rapport de la course au mouvement est nécessaire. Car il est nécessaire que Socrate se meuve, s'il court.

Or toute réalité est contingente en raison de la matière; le contingent est en effet ce qui peut être ou ne pas être, et la puissance appartient à la matière. Quant à la nécessité, elle provient de la forme. Car tout ce qui procède de la forme se trouve par nécessité dans un être. Or la matière est principe d'individuation, tandis que l'on connaît l'idée universelle en abstrayant la forme hors de la matière individuelle. Nous l'avons dit plus haut: l'intelligence a un rapport naturel et direct à l'universel; le sens se rapporte par nature au singulier, bien que l'intelligence atteigne aussi ce dernier indirectement, comme on l'a dit plus hauto. Par suite, les choses contingentes comme telles sont connues directement par le sens, indirectement par l'intelligence. Mais les idées universelles et nécessaires impliquées dans le contingent sont connues par l'intelligence.
Donc, si l'on considère l'universel dans les choses connaissables, toutes les sciences ont pour objet le nécessaire. Mais si l'on considère les réalités elles-mêmes, il y aura des sciences du nécessaire et des sciences du contingent.

4. Notre intelligence connaît-elle les futurs?

Il faut faire la même distinction au sujet de la connaissance des futurs qu'au sujet des choses contingentes. Car les choses à venir, en tant qu'elles ont rapport au temps, sont des singuliers que l'intelligence ne connaît que par réflexion, nous l'avons dit. Mais les idées des choses futures peuvent être universelles et accessibles à l'intelligence; elles peuvent aussi être objet de science.
Toutefois, si nous voulons parler de la connaissance des futurs au sens habituel, ü y aura deux manières de les connaître: en eux-mêmes et dans leurs causes. En eux-mêmes, les futurs ne peuvent être connus que par Dieu; ils sont même présents pour lui tandis qu'ils sont encore à venir par rapport à la succession des événements du monde, en ce sens que son intuition éternelle se porte simultanément sur tout le cours du temps, ainsi qu'on l'a dit en traitant de la science de Dieu. Mais en tant que les futurs sont encore dans leurs causes, ils peuvent être connus même par nous. Et s'ils se trouvent en elles comme en des principes dont ils procèdent nécessairement, on les connaît avec la certitude de la science. Ainsi, l'astronome prévoit l'éclipse qui va se produire. Mais si les futurs sont dans leurs causes comme devant en procéder le plus fréquemment, on les connaît alors par une conjecture plus ou moins assurée, dans la mesure même où les causes sont plus ou moins inclinées à produire leur effet.

CHAPITRE 87: COMMENT L'ÂME INTELLECTUELLE SE CONNAÎT ET CONNAÎT CE QUI EST EN ELLE

1. Se connaît-elle par son essence? - 2. Comment connaît-elle les habitus qui existent en elle? - 3. Comment l'intellect connaît-il son acte propre? - 4. Comment l'intellect connaît-il l'acte de la volonté?

1. L'âme intellectuelle se connaît-elle par son essence?

Tout être est connaissable pour autant qu'il existe en acte, et non pour autant qu'il existe en puissance. En effet, quelque chose est de l'être et du vrai, et tombe donc sous la connaissance dans la mesure où il existe en acte. C'est évident pour les réalités sensibles: la vue ne perçoit pas le coloré en puissance, mais le coloré en acte. De même pour l'intellect, en tant qu'il est apte à connaître les réalités matérielles; il ne connaît pas ce qui est en acte. Et voilà pourquoi il ne connaît la matière première que par son rapport à la forme. Quant aux substances immatérielles, c'est dans la mesure où il leur convient par essence d'être en acte qu'elles sont intelligibles par leur essence.
Donc, l'essence de Dieu, qui est un acte pur et parfait, est absolument et parfaitement intelligible en elle-même. C'est pourquoi Dieu connaît par son essence non seulement lui-même, mais encore tous les êtres. - L'essence de l'ange appartient au genre des intelligibles,

puisqu'elle est un acte, mais ce n'est pas un acte pur et complet. Aussi son activité intellectuelle ne peut-elle être totalement accomplie par son essence. C'est bien par elle que l'ange se connaît lui-même, mais il ne peut par elle connaître toutes choses, et il connaît les réalités autres que lui à l'aide de similitudes. Quant à l'intellect humain, il n'est dans le genre des intelligibles qu'un être en puissance, comme la matière première dans le genre des réalités sensibles. D'où le nom d'intellect " possible ". Si donc on le considère dans son essence, il ne connaît qu'en puissance. Il possède ainsi par soi-même la capacité de connaître, mais non celle d'être connu, si ce n'est lorsqu'il est en acte. Les platoniciens admettaient aussi un ordre d'êtres intelligibles au-dessus de l'ordre des intelligences; car, pour eux, l'intelligence ne connaît qu'en participant de l'intelligible, et l'être participant est inférieur à l'être participé.
Si l'intellect humain était mis en acte par participation aux formes intelligibles séparées, selon la doctrine des platoniciens, il se connaîtrait lui-même en participant ainsi aux réalités incorporelles. Mais il est connaturel à notre intellect, dans l'état de la vie présente, de regarder les choses matérielles et sensibles, comme on l'a dit précédemment. Par conséquent, notre intellect se connaît lui-même, en tant qu'il est mis en acte par les espèces que la lumière de l'intellect agent abstrait du sensible; et cette lumière est l'acte de ces intelligibles, et, par leur intermédiaire, de l'intellect possible. Ce n'est donc pas par son essence que notre intelligence se connaît, mais par son acte.
Et cela de deux manières. D'abord, sous un mode particulier, lorsque Socrate ou Platon perçoit qu'il possède une âme intellectuelle, du fait qu'il perçoit qu'il comprend. Ensuite, sous un mode universel, lorsque nous considérons la nature de l'esprit humain d'après l'acte d'intelligence. Il est bien vrai que le pouvoir de juger et la valeur de la connaissance par laquelle nous comprenons la nature de l'âme nous vient de ce que la lumière de notre intelligence dérive de la vérité divine, en qui sont contenues les idées de toutes les choses. D'où cette parole de S. Augustin: "Nous contemplons l'incorruptible vérité, par laquelle nous définissons aussi parfaitement que possible non pas ce qu'est l'esprit de chaque individu humain, mais ce qu'il doit être selon les raisons éternelles. " - Il y a cependant une différence entre ces deux modes de connaître. Car, pour avoir une connaissance du premier mode, il suffit de la présence même de l'esprit, qui est le principe de l'acte par lequel l'esprit se perçoit lui-même. Aussi dit-on qu'il se connaît par sa présence. Mais pour avoir la connaissance du second mode, la seule présence ne suffit pas; il y faut encore une recherche active et pénétrante. Par suite, beaucoup ignorent la nature de l'âme, et beaucoup aussi se sont trompés sur sa nature. C'est pourquoi S. Augustin dit d'une telle recherche sur l'esprits: "L'esprit ne cherche pas à se connaître comme s'il était absent, mais il cherche dans sa présence à discerner ce qu'il est", c'est-à-dire à connaître en quoi il diffère des autres réalités, ce qui est connaître sa quiddité et sa naturel.

2. Comment notre intelligence connaît-elle les habitue de l'âme qui existent en elle?

L'habitus est en quelque sorte intermédiaire entre la pure puissance et l'acte pur. Mais nous avons déjà dit r que rien n'est connu sinon dans la mesure où il est en acte. Donc, dans la mesure où l'habitus s'éloigne de l'acte parfait, il lui manque d'être connu par lui-même, et il faut qu'il soit connu par son acte. Ce qui se réalise ou bien lorsqu'un individu perçoit qu'il possède un habitus parce qu'il perçoit qu'il produit l'acte propre de cet habitus; ou bien lorsqu'on recherche la nature et la définition de l'habitus en considérant l'acte. La première connaissance de l'habitus est obtenue par la présence même de l'habitus; car du fait même de sa présence, il cause l'acte, dans lequel il est immédiatement perçu. Le second mode de connaissance s'obtient par une recherche appliquée, comme on l'a dit au sujet de l'esprit dans l'article précédent.

3. Comment l'intellect connaît-il son acte propre?

Nous l'avons déjà dit: toute chose est connue dans la mesure où elle est en acte. Or l'ultime perfection de l'intellect, c'est son opération. Car celle-ci n'est pas une action transitive, qui trouve son achèvement dans la chose exécutée, comme l'édifice achevé est la perfection de l'art de bâtir. Elle demeure dans l'intelligence comme étant la propre perfection et l'acte de celle-ci.

Toutefois, les diverses intelligences procèdent sur ce point de façon différente. Il est une intelligence, l'intelligence divine, qui est identique à son acte de connaître. Et ainsi, connaître qu'il connaît, c'est pour Dieu connaître son essence. Car son essence est la même chose que son acte d'intelligence. - Il est une autre intelligence, celle de l'ange, qui n'est pas identique à son acte de connaître, nous l'avons dit précédemment; toutefois, son premier objet de connaissance, c'est son essence. Par suite, bien qu'on puisse chez l'ange distinguer par la pensée entre la connaissance de son acte et celle de son essence, il connaît néanmoins l'un et l'autre en même temps et d'un seul acte. Car connaître son essence est la perfection propre de cette essence. Or une réalité est connue en même temps que sa perfection, et d'un seul acte. - Il est enfin une espèce d'intelligence, celle de l'homme, qui n'est pas identique à son acte, et dont le premier objet de connaissance n'est pas son essence, mais quelque chose d'extérieur: la nature de la réalité matérielle. Donc, ce qui est connu d'abord par l'intelligence humaine, c'est un objet de ce genre. Secondairement est connu l'acte par lequel on atteint l'objet; et par l'acte est connue l'intelligence elle-même, dont la perfection est le fait même de connaître. C'est pourquoi le Philosophe dit que les objets sont connus avant les actes, et les actes avant les puissances.

4. Comment l'intellect connaît-il l'acte de volonté?

Comme on l'a dit précédemment, l'acte de volonté n'est rien d'autre qu'une inclination consécutive à la forme connue par l'intellect, de même que l'appétit naturel est consécutif à la forme naturelle. Or l'inclination de toute réalité est sous un mode naturel dans les choses; l'inclination qu'est l'appétit sensible est sous un mode sensible dans les êtres dotés de sens; et pareillement, l'inclination intellectuelle, qui est l'acte de la volonté, est sous un mode intelligible dans l'être intelligent, comme dans son principe et sujet propre. C'est pourquoi Aristote emploie cette expression: "La volonté est dans la raison. " Or ce qui est sous un mode intelligible dans un être intelligent doit en conséquence être connu par lui. L'acte de volonté est donc connu par l'intelligence en tant qu'on se perçoit en train de vouloir, et en tant qu'on connaît la nature de cet acte, et par suite la nature de son principe, habitus ou puissance.

CHAPITRE 88: COMMENT L'ÂME HUMAINE CONNAÎT-ELLE LES RÉALITÉS SUPÉRIEURES A ELLE?

1. L'âme humaine peut-elle, dans l'état de la vie présente, connaître par elles-mêmes les substances immatérielles que nous appelons anges? - 2. Peut-elle arriver à les connaître par la connaissance des réalités matérielles? - 3. Dieu est-il notre premier objet de connaissance?

1. L'âme humaine peut-elle, dans l'état de la vie présente, connaître par elles-mêmes les substances immatérielles?

Selon la doctrine de Platon, non seulement les substances immatérielles sont connues de nous, mais encore elles sont le premier objet de notre connaissance. Pour lui, en effet, les formes immatérielles subsistantes, qu'il appelle " idées", sont les objets propres de notre intelligence, et par suite sont connues par nous premièrement et directement. L'âme arrive cependant à la connaissance des choses matérielles, pour autant que l'imagination et le sens se mêlent à l'intellect. C'est pourquoi plus l'intellect en est purifié, mieux il perçoit la vérité des réalités immatérielles.

Mais, selon la doctrine d'Aristote, plus conforme à notre expérience, notre intellect possède dans son état actuel un rapport naturel avec les natures des réalités matérielles; aussi ne connaît-il rien sans avoir recours aux images comme nos exposés l'ont montré e. Quant aux substances immatérielles qui ne tombent pas premièrement et directement sous le sens et l'imagination, selon la connaissance expérimentale que nous avons, il est évident que l'intellect ne peut les atteindre.
Pour Averroès, cependant, l'homme peut parvenir finalement, dès cette vie, à connaître les substances séparées, parce que nous sommes en continuité, en union avec une substance séparée qu'il nomme " intellect agent ". Celui-ci, parce qu'il est une substance séparée, connaît naturellement les autres substances séparées. Quand l'union entre lui et nous sera si parfaite que nous pourrons par lui connaître en perfection, nous atteindrons nous aussi les substances séparées, de même que nous connaissons les réalités matérielles par l'intellect possible qui nous est uni. - Voici comment il conçoit l'union de l'intellect agent avec nous: c'est un fait que nous connaissons au moyen de l'intellect agent et des objets intelligibles contemplés, comme on le voit à notre connaissance des conclusions par le moyen de principes d'abord connus; il est donc nécessaire que l'intellect agent soit avec les objets connus dans le rapport d'une cause principale avec ses instruments, ou de la forme avec la matière. Selon ces deux modes, on attribue une certaine action aux deux principes: à la cause principale et à l'instrument, comme l'action de couper à l'artisan et à la scie; à la forme et au sujet matériel, comme l'action de chauffer, à la chaleur et au feu. Mais dans les deux modes, l'intellect agent est par rapport aux objets connus comme une perfection par rapport au sujet perfectible, comme l'acte par rapport à la puissance. Or la perfection et son effet sont reçus simultanément dans un sujet; par exemple, dans la pupille, la lumière et l'objet visible en acte. Donc la lumière de l'intellect agent et les objets intelligibles sont reçus simultanément dans l'intellect possible. Et plus nous recevons de ces intelligibles, plus nous approchons de l'union parfaite avec l'intellect agent. Ainsi, quand nous connaîtrons tous les intelligibles, l'union sera parfaite et par l'intellect agent nous pourrons connaître toutes les réalités matérielles et immatérielles. Et c'est en cela qu'Averroès met la félicité ultime de l'homme. - Peu importe, dans la question qui nous occupe, que, dans cet état de félicité, ce soit l'intellect possible qui connaisse les substances séparées, par l'effet de l'intellect agent, selon l'opinion d'Averroès; ou bien selon l'opinion qu'il prête à Alexandre d'Aphrodise, que l'intellect possible ne connaissant jamais ces substances en raison de sa nature corruptible, ce soit l'homme qui les connaisse au moyen de l'intellect agent.
Mais cette position ne tient pas. 1. Si l'intellect agent est une substance séparée, il est. impossible que nous connaissions formellement par elle. Car un principe actif agit formellement par sa forme et son acte; tout principe actif agit en tant qu'il est en acte. On a dit la même chose en traitant de l'intellect possible.
2. Si l'intellect agent était une substance séparée, il ne nous serait pas uni par sa substance, mais seulement par sa lumière, en tant que celle-ci est participée par les intelligences spéculatives, mais non sous le rapport des autres opérations de l'intellect agent, ce qui nous donnerait le pouvoir de connaître les substances immatérielles. Ainsi, quand nous voyons les couleurs illuminées par le soleil, ce n'est pas la substance de cet astre qui nous est unie, de telle sorte que nous puissions accomplir ses opérations; c'est seulement sa lumière qui s'unit à nous, pour permettre de voir les couleurs.
3. Même si la substance de l'intellect agent nous était unie selon le mode décrit ci-dessus, ces philosophes n'admettent pas que cet intellect nous soit parfaitement uni pour un ou deux intelligibles, mais pour tous les objets intelligibles considérés. Mais la multitude de ces objets dépasse la capacité de l'intellect agent; car la connaissance des substances séparées est bien supérieure à la connaissance de tous les êtres matériels. Il est donc évident que même si tous

ces êtres matériels étaient connus, l'intellect agent ne nous serait pas uni de telle sorte qu'il nous donnât le pouvoir de connaître les substances séparées.
4. Il n'est guère possible qu'un homme connaisse en ce monde tous les êtres matériels. Alors, personne n'arriverait au bonheur, ou ce ne serait que le petit nombre. Mais cela va contre l'opinion d'Aristote qui dit dans l'Éthique: "Le bonheur est un bien commun à tous ceux qui sont doués pour la vertu. " De plus, il est contraire à la raison que la fin d'une espèce ne soit atteinte que par un petit nombre des individus qui appartiennent à cette espèce.
5. Le Philosophe dit expressément que " le bonheur est l'activité conforme à la vertu parfaite ". Et après avoir énuméré de nombreuses vertus, il conclut que le bonheur achevé, qui consiste à connaître les objets intelligibles les plus élevés, procède de la vertu de sagesse, dont il avait fait la première des sciences spéculatives. Il est donc évident que pour Aristote le bonheur parfait consiste dans la connaissance des substances séparées telle qu'on peut l'obtenir par les sciences spéculatives et non par une relation de continuité avec l'intellect agent, telle que certains philosophes l'ont imaginée.
6. On a démontré précédemment que l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'âme qui est puissance active par rapport aux objets pour lesquels l'intellect possible est puissance réceptrice. Car, d'après Aristote, l'intellect possible est " un principe qui permet à l'âme de devenir toutes choses", et l'intellect agent est " un principe qui lui permet de les faire toutes ". L'une et l'autre faculté n'ont pour objet, dans la vie présente, que les réalités matérielles; l'intellect agent en fait des objets intelligibles en acte, et ils sont reçus dans l'intellect possible. Donc, dans la vie présente, nous ne pouvons connaître en elles-mêmes les substances séparées, ni par l'intellect possible ni par l'intellect agent.

2. Notre intelligence peut-elle arriver à connaître les substances spirituelles par la connaissance des réalités matérielles?

Au dire d'Averroès, il y eut un philosophe du nom d'Avempace, pensant qu'il nous était possible, selon les vrais principes de la philosophie, d'arriver à connaître les substances spirituelles par la connaissance des substances matérielles. Notre intelligence étant capable par nature d'abstraire de la matière l'essence de la réalité matérielle, on pourra, s'il demeure quelque matérialité en cette essence, procéder à une nouvelle abstraction. Et comme on ne peut le faire indéfiniment, on arrivera à une essence qui sera absolument sans matière. Et c'est en quoi consiste la connaissance de la substance immatérielle.
Ce raisonnement serait valable si les substances immatérielles étaient les formes des réalités sensibles, selon la doctrine platonicienne. Mais si ce n'est pas vrai, et s'il est admis que les substances immatérielles sont absolument autre chose que les essences des réalités sensibles, notre intelligence pourra abstraire aussi parfaitement que ce soit ces essences de la matière sans atteindre jamais quelque chose de semblable à une substance immatérielle. Nous ne pouvons donc connaître parfaitement ces substances spirituelles au moyen des substances sensibles.

3. Dieu est-il notre premier objet de connaissance?

Puisque l'intelligence humaine ne peut, dans la vie présente, connaître les substances immatérielles créées, on vient de le voir, elle pourra bien moins encore connaître l'essence de la substance incréée. Il faut donc affirmer absolument que Dieu n'est pas pour nous le premier objet connu, mais bien plutôt que nous parvenons à le connaître au moyen des créatures, selon S. Paul (Rm 1, 20): "Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence au moyen de ses oeuvres. " Mais ce qui est connu premièrement par nous, dans la vie présente, c'est l'essence de la réalité matérielle, qui est l'objet de notre intelligence, comme nous l'avons affirmé bien des fois.

CHAPITRE 89: LA CONNAISSANCE CHEZ L'ÂME SÉPARÉE

1. L'âme séparée du corps peut-elle faire acte d'intelligence? - 2. Connaît-elle les substances séparées? - 3. Connaît-elle toutes les réalités naturelles? - 4. Connaît-elle les singuliers? - 5. Les habitus de science acquis en cette vie demeurent-ils dans l'âme séparée? - 6. Peut-elle user de l'habitus de science acquis ici-bas? - 7. La distance dans l'espace empêche-t-elle la connaissance chez l'âme séparée? - 8. Les âmes séparées connaissent-elles ce qui se passe ici-bas?

1. L'âme séparée du corps peut-elle faire acte d'intelligence?

Ce qui fait la difficulté de cette question, c'est que, tant que l'âme est unie au corps, elle ne peut faire acte d'intelligence sans avoir recours aux images, comme le montre l'expérience. Si cela ne tient pas à la nature de l'âme, mais lui convient par accident du fait qu'elle est liée au corps, selon l'opinion platonicienne, le problème est facile à résoudre. Car, une fois ôté l'obstacle du corps, l'âme retournerait à sa nature pour connaître ce qui est intelligible de soi, sans recours aux images, comme le font les autres substances spirituelles. Mais dans cette hypothèse, l'âme ne serait pas unie au corps à son propre avantage, puisqu'elle connaîtrait moins bien, unie au corps que séparée de lui. Cela serait seulement à l'avantage du corps, ce qui est contraire à la raison, puisque la matière est faite pour la forme, et non inversement. Mais si nous admettons qu'il est naturel à l'âme de connaître en ayant recours aux images, puisque sa nature ne change pas après la mort du corps, il semble que l'âme ne puisse plus rien connaître naturellement puisqu'elle n'a plus à sa disposition d'images auxquelles elle puisse avoir recours.

Pour supprimer cette difficulté, considérons ceci: Puisque rien n'opère sinon dans la mesure où il est en acte, le mode d'agir de toute réalité est une conséquence de son mode d'être. Or l'âme a un mode d'être différent quand elle est unie au corps, et quand elle en a été séparée, bien que sa nature demeure identique; non pas que son union au corps lui soit accidentelle, car il est de sa nature d'être unie à son corps. De même la nature d'un corps léger n'est pas modifiée, lorsqu'il est dans son lieu propre qui lui est naturel, ou lorsqu'il est hors de ce lieu, ce qui est étranger à sa nature. Il convient donc à l'âme humaine, selon le mode d'être qu'elle possède quand elle est unie au corps, de connaître en ayant recours aux images des corps qui sont dans des organes corporels. Mais quand elle aura été séparée du corps, il lui conviendra de connaître en se tournant vers ce qui est intelligible de soi, comme cela convient -aux autres substances séparées. Aussi le mode de connaître par recours aux images est naturel à l'âme, tout comme d'être unie à un corps; mais être séparée du corps est en dehors de sa nature; de même que comprendre sans avoir recours aux images. Et c'est pourquoi elle est unie à un corps: pour exister et pour agir conformément à sa nature.

Mais il y a là une nouvelle difficulté. Puisque la nature est toujours ordonnée au meilleur, et puisqu'il est meilleur de connaître en se tournant vers ce qui est de soi intelligible qu'en ayant recours aux images, Dieu devait établir la nature de l'âme de telle sorte que le plus noble des modes de connaître lui fût naturel, et qu'elle n'eût pas besoin pour cela d'être unie à un corps.

Il faut donc considérer ceci. Bien que connaître par recours aux intelligibles soit plus noble absolument que connaître par recours aux images, cependant ce premier mode, tel qu'il eût été possible à l'âme, eût été moins parfait pour elle. Ce qui se démontre ainsi. Dans toutes les substances intellectuelles, la faculté de connaître provient d'un influx de la lumière divine. Cette lumière est parfaitement une et simple dans le premier principe; et dans la mesure où les créatures intellectuelles sont éloignées du premier principe, dans cette mesure même cette lumière se divise et se diversifie, comme c'est le cas pour les lignes qui sortent d'un point central. En conséquence, Dieu, par sa seule essence, connaît toutes choses; les plus élevées des substances intellectuelles, tout en connaissant au moyen de plusieurs formes n'emploient cependant que des formes en plus petit nombre, plus universelles, et d'une plus grande

puissance pour comprendre les choses, en raison de l'efficacité de la vertu intellectuelle qui est en elles. Mais dans les moins élevées de ces substances, il y a des formes plus nombreuses, moins universelles, et moins efficaces pour comprendre le réel, parce que n'atteignant pas à la puissance intellectuelle des êtres supérieurs. Donc, si les substances inférieures possédaient des formes de la même universalité que les substances supérieures en possèdent, ces formes, n'ayant pas autant de puissance intellectuelle, ne leur donneraient pas une connaissance parfaite des choses, mais seulement une connaissance générale et confuse. C'est ce qui se voit en quelque façon chez les hommes: ceux qui ont l'intelligence plus faible ne pénètrent parfaitement les conceptions universelles des intelligences plus vigoureuses que si on les leur explique en détail. Or il est évident que, parmi les substances intellectuelles, les âmes humaines sont, dans l'ordre de nature, au degré le plus bas. La perfection de l'univers l'exigeait, afin qu'il y eût divers degrés dans les réalités. Donc, si les âmes humaines avaient reçu de Dieu une telle structure qu'elles eussent connu à la manière qui convient aux substances séparées, elles n'auraient pas une connaissance parfaite, mais confuse et générale. Donc, pour qu'elles puissent avoir une connaissance parfaite et directe des réalités, leur structure naturelle les rend aptes à s'unir à un corps, et de la sorte elles reçoivent des choses sensibles elles-mêmes une connaissance propre de ces choses à la manière dont les hommes simples ne peuvent être instruits que par des exemples concrets.
Il est donc évident que c'est pour son plus grand bien que l'âme est unie à un corps et qu'elle comprend par recours aux images. Elle peut cependant être séparée du corps, et posséder un autre mode d'activité intellectuelles.

2. L'âme séparée connaît-elle les substances séparées?

D'après S. Augustin. " notre esprit obtient par lui-même la connaissance des réalités incorporelles", c'est-à-dire en se connaissant lui-même, comme on l'a dit plus haut. Donc, du fait que l'âme séparée se connaît elle-même, nous pouvons déduire de quelle manière elle connaît les autres substances séparées. On a dit que, tant que l'âme est unie au corps, elle connaît par recours aux images. Et c'est pourquoi elle ne peut se connaître elle-même que lorsqu'elle fait acte d'intelligence au moyen d'une espèce abstraite des images; c'est en effet par son acte qu'elle se connaît elle-même, comme nous l'avons dit. Mais lorsqu'elle sera séparée du corps, elle connaîtra non par recours aux images, mais en se tournant vers les objets qui sont de soi intelligibles; par conséquent, elle se connaîtra elle-même par elle-même.
Or, il convient communément à toute substance séparée " de connaître les réalités qui lui sont soit supérieures soit inférieures, selon le mode de sa propre substance "; car une chose est connue à la manière dont elle existe dans le sujet connaissant; tout être existe dans un autre selon le mode de cet être où il est. Le mode d'exister de l'âme séparée est inférieur à celui de l'ange, mais semblable à celui des autres âmes séparées. C'est pourquoi elle a une connaissance parfaite de ces âmes, mais elle n'a des anges qu'une connaissance imparfaite et inadéquate, si l'on parle de la connaissance naturelle de l'âme séparée. Quant à la connaissance de gloire, c'est d'un autre ordre.

3. L’âme séparée connaît-elle toutes les réalités naturelles?

Cependant:
L’âme séparée connaît, nous l’avons dit, au moyen d’espèces qu’elle reçoit par un influx de lumière, comme les anges. Mais puisque la nature de l’âme est inférieure à celle de l’ange, pour qui ce mode de connaître est naturel, l’âme séparée ne reçoit pas au moyen de ces espèces une connaissance parfaite des choses, mais une sorte de connaissance générale et confuse. Or les anges ont cette parfaite connaissance parce que tout ce que Dieu fait dans les natures réelles, il le fait dans l’intelligence angélique, dit S. Augustin. Aussi, les âmes

séparées n’ont-elles pas de toutes les choses naturelles une connaissance propre et certaine, mais générale et confuse.

4. L’âme séparée connaît-elle les singuliers?

Les âmes séparées connaissent certains singuliers, mais non pas tous, même parmi ceux qui sont actuellement existants. Pour le prouver, il faut considérer que l'intelligence a deux modes de connaître. L'un, par abstraction des images, et alors les singuliers ne peuvent être connus directement par l'intelligence, mais indirectement, on l'a dit précédemment. L'autre mode de connaître résulte d'un influx d'espèces intelligibles par Dieu, et de cette façon l'intelligence peut connaître les singuliers. Car Dieu lui-même, en tant qu'il est cause des principes universels et individuels, connaît par son essence tout universel et tout singulier, nous l'avons montré; de même, les substances séparées, au moyen des espèces qui sont des similitudes participées de cette essence divine, peuvent connaître les singuliers.
Il y a cependant une différence entre les anges et les âmes séparées, car la connaissance des anges au moyen de ces espèces est propre et parfaite; celle des âmes est confuse. Aussi les anges, en raison de la vigueur de leur intelligence, peuvent-ils avoir par ces espèces une connaissance spécifique non seulement des natures, mais encore des singuliers contenus sous ces espèces universelles. Quant aux âmes séparées, elles ne peuvent connaître par ces espèces que les singuliers avec lesquels elles ont un certain rapport; soit par une connaissance antérieure, soit par quelque sentiment, soit par une relation naturelle, soit par une disposition divine. Car tout ce qui est reçu dans un sujet, est déterminé en lui selon son mode d'être.

5. Les habitus de science acquis en cette vie demeurent-ils dans l'âme séparée?

Selon certains philosophes, l'habitus de science n'est pas dans l'intelligence même, mais dans les facultés sensibles: imagination, cogitative, mémoire; et les espèces intelligibles ne sont pas conservées dans l'intellect possible. Si cette théorie était vraie, il s'en suivrait que, le corps détruit, l'habitus de la science acquis en cette vie serait détruit totalement.
Mais la science est dans l'intelligence, qui est " le lieu des idées", comme il est dit au traité *De l’âme*; il faut donc que l'habitus de la science acquis en cette vie soit en partie dans les facultés sensibles énumérées ci-dessus, et en partie dans l'intelligence même. On peut le constater dans les actes mêmes par lesquels on acquiert l'habitus de science; car " les habitus sont du même ordre que les actes qui servent à les acquérir", selon l'*Éthique*. Or ces actes de l'intelligence se réalisent par un recours aux images qui sont dans les facultés sensibles. Aussi, par de tels actes, l'intellect possible acquiert une aptitude à réfléchir au moyen des espèces intelligibles reçues, et, de leur côté, les facultés sensibles acquièrent une certaine souplesse qui permet à l'intelligence de recourir plus aisément à elles pour la spéculation intellectuelle. Mais puisque 1"acte d'intelligence est à titre premier et formellement dans l'intellect lui-même, tandis qu'il est matériellement et par mode de disposition dans les puissances inférieures, il faut en dire autant de l'habitus.
Donc, la partie de l'habitus de science qui se trouve dans les facultés inférieures ne subsistera pas dans l'âme séparée; mais ce qui est dans l'intelligence elle-même subsistera nécessairement. En effet, comme dit Aristote, une forme est détruite de deux manières: ou bien essentiellement, lorsqu'elle est détruite par son contraire, comme le chaud par le froid; ou bien par accident, parce que son sujet est détruit. Or, il est clair que la science qui est dans l'intelligence humaine ne peut disparaître par corruption du sujet; car, nous l'avons montré'. l'intelligence est incorruptible. Pareillement, les espèces ou intentions intelligibles qui sont dans l'intellect possible ne peuvent être détruites par leur contraire; car rien ne leur est contraire, surtout en ce qui concerne la simple appréhension de la quiddité. Toutefois, lorsqu'il s'agit d'une opération par laquelle l'intelligence compose et divise, ou même raisonne, on peut trouver de la contrariété dans l'intelligence, en tant que le faux, dans le jugement ou le

raisonnement, est le contraire du vrai. Et de cette façon, il arrive parfois que la science soit détruite par son contraire, lorsqu'on est détourné par un faux raisonnement de la science de la vérité. C'est pourquoi le Philosophe donne deux modes selon lesquels la science est détruite - l'oubli pour la mémoire, et la méprise dans le cas d'un raisonnement faux. Mais cela n'a pas lieu dans l'âme séparée. Il faut donc dire que l'habitus de science, pour autant qu'il est dans l'intelligence, subsiste dans l'âme séparée.

6. L'âme séparée peut-elle user de l'habitus de science acquis ici-bas?

Dans un acte il faut considérer deux choses: son espèce et son mode. L'espèce de l'acte se définit par l'objet vers lequel l'acte de la faculté connaissante est dirigé au moyen de l'espèce, qui est une ressemblance de l'objet. Mais le mode de l'acte s'apprécie d'après la capacité de l'agent. Par exemple, si quelqu'un voit une pierre, cela tient à l'espèce sensible de la pierre, qui est dans l'oeil; mais qu'il ait une vue pénétrante, cela tient à la puissance visuelle de l'oeil. - Donc, puisque les espèces intelligibles demeurent dans l'âme séparée, alors que l'état de cette âme n'est pas le même que son état ici-bas, l'âme séparée peut connaître, au moyen des espèces intelligibles acquises ici-bas, les choses qu'elle a connues antérieurement; non pas cependant de la même manière, c'est-à-dire par un recours aux images, mais sous un mode qui convient à une âme séparée. Et de la sorte, l'acte de la science acquise ici-bas demeure dans l'âme séparée, mais non sous le même mode.

7. La distance dans l'espace empêche-t-elle la connaissance chez l'âme séparée?

Certains auteurs ont affirmé que l'âme séparée connaît les singuliers par abstraction des données sensibles. Si c'était vrai, on pourrait dire que la distance spatiale est un obstacle à la connaissance chez l'âme séparée. Il faudrait en effet ou bien que les choses sensibles agissent sur l'âme séparée, ou bien l'âme séparée sur les choses sensibles. Dans les deux cas, une distance déterminée serait requise. - Mais une telle supposition est impossible. En effet, on abstrait les espèces intelligibles des choses sensibles au moyen des sens et des autres facultés sensibles, qui ne demeurent pas en acte dans l'âme séparée. Celle-ci connaît les singuliers par des espèces qui proviennent d'un influx de la lumière divine, lumière qui a le même rapport avec ce qui est près et ce qui est loin. Donc la distance dans l'espace n'empêche en aucune façon la connaissance chez l'âme séparée.

8. Les âmes séparées connaissent-elles ce qui se passe ici-bas?

Si l'on parle de la connaissance naturelle, dont il s'agit maintenant, les âmes des morts ne savent pas ce qui se passe ici-bas. On peut en trouver la raison dans ce qui a été dit e: l'âme séparée connaît les singuliers pour autant qu'elle a un certain rapport avec eux, soit à cause d'une trace laissée par une connaissance ou une affection de la vie antérieure, soit à cause d'une disposition divine. Or les âmes des morts, d'après le plan divin, et d'après leur manière d'exister, sont séparées de la société des vivants, et agrégées à la société des substances spirituelles, qui sont sans corps. C'est pourquoi elles ignorent ce qui se fait parmi nous. S. Grégoire en donne cette raison: "Les morts ne savent pas comment est organisée la vie de ceux qui vivent dans la chair après eux; car la vie de l'esprit est bien différente de la vie de la chair; et de même que les êtres corporels et les êtres incorporels diffèrent par le genre, ainsi se distinguent-ils par la connaissance. " Et S. Augustin semble exprimer la même idée quand il écrit: "Les âmes des morts ne sont pas présentes aux événements des vivants.”
Mais si l'on parle des âmes des bienheureux, il semble que S. Grégoire et S. Augustin diffèrent d'opinion. Car S. Grégoire ajoute: "Il ne faut pas cependant penser la même chose au sujet des âmes saintes, car pour celles qui voient en elles-mêmes la clarté du Dieu tout-puissant, il ne faut pas croire du tout qu'il puisse y avoir en dehors d'elles quelque chose qu'elles ignorent. " - Tandis que S. Augustin dit expressément dans l'ouvrage cité: "Les morts,

même saints, ne savent pas ce que font les vivants, et leurs enfants. " Passage qui se retrouve dans la glose sur ce texte d'Isaïe (63, 16): "Abraham nous ignore. " Et S. Augustin confirme son dire par ce fait que sa mère ne le visitait pas, ni ne le consolait dans ses tristesses comme elle le faisait quand elle vivait; et il n'est pas probable qu'une vie plus heureuse l'ait rendue plus insensible; et par ce fait encore que le Seigneur avait promis au roi Josias qu'il mourrait avant de voir les malheurs qui devaient arriver à son peuple (2 R 22, 20). - Mais
S. Augustin hésite; aussi avait-il écrit précédemment: "Que chacun prenne ce que je dis, comme il voudra. " Tandis que S. Grégoire est affirmatif; on le voit à l'expression: "Il ne faut pas croire du tout...”
Il semble plutôt cependant, selon la pensée de S. Grégoire, que les âmes des saints qui voient Dieu connaissent tous les événements actuels d'ici-bas. Elles sont en effet égales aux anges, de qui S. Augustin affirme qu'ils n'ignorent pas ce qui arrive chez les vivants. Mais, parce que les âmes des saints sont en union très parfaite avec la justice divine, elles ne s'attristent pas, ni ne se mêlent des affaires des vivants, sauf lorsqu'une disposition de cette justice l'exige.

LES ORIGINES DE L'HOMME

Nous examinerons quatre points: 1° ce qui concerne la production elle-même de l'homme.(Q. 90-92); 2° la cause finale de cette production (Q. 93); 3° l'état et la condition du premier homme (Q. 94-101); 4° le lieu où l'homme fut placé (Q. 102). En ce qui concerne la production, nous envisagerons: 1° celle de l'âme (Q. 90); 2° celle du corps de l'homme (Q. 91); 3° celle de la femme (Q. 92).

CHAPITRE 90: LA PRODUCTION DE L'ÂME HUMAINE

1. L'âme humaine est-elle une réalité produite par Dieu, ou bien est-elle de la substance même de Dieu? - 2. Étant admis qu’elle est un effet de Dieu, a-t-elle été produite par création? - 3. A-t-elle été faite par l'intermédiaire des anges? - 4. A-t-elle été faite avant le corps?

1. L'âme humaine est-elle une réalité produite par Dieu, ou bien est-elle de la substance même de Dieu?

Dire que l'âme est de la substance de Dieu n'a manifestement pas la moindre vraisemblance. Car il ressort clairement de ce qui a été dite que l'âme humaine est à certains moments intelligente en puissance, qu'elle acquiert d'une certaine façon sa science à partir des choses, et qu'elle a diverses puissances. Or tout cela est étranger à la nature de Dieu, qui est acte pur, qui ne reçoit rien des autres et ne porte en lui aucune diversité; cela aussi on l'a prouvé.
Cette erreur semble avoir son point de départ dans deux thèses soutenues par les anciens. Les premiers qui commencèrent à étudier les natures des choses ne purent dépasser l'imagination et soutinrent que rien n'existait en dehors des corps e; aussi, disaient-ils que Dieu est un certain corps, dont ils estimaient qu'il était le- principe des autres corps. Et comme ils soutenaient que l'âme fait partie de ce corps dont elle est pour eux le principe, ainsi que le dit Aristote, il s'ensuivait logiquement que l'âme était de la substance de Dieu. C'est à partir de cette conception aussi que les manichéens, pensant que Dieu était une lumière corporelle, soutinrent que l'âme était une partie de cette lumière, attachée au corps.
Dans une deuxième étape, certains parvinrent à saisir qu'il existait quelque chose d'incorporel, mais qui toutefois n'était pas séparé du corps, et qui était la forme du corps. C'est ainsi que Varron dit que Dieu est " l'âme qui gouverne le monde par son mouvement et sa raison", comme le rapporte S. Augustin. Et ainsi certains soutinrent que l'âme de l'homme était une partie de cette âme totale, à la façon dont l'homme est une partie du tout qu'est le monde; ils ne parvenaient pas à distinguer par leur intelligence les degrés des substances spirituelles autrement que sur le modèle de la distinction des corps.
Mais, comme on l'a établi plus haut, tout cela est impossible; aussi est-ce une erreur manifeste de penser que l'âme est de la substance de Dieu.

2. Étant admis que l'âme a été produite, a-t-elle été créée?

L'âme raisonnable ne peut être produite que par création, ce qui n'est pas vrai pour les autres formes. La raison en est que le devenir est le chemin vers l'être et que par suite le devenir doit s'attribuer à quelque chose dans les mêmes conditions que " être ". Or on ne dit en toute propriété de termes qu'une chose " est " que si elle-même possède l'acte d'être, et subsiste ainsi dans son être. Aussi les substances seules peuvent-elles être appelées des êtres en toute vérité et propriété de termes. L'accident, lui, ne possède pas l'acte d'être, mais par lui quelque chose existe et c'est à ce titre qu'il est appelé de l'être (*ens*): ainsi la blancheur est-elle appelée de l'être parce qu'elle fait que quelque chose est blanc. Et c'est pourquoi il est dit, au livre VII des *Métaphysiques*, que " l'accident est dit plutôt " d'un être " que " un être ". La même considération s'applique à toutes les formes non subsistantes, et c'est pourquoi devenir ne s'attribue en propriété de termes à aucune forme non subsistante; si l'on dit qu'elles sont produites, c'est du fait que les composés subsistants sont produits.
Mais l'âme rationnelle, elle, est une forme subsistante, on l'a établi plus haut. Aussi peut-on lui attribuer en propriété de termes d'exister et de devenir. Et comme elle ne peut devenir ni à partir d'une matière corporelle préalable, car alors elle serait de nature corporelle, ni à partir d'une matière spirituelle, car alors les substances spirituelles pourraient se transmuer les unes dans les autres, il faut dire nécessairement qu'elle n'est produite que par création.

3. L'âme humaine a-t-elle été faite par l'intermédiaire des anges?

Certains ont soutenu que les anges causent les âmes raisonnables en agissant par la vertu de Dieu. Mais cela est tout à fait impossible et incompatible avec la foi. On a montré, en effet, que l'âme raisonnable ne peut être produite que par création. Or Dieu seul peut créer, car il appartient exclusivement à l'agent premier d'agir sans rien de présupposé, puisque l'agent second présuppose toujours quelque chose de fourni par l'agent premier, on l'a vu antérieurement q. Mais faire quelque chose à partir d'un élément présupposé, c'est agir par transmutation. Et c'est pourquoi tout autre agent agit par transmutation; Dieu seul agit par création. Et puisque l'âme rationnelle n'est pas produite par transmutation d'une matière, elle ne peut être produite que par Dieu, sans intermédiaire.

4. L'âme humaine a-t-elle été faite avant le corps?

Origène a soutenu que non seulement l'âme du premier homme, mais celle de tous les hommes ont été créées avant les corps, en même temps que les anges; et cela parce qu'il croyait que toutes les substances spirituelles, aussi bien les âmes que les anges, étaient égales selon la condition de leur nature, et qu'elles ne différaient que par leur mérite; de telle sorte que certaines sont liées à des corps - ce sont les âmes des hommes et des corps célestes -, tandis que d'autres restent dans leur pureté, distribuées en divers ordres. Nous avons déjà parlé de cette opinion, aussi la laisserons-nous de côté pour le moment.
S. Augustin, lui, dit que l'âme du premier homme a été créée avant son corps avec les anges, mais c'est pour une autre raison. Il admet que le corps de l'homme ne fut pas produit en acte parmi les oeuvres des six jours, mais seulement selon des " raisons causales ": ce qu'on ne peut pas dire à propos de l'âme, car celle-ci ne fut pas faite à partir d'une matière corporelle ou spirituelle préexistante et ne pouvait être produite par une vertu créée. C'est pourquoi il semble que l'âme elle-même fut produite en même temps que les anges parmi les oeuvres des six jours, au cours desquels toutes choses furent faites, et que c'est par la suite qu'elle s'est inclinée de son propre gré vers un corps à régir. - A vrai dire, S. Augustin ne dit pas cela de façon vraiment affirmative, ses paroles le montrent bien; il dit en effet: "On peut croire, si aucun texte de l'Écriture ou aucune raison objective n'y contredit, que si l'homme a été fait le sixième jour, c'est en ce sens que la raison causale du corps humain se trouvait dans les éléments du monde, tandis que l'âme en sa réalité propre était déjà effectivement créée. " De

fait, cela pourrait être toléré chez ceux qui admettent que l'âme a par elle-même une nature spécifique complète, et qu'elle n'est pas unie au corps en qualité de forme, mais seulement pour le régir. Mais, si l'âme est unie au corps en qualité de forme, si elle est par nature une partie de la nature humaine, cela ne peut absolument pas être. Il est manifeste en effet que Dieu a institué les premières choses dans l'état parfait de leur nature, selon que l'exigeait l'espèce de chacune. Or l'âme, étant une partie de la nature humaine, ne possède sa perfection naturelle que dans son union au corps. Aussi n'eût-il pas été convenable que l'âme fût créée sans le corps.
Donc, si l'on veut soutenir l'opinion de S. Augustin sur les oeuvres des six jours, on pourra dire que l'âme humaine a préexisté dans les oeuvres de ces six jours, selon une similitude générique, en tant qu'elle a en commun avec les anges la nature intellectuelle; mais elle-même a été créée en même temps que le corps. Dans la perspective des autres Pères, au contraire, c'est parmi les oeuvres des six jours que furent produits aussi bien l'âme que le corps du premier homme.

CHAPITRE 91: LA PRODUCTION DU CORPS DU PREMIER HOMME

1. La matière à partir de laquelle ce corps fut produit. - 2. L'auteur de cette production. - 3. La disposition qui fut attribuée au corps ainsi produit. - 4. Les modalités et l'ordre de cette production.

1. La matière à partir de laquelle fut produit le corps du premier homme

Puisque Dieu est parfait, il a, dans ses oeuvres, donné à toutes choses la perfection qui leur convenait; c'est ce que dit le Deutéronome (32, 4): "Les oeuvres de Dieu sont parfaites. " Mais lui-même est parfait purement et simplement, du fait qu'" il possède toutes choses en lui comme dans leur source", et cela non par mode de composition, mais " dans la simplicité et l'unité", comme dit Denys, à la façon dont des effets divers préexistent. dans une cause -selon l'unique vertu de celle-ci. Cette perfection se communique aux anges dans la mesure où toutes les choses qui ont été produites par Dieu dans la nature existent dans la connaissance des anges grâce aux idées qui les représentent. A l'homme, cette perfection se communique d'une façon encore inférieure; en effet il ne possède pas dans sa connaissance naturelle l'idée de toutes les choses de la nature; mais il est en quelque sorte composé à partir de toutes choses: du genre des substances spirituelles il possède l'âme raisonnable; à la ressemblance des corps célestes il est maintenu dans l'éloignement des contraires par l'extrême équilibre de sa complexion, les éléments étant en lui selon leur substance même. De telle sorte cependant que, les éléments supérieurs prédominent en lui pour ce qui est de l'énergie, à savoir le feu et l'air, car la vie réside principalement dans le chaud, qui relève du feu, et dans l'humide, qui relève de l'air; par contre, c'est selon leur substance que les éléments inférieurs abondent en lui; autrement l'équilibre du mixte ne pourrait se réaliser, à savoir si les éléments inférieurs qui sont de moindre vertu n'abondaient pas dans l'homme par leur quantité.
Et c'est pour cela qu'il est dit du corps de l'homme qu'il a été formé du limon de la terre, car on appelle " limon " de la terre mélangée d'eau. C'est pour la même raison aussi qu'on appelle l'homme un microcosme, car toutes les créatures du monde se trouvent de quelque façon en lui.

2. L'auteur de cette production du corps humain

La première formation du corps humain ne pouvait pas être réalisée par une vertu créée; elle devait se faire immédiatement par Dieu.
Certains ont bien soutenu que les formes qui sont dans la matière corporelle dérivent de certaines formes immatérielles. Mais Aristote rejette cette opinions parce que " ce n'est pas aux formes par elles-mêmes qu'il revient d'être produites, mais au composé", on l'a rappelé

plus hautf; et, puisque l'agent doit être semblable à ce qu'il produit, il ne convient pas qu'une forme pure, qui est sans matière, produise une forme qui est dans la matière et qui n'est produite que dans la production du composé. Et voilà pourquoi c'est nécessairement une forme existant dans la matière qui est cause de la forme existant dans la matière; ainsi un composé est engendré par un composé.
Pour ce qui est de Dieu, il est sans doute absolument immatériel, mais il est le seul à pouvoir, par sa vertu, produire la matière en la créant. Aussi est-ce à lui seul qu'il appartient de produire une forme dans la matière sans le secours d'une forme matérielle préalable. Et c'est pourquoi les anges ne peuvent changer les corps pour leur donner une forme, si ce n'est, dit S. Augustin en employant certaines semences.
Donc, puisque jamais il n'avait été formé de corps humain par la vertu duquel un autre corps spécifiquement semblable pût être formé par voie de génération, il était nécessaire que le premier corps d'homme fût formé immédiatement par Dieu.

3. La disposition qui fut attribuée au corps ainsi produit

Toutes les réalités de la nature ont été produites par la pensée créatrice de Dieu; aussi sont-elles en quelque sorte les oeuvres
de cet artiste qu'est Dieu. Or tout artiste vise à introduire dans son oeuvre la disposition la meilleure, non pas dans l'absolu, mais par rapport à la fin. Et si une telle disposition comporte quelque défaut, l'artisan ne s'en soucie pas; ainsi l'artisan qui fait une scie, destinée à couper, la fait avec du fer pour qu'elle soit apte à couper, et il ne cherche pas à la faire avec du verre qui est une matière plus belle, car cette beauté empêcherait d'obtenir la fin voulue.
C'est ainsi que Dieu a donné à chaque réalité de la nature la disposition la meilleure: non pas dans l'absolu, mais dans la relation à sa fin propre. C'est ce que dit Aristote: "Et parce que c'est mieux ainsi, non pas absolument, mais relativement à la substance de chaque chose."
Or, la fin prochaine du corps humain, c'est l'âme raisonnable et ses opérations; car la matière est pour la forme, et les instruments pour les actions de l'agent principal. Je dis donc que Dieu a établi le corps humain dans la disposition la meilleure pour répondre à une telle forme et à de telles opérations. Si l'on voit quelque défaut dans la disposition du corps humain, il faut considérer que ce défaut découle de la matière, par ailleurs nécessaire aux propriétés requises par un corps pour qu'il soit exactement ajusté à l'âme et à ses opérations.

4. Les modalités et l'ordre de cette production

Conclusion:
1. Si l'homme a une prééminence sur les autres êtres, cela ne tient pas, comme le dit S. Augustin, à ce que Dieu a fait l'homme, tandis qu'il n'aurait pas fait lui-même les autres êtres, puisqu'il est écrit (Ps 102, 26): "Les cieux sont l'ouvrage de tes mains", et ailleurs (Ps 95, 5): "La terre ferme, ses mains l'ont façonnée. " Cela tient à ce que l'homme a été fait à l'image de Dieu. L'Écriture cependant emploie une manière spéciale de parler pour décrire la production de l'homme, afin de montrer que c'est pour l'homme que les autres êtres ont été créés. En effet, quand il s'agit de ce que nous voulons à titre principal, nous le faisons avec plus de délibération et d'application.
2. Il ne faut pas penser, comme certains l'ont cru à tort, que Dieu s'adressait aux anges lorsqu'il a dit: "Faisons l'homme. " Cette manière de parler est destinée à signifier la pluralité des Personnes divines, dont l'image se trouve de façon plus expressive chez l'homme.
3. Certains ont lu dans ce texte que le corps de l'homme avait été formé d'abord, et qu'ensuite, à ce corps déjà formé, Dieu avait infusé une âme. Mais c'eût été contraire à la perfection de la création initiale des choses, si Dieu avait fait soit le corps sans l'âme, soit l'âme sans le corps, puisque l'un et l'autre sont une partie de la nature humaine. Et cela est encore plus inexact pour le corps, qui dépend de l'âme, que pour l'âme elle-même. Aussi, pour exclure cette

interprétation, certains ont-ils soutenu que lorsque le texte dit: "Dieu modela l'homme", il faut entendre la production du corps et de l'âme tout ensemble, et que lorsqu'il est ajouté: "et il insuffla sur sa face une haleine de vie", il s'agit du Saint-Esprit, comme lorsque le Seigneur souffla sur les Apôtres en disant: "Recevez le Saint-Esprit " (Jn 20, 22). Mais, dit S. Augustin, cette exégèse est exclue par les paroles mêmes de l'Écriture; en effet celle-ci enchaîne aussitôt: "et l'homme devint un être vivant", ce que S. Paul (1 Co 15, 45) rapporte non pas à la vie spirituelle, mais à la vie animale. Ainsi donc, par " haleine de vie " il faut entendre l'âme; et les paroles; " il insuffla sur sa face une haleine de vie " sont comme une explication de ce qui précède, car l'âme est la forme du corps4.

4. Les opérations vitales se manifestent davantage sur la face de l'homme, à cause des sens qui s'y trouvent; c'est pourquoi l'Écriture dit que c'est sur la face de l'homme que fut insufflée l'haleine de vie.

5. D'après S. Augustin, toutes les oeuvres des six jours ont été faites simultanément. Aussi quand il envisage le cas de l'âme, dont il soutient qu’elle a été faite en même temps que les anges, il ne dit pas qu'elle ait été faite avant le sixième jour; ce qu'il dit, c'est qu'au sixième jour l'âme du premier homme fut produite en acte, tandis que son corps était produit selon les raisons causales. Mais les autres Pères soutiennent que l'âme et aussi le corps de l'homme furent produits en acte le sixième jour.

CHAPITRE 92: LA PRODUCTION DE LA FEMME

1. Cette production des choses devait-elle comporter la production de la femme? - 2. La femme devait-elle être faite à partir de l'homme? - 3. Devait-elle être faite de la côte de l'homme? - 4. A-t-elle été faite immédiatement par Dieu?

1. La production des choses devait-elle comporter la production de la femme?

Il était nécessaire que la femme fût faite, comme dit l'Écriture, pour aider l'homme. Non pas pour l'aider dans son travail, comme l'ont dit certains, puisque, pour n'importe quel autre travail, l'homme pouvait être assisté plus convenablement par un autre homme que par la femme, mais pour l'aider dans l'oeuvre de la génération.

On peut voir cela avec plus de clarté en considérant le mode de génération chez les vivants. Il y a en effet des vivants qui n'ont pas en eux de vertu génératrice active, mais sont engendrés par un agent d'une autre espèce, par exemple les plantes et les animaux qui sont engendrés sans semence, à partir d'une matière convenable par la vertu active des corps célestes. D'autres ont une vertu génératrice active et une vertu passive réunies en un seul être, telles les plantes qui sont engendrées à partir d'une semence. Car il n'y a pas dans les plantes d'activité vitale plus noble que la génération; aussi est-ce à juste titre qu'en elles la vertu génératrice active est toujours unie à la vertu passive. Mais chez les animaux parfaits la vertu génératrice active et la vertu passive se trouvent distribuées entre le sexe masculin et le sexe féminin. Et, parce qu'il y a chez ces animaux une activité vitale plus noble que la génération, activité à laquelle toute leur vie est ordonnée comme à l'oeuvre principale, il s'ensuit que chez eux le sexe masculin n'est pas toujours uni au sexe féminin, mais seulement au temps du commerce charnel. Nous pouvons donc nous représenter les choses comme si le commerce charnel réalisait entre le mâle et la femelle la même unité que celle qui existe en tout temps dans la plante entre la vertu masculine et la vertu féminine, bien que celle-ci soit prédominante chez telles plantes, et celle-là chez d'autres.

L'homme, lui, est ordonné à une activité vitale encore plus noble, la connaissance intellectuelle; et c'est pourquoi à l'égard de l'homme, il y avait une raison plus forte encore de distinguer ces deux vertus, et de produire la femme à part de l'homme, tout en les unissant charnellement pour l'oeuvre de génération. Et c'est pourquoi, aussitôt après avoir raconté la formation de la femme, la Genèse (2, 24) ajoute: "Ils seront deux dans une seule chair ".

2. La femme devait-elle être faite à partir de l'homme?

Il convenait que la femme, dans la première institution des choses, fût formée à partir de l'homme et cela beaucoup plus que chez les autres animaux. 1°. Ainsi serait accordée au premier homme cette dignité d'être, à la ressemblance de Dieu, le principe de toute son espèce, comme Dieu est le principe de tout l'univers. Ce qui fait dire à S. Paul (Ac 17, 26) que Dieu " d'un être unique fit tout le genre humain ". - 2°. Afin que l'homme chérît davantage la femme et s'attachât à elle de façon plus inséparable, sachant qu'elle avait été produite de lui, aussi est-il dit dans la Genèse (2, 23): "Elle fut tirée de l'homme; c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme. " Ce qui était d'ailleurs particulièrement nécessaire dans l'espèce humaine, où l'homme et la femme demeurent ensemble pendant toute la vie, à la différence des autres animaux. - 3°. Parce que, selon Aristote, " l'homme et la femme s'unissent chez les humains non seulement pour les besoins de la génération, comme chez les autres animaux, mais aussi pour la vie domestique, qui comporte certaines activités de l'homme et de la femme, et dans laquelle l'homme est le chef de la femme ". Aussi convenait-il que la femme fût formée de l'homme comme de son principe. - 4°. La quatrième raison est de l'ordre du symbolisme sacramentel, car cela préfigure que l'Église prend son principe dans le Christ. D'où la parole de Paul (Ep 5, 32): "Ce mystère est grand, je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église ".

3. La femme devait-elle être faite de la côte de l'homme?

Il était convenable que la femme fût formée de la côte de l'homme. Premièrement, pour signifier qu'entre l'homme et la femme il doit y avoir une union de société. Car ni la femme ne devait " dominer sur l'homme", et c'est pourquoi elle n'a pas été formée de la tête. Ni ne devait-elle être méprisée par l'homme, et c'est pourquoi elle n'a pas été formée des pieds. Deuxièmement, cela convenait pour le symbolisme sacramentel, car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'ont jailli les mystères, le sang et l'eau, par lesquels l'Église a été instituées.

4. La femme a-t-elle été faite immédiatement par Dieu?

Comme on l'a dit plus haut, la génération naturelle, dans chaque espèce, se fait à partir d'une matière déterminée. Or, la matière à partir de laquelle se fait naturellement la génération d'un être humain, c'est la semence humaine de l'homme ou de la femme. C'est pourquoi aucun individu de l'espèce humaine ne peut être engendré naturellement à partir d'aucune autre matière, quelle qu'elle soit. Dieu seul, qui a institué la nature, peut produire les choses dans l'existence en dehors de l'ordre de la nature. Et c'est pourquoi Dieu était le seul à pouvoir former et l'homme du limon de la terre, et la femme de la côte de l'homme.

CHAPITRE 93: L'IMAGE DE DIEU CHEZ L'HOMME

Il faut considérer à présent la fin ou terme de la production de l'homme, selon la parole de l'Écriture qui le dit fait " à l'image et à la ressemblance de Dieu ".

1. Y a-t-il une image de Dieu chez l'homme? - 2. Y a-t-il une image de Dieu dans les créatures sans raison? - 3. L'image de Dieu est-elle davantage chez l'ange que chez l'homme? - 4. L'image de Dieu est-elle en tout homme? - 5. L'image de Dieu existe-t-elle chez l'homme par rapport à l'essence, ou à toutes les Personnes divines, ou à une seule d'entre elles? - 6. L'image de Dieu existe-t-elle chez l'homme selon l'esprit seulement? - 7. Est-ce selon les actes que l'image de Dieu se trouve dans l'âme? - 8. Est-ce par rapport à cet objet qu'est Dieu que l'image de la Trinité est dans l'âme? - 9. La différence entre image et ressemblance.

1. Y a-t-il une image de Dieu chez l'homme?

Selon S. Augustin, " là où il y a image, il y a toujours ressemblance, mais là où il y a ressemblance, il n'y a pas toujours image ". Cela montre bien que la ressemblance est incluse dans la notion d'image, et que l'image ajoute quelque chose à la notion de ressemblance: à savoir qu'elle est l'expression d'un autre; car on appelle " image " un être qui est fait à l'imitation d'un autre. C'est pourquoi un oeuf, si semblable et égal qu'il puisse être à un autre oeuf, n'est pas dit à son image, parce que malgré tout il n'en est pas l'expression.
L'égalité, elle, n'est pas essentielle à l'image, car S. Augustin dit au même endroit: "Là où il y a image, il n'y a pas nécessairement égalité. " On le voit pour l'image d'une personne qui se reflète dans un miroir. L'égalité est cependant essentielle à l'image parfaite, car l'image parfaite ne doit être privée d'aucune des choses appartenant à la réalité qu'elle exprime.
Or, il est manifeste que l'on trouve chez l'homme une certaine ressemblance de Dieu, et qui dérive de Dieu comme de son modèle; cependant ce n'est pas une ressemblance qui va jusqu'à l'égalité, car le modèle dépasse infiniment cette reproduction particulière. Et c'est pourquoi l'on dit qu'il y a chez l'homme image de Dieu, non pas parfaite, mais imparfaite. C'est ce que signifie l'Écriture lorsqu'elle dit que l'homme a été fait " à l'image " de Dieu; la préposition " à " traduit en effet une certaine approximation par rapport à une réalité qui demeure éloignée.

2. Y a-t-il une image de Dieu chez les créatures sans raison?

Ce n'est pas n'importe quelle ressemblance, même dérivée d'un autre, qui suffit pour vérifier la notion d'image. S'il s'agit en effet d'une ressemblance qui est seulement générique ou qui porte seulement sur quelque accident commun, on ne dira pas pour cela qu'une chose est l'image d'une autre; on ne pourrait pas dire en effet que le ver, qui tire son origine de l'homme, est l'image de l'homme en raison de la ressemblance générique qu'il a avec lui; on ne pourrait pas dire non plus que si une chose devient blanche à la ressemblance d'une autre, elle est pour cette raison à l'image de l'autre, car la blancheur est un accident commun à plusieurs espèces. Ce qui est requis pour la qualité d'image, c'est une ressemblance spécifique, à la façon dont l'image du roi est dans son fils, ou, tout au moins, une ressemblance qui porte sur un accident propre à l'espèce, surtout celle qui porte sur la configuration, à la façon dont l'image de l'homme est dite se trouver dans le cuivre d'une monnaie. Aussi est-il bien significatif que S. Hilaire dise: "L'image est une forme qui ne présente aucune différence. " D'ailleurs, il est manifeste que la ressemblance spécifique se prend au niveau de la différence ultime. Or certains êtres présentent des ressemblances avec Dieu, premièrement, et c'est ce qui est le plus commun, en tant qu'ils existent; deuxièmement, en tant qu'ils vivent; troisièmement, en tant qu'ils sont sagesse et intelligence. Ces derniers, dit S. Augustin, " sont tellement proches de Dieu par cette ressemblance que rien dans les créatures n'est plus proche de lui ". On voit donc bien par là que seules les créatures dotées d'intelligence sont à proprement parler à l'image de Dieu.

3. L'image de Dieu est-elle davantage chez l'ange que chez l'homme?

Pour parler de l'image de Dieu, on peut se placer à deux plans. D'abord au plan où la qualité d'image se vérifie à titre primordial, celui de la nature intellectuelle. Ainsi l'image de Dieu est davantage chez les anges que chez les hommes, car la nature intellectuelle est plus parfaite en eux, comme il ressort clairement de ce qui a été dit antérieurement à ce sujet. Ensuite on peut considérer l'image de Dieu dans l'homme à un plan où elle se vérifie à titre secondaire: pour autant que l'on trouve en l'homme une certaine imitation de Dieu, du fait par exemple que l'homme naît de l'homme comme Dieu naît de Dieu; du fait encore que l'âme de l'homme est tout entière dans la totalité de son corps et tout entière dans n'importe quelle partie de ce corps, comme Dieu l'est dans le monde. Sur des points de ce genre l'image de Dieu se trouve davantage chez l'homme que chez l'ange. Mais ce n'est pas de ce côté que l'on découvre

essentiellement la qualité d'image divine chez l'homme; cela ne se fait qu'en présupposant la première imitation, celle qui se réalise selon la nature intellectuelle; autrement, même les bêtes seraient à l'image de Dieu. Et c'est pourquoi, puisque l'ange est plus à l'image de Dieu que l'homme quant à la nature intellectuelle, il faut reconnaître que, absolument parlant, l'ange est davantage à l'image de Dieu, et que l'homme ne l'emporte que sous des aspects particuliers.

4. L'image de Dieu est-elle en tout homme?

Puisque c'est en vertu de sa nature intellectuelle que l'homme est dit exister à l'image de Dieu, le trait par lequel il sera le plus à l'image de Dieu sera celui par lequel la nature intellectuelle peut le plus imiter Dieu. Or la nature intellectuelle imite Dieu surtout en ce que Dieu se connaît et s'aime lui-même.

L'image de Dieu dans l'homme pourra donc se vérifier selon trois degrés. D'abord, en ce que l'homme a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu; cette aptitude réside dans la nature même de l'âme spirituelle, laquelle est commune à tous les hommes. Deuxièmement, en ce que l'homme connaît et aime Dieu en acte ou par habitus, quoique de façon imparfaite; c'est l'image par conformité de grâce. Troisièmement, en ce que l'homme connaît et aime Dieu en acte et de façon parfaite; c'est ainsi qu'on rejoint l'image selon la ressemblance de gloire. Aussi, en marge du Psaume (4, 7): "La lumière de ta face a été imprimée sur nous, Seigneur", la Glose distingue trois sortes d'images: celles de la création, de la récréation et de la ressemblance. La première de ces images se trouve chez tous les hommes, la deuxième chez les justes seulement, et la troisième seulement chez les bienheureux.

5. L'image de Dieu existe-t-elle chez l'homme par rapport à l'essence, ou à toutes les Personnes divines, ou a une seule d'entre elles?

Comme on l'a dit précédemment, la distinction des Personnes divines ne se fait que par l'origine, ou plutôt par les relations d'origine. Or le mode d'origine n'est pas le même dans tous les êtres, pour chacun le mode d'origine s'harmonise avec sa nature: autre en effet est la production des êtres animés, autre celle des êtres inanimés, autre celle des animaux, et autre celle des plantes. Par suite, il est manifeste que la distinction des Personnes divines se fait selon ce qui convient à la nature divine. D'où il résulte qu'être à l'image de Dieu par une imitation de la nature divine n'exclut pas que l'on soit à l'image de Dieu par une représentation des trois Personnes; bien plutôt l'un entraîne l'autre. Ainsi donc, il faut dire qu'il y a dans l'homme image de Dieu à la fois dans la ligne de la nature divine et dans celle de la trinité des Personnes, car en Dieu lui-même il existe bien aussi une nature en trois Personnes.

6. L'image de Dieu existe-t-elle chez l'homme selon l'esprit seulement?

Bien qu'il y ait dans toutes les créatures une certaine ressemblance de Dieu, c'est dans la seule créature dotée de raison que la ressemblance de Dieu se trouve par mode d'image, nous l'avons dit plus haut; dans les autres créatures elle se trouve par mode de vestige. Ce qui met la créature dotée de raison au-dessus des autres créatures, c'est l'intelligence ou esprit. D'où il résulte que dans la créature raisonnable elle-même, c'est au niveau de l'esprit seulement qu'on découvre l'image de Dieu et que, dans les autres parties, si cette créature raisonnable en possède, c'est une ressemblance par mode de vestige que l'on trouve, comme dans les autres êtres auxquels elle ressemble quant à ces parties.

On en comprendra clairement la raison si l'on observe la façon dont, respectivement, image et vestige constituent une représentation. En effet, l'image, comme on l'a dits., représente selon une ressemblance spécifique. Mais le vestige représente à la façon d'un effet qui représenterait sa cause sans atteindre à la ressemblance spécifique, comme les empreintes qui sont laissées

par le passage des animaux et qu'on appelle vestiges; comme la cendre qui est appelée vestige du feu, ou la désolation d'un pays qui est appelée vestige de l'armée ennemie.
C'est une différence de ce genre que l'on peut observer entre les créatures dotées de raison et les autres créatures, aussi bien pour la façon dont la ressemblance de la nature divine est représentée dans ces créatures que pour celle dont y est représentée la ressemblance de la Trinité increée. En effet, en ce qui concerne la ressemblance de la nature divine, les créatures douées de raison semblent parvenir d'une certaine façon jusqu'à la représentation de la nature spécifique, puisqu'elles imitent Dieu non seulement en ce qu'il existe et vit, mais aussi en tant qu'il connaît intellectuellement, nous l'avons vu plus haute. Mais les autres créatures ne connaissent pas intellectuellement; il apparaît en elles un certain vestige de l'intelligence qui les produit, si l'on considère leur organisation.
Pareillement, la Trinité increée se distingue selon la procession du Verbe à partir de celui qui le profère, et la procession de l'Amour à partir des deux autres, on en a traité précédemment d. On pourra donc pour la créature dotée de raison, chez laquelle on trouve la procession du verbe dans l'intelligence et la procession de l'amour dans la volonté, parler d'une image de la Trinité increée en vertu d'une certaine représentation spécifique. Mais chez les autres créatures on ne trouve pas ces trois termes que sont le principe du verbe, le verbe et l'amour. Ce qui apparaît chez ces créatures, c'est un certain vestige, du fait que ces trois termes se trouvent dans la cause qui les produit. Car le fait même pour la créature d'avoir une substance modifiée et finie montre qu'elle vient de quelque principe; son appartenance à une espèce montre le Verbe de celui qui la fait, tout comme la forme de la maison montre la conception de l'artisan; et son ordre montre l'amour de celui qui la produit, par lequel l'effet est ordonné au bien, tout comme l'usage d'un édifice montre la volonté du constructeur.
Ainsi donc, si l'on trouve chez l'homme une ressemblance de Dieu par mode d'image, c'est au niveau de l'âme spirituelle; dans ses autres parties, on la trouve par mode de vestige.

7. Est-ce selon les actes que l'image de Dieu se trouve dans l'âme?

Comme on l'a dit plus haut, pour mériter le nom d'image il faut représenter de quelque façon les traits spécifiques du modèle. Donc, si l'on doit trouver l'image de la Trinité dans l'âme, il faut la prendre principalement de ce qui s'approche davantage, autant que c'est possible, d'une représentation spécifique des Personnes divines. Or celles-ci se distinguent selon la procession du Verbe à partir de celui qui le profère, et selon celle de l'Amour qui unit l'un et l'autre. D'autre part, le verbe, dit S. Augustin, ne peut exister dans notre âme " sans une pensée en acte ". Ainsi donc, en premier lieu et à titre principal, l'image de Dieu dans l'âme apparaît au plan des actes. Autrement dit, à partir de la connaissance que nous possédons, nous formons par la pensée un verbe intérieur et, à partir de là, jaillit en nous l'amour.
Mais parce que les habitus et les puissances sont les principes des actes et que tout chose existe virtuellement dans son principe, secondairement et par voie de conséquence, l'image de la Trinité dans l'âme peut être considérée au plan des puissances et surtout des habitus, pour autant que les actes existent virtuellement en eux.

8. Est-ce par rapport à cet objet qu'est Dieu que l'image de la divine Trinité est dans l'âme?

Comme on l'a dit plus haut, l'image implique une ressemblance qui aboutisse à représenter de quelque façon les traits spécifiques du modèle. Il faut par conséquent que l'image de la Trinité dans l'âme se découvre par quelque chose qui représente les Personnes divines d'une représentation spécifique, autant que cela est possible à la créature. Or les Personnes divines, on l'a dit, se distinguent selon la procession du Verbe à partir de celui qui le profère, et la procession de l'Amour à partir de l'un et de l'autre. D'autre part, le Verbe de Dieu nuit de Dieu selon la connaissance qu'il a de lui-même, et l'Amour procède de Dieu selon qu'il s'aime lui-

même. Or, il est manifeste que la diversité des objets entraîne une diversité spécifique dans le verbe et l'amour; en effet, le verbe conçu dans le coeur de l'homme au sujet d'une pierre ou d'un cheval n'est pas de même espèce, non plus que l'amour. Donc l'image divine chez l'homme se réalise par le verbe qui est conçu à partir de la connaissance de Dieu et de l'amour qui en dérive. Et ainsi il y a image de Dieu dans l'âme en tant qu'elle se porte ou qu'elle est capable de se porter vers Dieu.
Or l'esprit peut se porter vers quelque chose de deux façons: de façon directe et immédiate ou de façon indirecte et médiate. Ainsi, lorsque quelqu'un voit l'image d'un homme dans un miroir, on dit qu'il se porte vers l'homme lui-même. Et c'est pourquoi S. Augustin écrit: "L'esprit a souvenir, intelligence et amour de lui-même; si nous voyons cela, nous voyons une trinité, qui certes n'est pas encore Dieu, mais déjà image de Dieu. " Mais il en est ainsi non parce que l'esprit se porte sur lui-même en s'arrêtant à soi, mais pour autant qu'il est capable ultérieurement de se porter vers Dieu, on le voit bien par le texte cité en sens contraire.

9. La différence entre image et ressemblance

La ressemblance est une certaine forme d'unité; en effet, dit Aristote, c'est l'unité dans une même qualité qui cause la ressemblance. Car l'unité, étant un transcendantal, est à la foi commune à toutes choses, et adaptable à chacune tout comme la bonté et la vérité. Aussi, de même que la bonté peut être référée à une réalité particulière ou bien comme lui étant présupposée, ou bien comme la parachevant parce que désignant chez elle quelque perfection; de même en est-il de la relation entre la ressemblance et l'image. En effet, il y a un bien qui précède l'homme, en tant que tout homme est un bien particulier. Et il y a un bien qui est consécutif à l'homme, en tant que nous déclarons que tel homme est spécialement bon à cause de la perfection de sa vertu. Pareillement, la ressemblance est considérée comme précédant l'image, en tant qu’elle est plus générale, on l'a dit plus haut. Mais on peut aussi la considérer comme consécutive à l'image en tant qu’elle signifie une perfection de celle-ci; car nous disons que l'image de quelque chose ressemble, ou non, à ce dont elle est l'image, en tant qu’elle le représente parfaitement, ou non.
Ainsi donc, il y a deux manières de concevoir la distinction entre ressemblance et image. D'abord, en tant que ressemblance est un attribut antérieur à image et existe en plusieurs autres choses. En ce sens, on parlera de " ressemblance " de Dieu pour des choses qui sont plus communes que les propriétés de la nature intellectuelle. C'est en ce sens que S. Augustin dit: "Personne ne doute que l'esprit (c'est-à-dire l'âme spirituelle) ait été fait à l'image de Dieu "; mais pour ce qui est des autres parties de l'homme, les parties inférieures de l'âme ou encore le corps, " il y en a qui veulent qu'elles aient été faites à sa ressemblance ". C'est encore en ce sens qu'il dit ailleurs que la ressemblance de Dieu dans l'âme se découvre par son incorruptibilité; en effet corruptibilité et incorruptibilité sont une distinction de l'être pris en toute son ampleur.
D'une autre manière on peut concevoir la ressemblance comme signifiant et la précision et la perfection de l'image. C'est en ce sens que S. Jean Damascène écrit: ""Être à l'image" signifie "être doué d'intelligence, de libre arbitre et de maîtrise de soi-même", tandis que "être à la ressemblance", c'est posséder, autant que c'est possible à l'homme, la ressemblance de la vertu. " C'est encore en référence à ce sens que l'on dit: la ressemblance appartient à l'amour de la vertu; en effet, il n'y a pas de vertu sans amour de la vertu.

L'ÉTAT OU CONDITION DU PREMIER HOMME

Nous allons étudier l'état ou condition du premier homme. D'abord quant à l'âme, (Q. 94-96), puis quant au corps (Q. 97).
En ce qui concerne l'âme, nous examinerons successivement la condition de l'homme quant à l'intelligence (Q. 94) et quant à la volonté (Q. 95).

CHAPITRE 94: LA CONDITION DU PREMIER HOMME QUANT À L'INTELLIGENCE

1. Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence? - 2. A-t-il pu voir les substances séparées, c'est-à-dire les anges? - 3. A-t-il eu la science de toutes choses? - 4. A-t-il pu se tromper ou être trompé?

1. Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence?

Le premier homme n'avait pas la vision de Dieu selon le régime commun de sa vie d'alors; peut-être pourrait-on dire qu'il l'a vu dans un ravissement lorsque, d'après la Genèse (2, 21), " Dieu fit tomber un profond sommeil sur Adam ".

En voici la raison. Puisque l'essence divine est la béatitude même, l'intelligence de celui qui voit l'essence divine est dans la même situation par rapport à Dieu que n'importe quel homme par rapport à la béatitude. Or, il est évident que nul homme ne peut par sa volonté se détourner de la béatitude; car c'est d'un mouvement naturel et de façon nécessaire que l'homme veut la béatitude et fuit le malheur. Aussi nul homme, voyant Dieu dans son essence, ne peut par sa volonté se détourner de Dieu, ce qui est pécher. Et c'est pourquoi tous ceux qui voient Dieu dans son essence sont fixés dans l'amour de Dieu de telle façon qu'ils ne peuvent plus jamais pécher. Donc, puisqu'Adam a péché, il est manifeste qu'il ne voyait pas Dieu dans son essence.

Il connaissait pourtant Dieu d'une connaissance plus haute que la nôtre; et ainsi sa connaissance était en quelque sorte intermédiaire entre celle de l'état présent et celle de la patrie, où l'on voit Dieu dans son essence. Pour en être certain il faut remarquer que la vision de Dieu par son essence s'oppose à la vision de Dieu par l'intermédiaire de la créature. Or plus une créature est élevée et semblable à Dieu, plus Dieu est vu clairement par son intermédiaire, de même qu'un homme est mieux vu dans un miroir où son image se reflète de façon plus distincte. Ainsi, il est clair que Dieu est vu de façon bien supérieure par l'intermédiaire des effets intelligibles que par celui des effets sensibles et corporels. Mais l'homme est empêché, dans son état présent, de considérer entièrement et lucidement les effets spirituels parce qu'il est tiraillé par les objets sensibles qui l'assiègent. Pourtant, dit l'Ecclésiastique (7, 30): "Dieu a fait l'homme droit. " Cette rectitude consistait chez l'homme, tel qu'il avait été constitué par Dieu, en ce que les choses inférieures étaient soumises aux supérieures et que celles-ci n'étaient pas empêchées par celles-là. C'est pourquoi le premier homme n'était pas empêché par les choses extérieures de contempler avec clarté et persévérance les effets intelligibles que lui procurait l'irradiation de la vérité première, soit par connaissance naturelle, soit par connaissance de grâce. Aussi S. Augustin dit-il: "Peut-être Dieu parlait-il auparavant avec les premiers hommes comme il le fait avec les anges, en illuminant leur esprit de l'immuable vérité elle-même, ... bien que ce ne fût pas par une aussi grande participation de l'essence divine que celle dont les anges bénéficient. " Ainsi donc, par de tels effets intelligibles, le premier homme connaissait Dieu plus clairement que nous ne le connaissons maintenant.

2. Le premier homme a-t-il pu voir les substances séparées, c'est-à-dire les anges?

On peut distinguer les états de l'âme selon deux points de vue. Le premier correspond aux divers modes de l'existence naturelle; c'est ainsi qu'on distingue l'état de l'âme séparée et l'état de l'âme unie au corps. L'autre point de vue est celui de l'intégrité et de la corruption à l'intérieur du même mode d'être naturel, et c'est de cette façon qu'on distingue l'état d'innocence et l'état de l'homme après le péché. En effet, dans l'état d'innocence l'âme humaine était préparée, comme maintenant, à donner au corps sa perfection et à le gouverner; aussi est-il écrit que le premier homme devint une " âme vivante", c'est-à-dire donnant à un corps la vie animale. Mais elle possédait l'intégrité de cette vie, en tant que le corps était

totalement soumis à l'âme, ne la gênant en rien, comme on l'a dit plus haut. Or, il est manifeste d'après ce que nous avons déjà établi, que si l'âme est préparée à gouverner et à perfectionner un corps selon la vie animale, elle doit avoir le mode de vie intellectuelle correspondant, c'est-à-dire une connaissance par conversion vers les images. Aussi ce mode de connaissance convenait-il également à l'âme du premier homme.
Mais selon ce type de connaissance intellectuelle, on trouve, dit Denys, trois degrés dans le mouvement de l'âme. Le premier degré pour l'âme consiste à se rejoindre elle-même à partir des choses extérieures; le deuxième à s'élever de manière à s'unir aux " puissances supérieures unifiées", qui sont les anges; le troisième à se laisser conduire encore au-delà vers le bien qui les dépasse tous et qui est Dieu. Dans la première démarche, qui va des choses extérieures à l'âme elle-même, la connaissance de l'âme atteint sa perfection. Car l'opération intellectuelle de l'âme est naturellement ordonnée aux choses extérieures, comme on l'a dit précédemment; aussi est-ce par la connaissance de ces choses que l'on peut connaître parfaitement notre opération intellectuelle, comme on connaît l'acte par l'objet. Et par cette opération intellectuelle, on peut connaître parfaitement l'intelligence humaine, comme on connaît la puissance par son acte propre. Mais dans la deuxième démarche, on ne trouve pas de connaissance parfaite. Puisque l'ange ne connaît pas par conversion vers les images, mais de façon bien plus éminente, comme on l'a vu antérieurement, cette façon de connaître selon laquelle l'âme se connaît elle-même, ne conduit pas de façon suffisante à la connaissance de l'ange. La troisième démarche aboutit encore beaucoup moins à une connaissance parfaite, car les anges eux-mêmes en se connaissant ne peuvent parvenir à la connaissance de la substance de Dieu, à cause de sa transcendance.
Ainsi donc l'âme du premier homme ne pouvait pas voir les anges selon leur essence. Cependant il possédait à leur sujet un mode de connaissance plus excellent que le nôtre, car sa connaissance était plus certaine et plus stable en ce qui concerne les réalités intelligibles intérieures. Et c'est à cause de cette si grande supériorité que S. Grégoire dit que le premier homme se trouvait " au milieu des esprits angéliques ".

3. Le premier homme a-t-il eu la science de toutes choses?

Selon l'ordre naturel, le parfait précède l'imparfait, de même que l'acte précède la puissance, car les choses qui sont en puissance ne sont amenées à l'acte que par un être en acte. Et comme les choses ont été instituées par Dieu à l'origine non seulement pour avoir l'existence en elles-mêmes, mais aussi pour être les principes d'autres êtres, elles ont été produites dans l'état parfait où elles pourraient être principes d'autres êtres. Or l'homme est principe d'un autre, non seulement par la génération corporelle, mais aussi par l'instruction et le gouvernement. Et c'est pourquoi, de même que le premier homme fut établi dans un état de perfection corporelle, afin de pouvoir engendrer aussitôt, de même il fut également établi dans un état parfait quant à l'âme, afin de pouvoir aussitôt instruire et gouverner les autres.
Or on ne peut instruire si l'on ne possède pas la science. Et c'est pourquoi le premier homme fut établi par Dieu dans la possession de la science concernant toutes les choses dont l'homme peut être instruit: tout ce qui existe virtuellement dans les premiers principes immédiatement connus, c'est-à-dire tout ce que les hommes peuvent naturellement connaître. D'autre part, pour gouverner sa vie personnelle et celle des autres, on a besoin de connaître non seulement ce qui peut être connu naturellement, mais aussi les choses qui dépassent la connaissance naturelle, car la vie de l'homme est ordonnée à une fin surnaturelle; ainsi, pour gouverner notre vie, nous avons besoin de connaître les choses de la foi. Aussi en matière surnaturelle le premier homme reçut-il toute la connaissance qui était nécessaire pour gouverner la vie humaine selon cet état. Mais les autres choses, celles qui ne sont ni connaissables par l'application naturelle de l'homme, ni nécessaires à la condition de la vie humaine, le premier

homme ne les connaissait pas: par exemple les pensées des hommes, les futurs contingents et certaines données singulières comme combien de cailloux se trouvent dans le fleuve, etc.

4. Le premier homme a-t-il pu se tromper ou être trompé?

Certains ont affirmé que l'on pouvait reconnaître deux sens au mot " erreur ": d'abord celui de n'importe quelle appréciation superficielle qui fait adhérer à ce qui est faux comme étant vrai, mais sans assentiment de vraie croyance; ensuite l'erreur désignerait une croyance ferme. Donc, quant aux choses dont Adam avait la science, il n'aurait pu se laisser tromper dans aucun de ces deux sens. Mais pour celles dont il n'avait pas la science, il aurait pu faire erreur, en prenant ce mot au sens large de n'importe quelle appréciation sans assentiment bien arrêté. On disait cela parce qu'avoir une appréciation fausse dans de telles conditions n'est pas nuisible à l'homme et que, si cet assentiment est donné sans témérité, il n'est pas coupable.

Mais cette thèse ne peut se concilier avec l'intégrité du premier état, car, dit S. Augustin, dans cet état " on évitait paisiblement le péché et, tant que cela durait, il ne pouvait y avoir absolument aucun mal ". Or, c'est manifeste, comme le vrai est le bien de l'intelligence, de même le faux est son mal, dit Aristote. Aussi n'est-il pas possible, tant que durait l'innocence, que l'intelligence de l'homme donnât son acquiescement à quelque chose de faux comme si c'eût été vrai. De même en effet que dans les membres corporels du premier homme il pouvait y avoir absence de quelque perfection, par exemple la clarté des corps glorieux, mais qu'aucun mal ne pouvait s'y trouver; de même dans l'intelligence il pouvait y avoir absence de quelque connaissance, mais il ne pouvait s'y trouver aucune appréciation fausse.

La rectitude de ce premier état aboutit à la même conclusion: aussi longtemps que l'âme resterait soumise à Dieu, les forces inférieures de l'homme resteraient soumises aux forces supérieures, et celles-ci ne seraient pas entravées par celle-là. Or il est clair, d'après ce qui a déjà été dit, que l'intellect est toujours dans le vrai par rapport à son objet propre. Aussi ne tombe-t-il jamais de lui-même dans l'erreur; toute erreur provient dans l'intelligence d'un élément inférieur, par exemple l'imagination ou quelque faculté semblable. Nous voyons donc que lorsque notre pouvoir naturel de juger n'est pas paralysé, nous ne sommes pas induits en erreur par des apparences de ce genre, mais seulement lorsqu'il est paralysé, comme c'est évident chez les dormeurs. Et ainsi il est manifeste que la rectitude de l'état primitif n'était compatible avec aucune erreur d'ordre intellectuel.

Examinons maintenant ce qui concerne la volonté du premier homme. A ce sujet on considérera deux points: 1. La grâce et la justice du premier homme (Q. 95). - 2. L'usage de cette justice dans la domination qu'il exerçait sur les autres êtres (Q. 96).

CHAPITRE 95: CE QUI SE RATTACHE À LA VOLONTÉ DU PREMIER HOMME: LA GRÂCE ET LA JUSTICE,

1. L'homme a-t-il été créé en grâce? - 2. Dans l'état d'innocence avait-il des passions? - 3. Avait-il toutes les vertus? - 4. Ses actions avaient-elles une valeur méritoire égale à celles de maintenant?

1. L'homme a-t-il été créé en grâce?

Certains disent que le premier homme n'a pas été créé en grâce, mais que cependant la grâce lui fut conférée par la suite avant le péché. En effet, la plupart des Pères attestent que l'homme eut la grâce dans l'état d'innocence. Mais qu'il ait été créé en grâce, comme d'autres l'affirment, semble bien requis par la rectitude même de ce premier état dans lequel Dieu fit l'homme, selon cette parole de l'Ecclésiaste (7, 29): "Dieu fit l'homme droit.”

Cette rectitude, en effet, consistait en ce que la raison était soumise à Dieu, les forces inférieures à la raison, et le corps à l'âme. Or la première de ces soumissions était cause à la fois de la deuxième et de la troisième; aussi longtemps en effet que la raison demeurait

soumise à Dieu, les éléments inférieurs lui restaient soumis, comme l'affirme S. Augustin. Par ailleurs, il est manifeste que cette soumission du corps à l'âme et des forces inférieures à la raison n'était pas naturelle; autrement elle aurait persisté après le péché, puisque chez les démons aussi les éléments naturels sont demeurés après le péché comme le dit Denys. Par suite il est clair que la première soumission aussi, celle de la raison envers Dieu, n'était pas seulement d'ordre naturel, mais résultait d'un don surnaturel de grâce; car il n'est pas possible que l'effet soit supérieur à la cause. Aussi S. Augustin écrit-il: "Aussitôt qu'eut été accomplie la transgression du précepte, la grâce de Dieu les abandonna et ils eurent honte de la nudité de leurs corps...; ils éprouvèrent en effet une poussée de leur chair révoltée en représailles de leur propre révolte. " Ceci donne à entendre que si l'abandon de la grâce a détruit l'obéissance de la chair à l'âme, c'est parce que la grâce existant dans l'âme soumettait à celle-ci les forces inférieures.

2. L'homme a-t-il eu des passions dans l'état d'innocence?

Les passions de l'âme sont dans l'appétit sensible, lequel a pour objet le bien et le mal. C'est pourquoi, si l'on prend l'ensemble des passions, certaines d'entre elles se réfèrent au bien, comme l'amour et la joie, d'autres au mal, comme la crainte et la douleur. Or, dans le premier état, il n'y avait ni présence ni menace d'aucun mal, et il ne manquait aucun des biens dont une volonté bonne aurait désiré pour lors la possession, comme l'écrit S. Augustin; par suite aucune des passions qui regardent le mal n'était en Adam, comme la crainte, la douleur, etc.; pareillement étaient absentes les passions qui regardent un bien non possédé et qu'il faudrait posséder à tel moment, par exemple une cupidité brûlante. En revanche, les passions qui peuvent concerner un bien présent, comme la joie et l'amour; celles qui concernent un bien futur à posséder en son temps, comme le désir ou l'espoir sans inquiétude, existaient dans l'état d'innocence. Elles se présentaient pourtant autrement que chez nous. Chez nous, en effet, l'appétit sensible, dans lequel se produisent les passions, n'est pas totalement soumis à la raison; aussi, tantôt elles préviennent en nous et gênent le jugement de la raison, tantôt elles sont consécutives à un jugement de la raison, dans la mesure où l'appétit sensible obéit quelque peu à la raison. Dans l'état d'innocence au contraire, l'appétit inférieur était totalement soumis à la raison; aussi n'y avait-il en lui que les passions de l'âme consécutives à un jugement de la raison.

3. Dans l'état d'innocence, l'homme avait-il toutes les vertus?

L'homme dans l'état d'innocence a possédé d'une façon ou d'une autre toutes les vertus. Cette vérité ressort de ce qui précède. On a dit en effet n que la rectitude du premier état consistait en ce que la raison était soumise à Dieu et les facultés inférieures à la raison. Or les vertus ne sont rien d'autre que des perfections grâce auxquelles la raison est ordonnée à Dieu, et les forces inférieures disposées selon la règle de la raison; on le verra plus clairement lorsqu'on traitera des vertus. Par conséquent la rectitude de l'état primitif exigeait que l'homme eût d'une façon ou d'une autre toutes les vertus.
Mais il faut remarquer que parmi les vertus certaines n'impliquent dans leur notion aucune imperfection, par exemple la charité et la justice; et les vertus de cette espèce existaient sans restriction aucune dans l'état d'innocence, aussi bien comme habitus que dans leur exercice. Mais d'autres vertus impliquent dans leur notion même une imperfection, qui peut se prendre soit du côté de l'acte, soit du côté de la matière. Et si une telle imperfection n'est pas incompatible avec la perfection de l'état primitif, ces vertus pouvaient exister dans cet état, comme la foi qui porte sur ce que l'on ne voit pas, et l'espérance qui porte sur ce que l'on ne possède pas. En effet la perfection de l'état primitif n'allait pas jusqu'à la vision de Dieu face à face, tel qu'on le possède avec la jouissance de la béatitude finale; aussi la foi et l'espérance pouvaient-elles exister dans cet état, aussi bien comme habitus que dans leur exercice. Si au

contraire l'imperfection impliquée dans la notion même de telle ou telle vertu s'oppose à la perfection de l'état primitif, cette vertu pouvait exister en cet état comme habitus, mais non pas dans son exercice; cela est clair pour la pénitence qui est une douleur du péché commis, et pour la miséricorde qui est une douleur de la misère d'autrui; en effet aussi bien la douleur que la faute et la misère sont incompatibles avec la perfection de l'état primitif. Aussi des vertus comme celles-là existaient chez le premier homme à l'état d'habitus, mais non dans leur exercice; le premier homme en effet était disposé de telle manière que, si un péché avait eu lieu par le passé, il en aurait eu de la douleur; et pareillement s'il avait vu de la misère chez un autre, il l'aurait repoussée selon son pouvoir. Ainsi Aristote dit-il 0 que " la pudeur", dont l'objet est un acte indigne, " ne se produit chez le vertueux que sous condition: il est disposé de telle manière en effet qu'il aurait honte s'il commettait quelque chose d'indigne ".

4. Les actions de l'homme avaient-elles une valeur méritoire égale à celles de maintenant?

La valeur du mérite peut être estimée à partir de deux principes. D'abord à partir de sa racine, qui est la charité et la grâce; ce poids du mérite correspond à la récompense essentielle, qui consiste dans la jouissance de Dieu; en effet, celui qui agit avec une plus grande charité jouira plus parfaitement de Dieu. Ensuite on juge le mérite à partir de l'importance de l'acte, laquelle est double: absolue et proportionnée. En effet, la veuve qui mit deux piécettes dans le Trésor fit une oeuvre moindre en quantité absolue que ceux qui y déposaient de grandes offrandes; mais en quantité proportionnelle la veuve fit plus, selon la sentence du Seigneur, parce que cela dépassait davantage ses ressources. Cependant ces deux valeurs méritoires correspondent à la récompense accidentelle, qui nous réjouit du bien créé.

Ainsi donc, il faut dire que les oeuvres humaines auraient eu plus de valeur méritoire dans l'état d'innocence qu'après le péché, si l'on prend la valeur qui vient de la grâce; celle-ci eût été alors plus abondante, ne trouvant aucun obstacle dans la nature humaine. Même jugement si l'on considère l'importance absolue des oeuvres, car l'homme ayant une plus grande vertu aurait fait des oeuvres plus grandes. Mais si l'on considère l'importance proportionnelle, le caractère méritoire se trouve plus important après le péché en raison de la faiblesse humaine; en effet une oeuvre petite dépasse le pouvoir de celui qui l'accomplit avec difficulté plus qu'une oeuvre importante ne dépasse le pouvoir de celui qui agit sans difficulté.

CHAPITRE 96: LE POUVOIR DE DOMINATION QUI APPARTENAIT À L'HOMME DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE

1. L'homme dans l'état d'innocence aurait-il dominé sur les animaux? - 2. Aurait-il dominé sur toute créature? - 3. Dans l'état d'innocence tous les hommes auraient-ils été égaux? - 4. Les hommes, dans cet état, auraient-ils dominé sur les hommes?

1. L'homme dans l'état d'innocence aurait-il dominé sur les animaux?

Comme on l'a dit plus haut, la désobéissance envers l'homme de ce qui doit lui être soumis, est une suite et un châtiment de sa propre désobéissance envers Dieu. Et c'est pourquoi dans l'état d'innocence, avant la désobéissance dont on vient de parler, rien ne lui résistait, de ce qui par nature devait lui être soumis.

Or tous les animaux sont par nature soumis à l'homme. C'est là une chose qu'on peut établir à partir de trois données. La première est l'ordre même de la nature. De même que, dans la genèse des choses, on saisit un certain ordre selon lequel on passe de l'imparfait au parfait, car la matière est pour la forme et la forme plus imparfaite pour celle qui est plus parfaite, de même en est-il aussi de l'usage qui est fait des choses de la nature, car les êtres plus imparfaits sont mis à la disposition des plus parfaits; les plantes se servent de la terre pour leur nourriture, les animaux des plantes, et les hommes des plantes et des animaux. Ainsi est-ce

par nature que l'homme domine sur les animaux. Et c'est pourquoi Aristote dit que " la chasse faite aux animaux sauvages est juste et naturelle", car par elle l'homme revendique ce qui lui appartient par nature.
La deuxième donnée est l'ordre de la providence divine, laquelle gouverne toujours les inférieurs par les supérieurs. Aussi, comme l'homme est au-dessus des autres animaux, puisqu'il a été fait à l'image de Dieu, est-il très convenable que les autres animaux soient soumis à sa conduite.
La troisième donnée consiste dans les propriétés respectives de l'homme et des autres animaux.
Chez les autres animaux, en effet, on trouve au niveau de leur pouvoir naturel d'estimation une certaine participation de la prudence concernant quelques actes particuliers; tandis que chez l'homme on trouve une prudence universelle, qui fournit le plan de tout ce qu'il y a à faire. Or tout ce qui existe par participation est soumis à ce qui est par essence et de façon universelle. Et ainsi il est clair que la sujétion des autres animaux envers l'homme est naturelle.

2. L'homme en état d'innocence aurait-il dominé sur toute créature?

Tout existe dans l'homme d'une certaine façon, et c'est pourquoi au type de domination qu'il exerce sur ce qui est en lui correspond celui qu'il lui revient d'exercer sur les autres. Or dans l'homme, il y a quatre choses à considérer: la raison qu'il a en commun avec les anges, les puissances sensibles qu'il a en commun avec les animaux, les puissances naturelles qu'il a en commun avec les plantes, et le corps lui-même qu'il a en commun avec les choses inanimées. Dans l'homme la raison occupe la place de ce qui domine, et non de ce qui est soumis à domination. Aussi l'homme dans l'état primitif ne dominait-il pas sur les anges; et quand on dit qu'il commande à toute créature, il s'agit de celle qui n'était pas à l'image de Dieu. Quant aux puissances sensibles, comme l'irascible et le concupiscible, qui obéissent dans une certaine mesure à la raison, l'âme exerce sur elles une domination en leur donnant des ordres. Aussi dans l'état d'innocence dominait-elle par ses ordres sur les autres animaux. Quant aux puissances naturelles et au corps, l'homme n'exerce pas de domination sur eux en leur donnant des ordres, mais en les utilisant. Et de même la domination qu'il exerçait dans l'état d'innocence sur les plantes et les choses inanimées se faisait non par des ordres ou une transformation, mais en utilisant leurs services sans rencontrer d'empêchement.

3. Dans l'état d'innocence tous les hommes auraient-ils été égaux?

Il faut dire nécessairement qu'il y avait dans l'état primitif une certaine inégalité, tout au moins quant au sexe, car sans différence de sexe il n'y aurait pas eu génération; de même pour l'âge: même dans cet état certains hommes étaient engendrés par d'autres, et ceux qui s'unissaient charnellement n'étaient pas stériles.
Mais même en ce qui concerne l'âme il y aurait eu des différences aussi bien pour la justice que pour la science; en effet ce n'est pas par nécessité que l'homme agissait, mais par son libre arbitre; or en vertu de celui-ci l'homme a le pouvoir d'appliquer plus ou moins son esprit à faire, vouloir ou connaître quelque chose. Ainsi certains auraient fait plus de progrès que d'autres en justice et en science.
Du côté du corps aussi il pouvait y avoir inégalité. En effet, le corps humain n'était pas totalement affranchi des lois de la nature au point de ne pas recevoir plus ou moins d'avantages ou de secours des facteurs extérieurs, puisqu'aussi bien leur vie était sustentée par des aliments. Et ainsi rien n'empêche de dire que, selon les différentes dispositions de l'air ou les diverses dispositions des étoiles, les uns auraient été engendrés plus vigoureux de corps que les autres, plus grands, plus beaux, avec une meilleure complexion; de telle façon

toutefois que chez ceux qui eussent été moins avantagés il n'y aurait eu ni défaut ni péché tant pour l'âme que pour le corps.

4. Les hommes, dans l'état d'innocence, auraient-ils dominé sur les hommes?

Domination peut se comprendre de deux façons. D'abord comme l'opposé de la servitude, et alors on appelle maître (*dominus*) celui auquel on est soumis en qualité d'esclave. Domination peut aussi s'entendre dans un sens général par rapport à une sujétion quelconque. Et alors on peut attribuer la domination à celui qui a mission de gouverner et diriger des hommes libres. Au premier sens du mot domination, l'homme dans l'état d'innocence ne dominait pas sur l'homme, mais au second sens il aurait pu exercer une telle domination.

La raison en est que l'esclave diffère de l'homme libre en ce que " l'homme libre est à lui-même sa fin", dit Aristote, tandis que l'esclave est ordonné à un autre. On peut donc dire que quelqu'un domine sur un autre comme sur son esclave, quand il ramène le dominé à sa propre utilité à lui, le dominateur. Pour chacun, c'est son bien propre qui est désirable; par suite, il est affligeant pour chacun de céder exclusivement à un autre le bien qui aurait dû être le sien, et on ne peut supporter sans souffrir une telle domination. C'est pourquoi, dans l'état d'innocence, cette domination de l'homme sur l'homme n'aurait pas existé.

Mais on domine sur un autre comme sur un homme libre, quand on dirige celui-ci vers son bien propre, ou vers le bien commun. Et une telle domination de l'homme sur l'homme aurait existé dans l'état d'innocence pour deux motifs. Premièrement, parce que l'homme est par nature un animal social, si bien que dans l'état d'innocence les hommes auraient eu une vie sociale. Mais la vie sociale d'une multitude ne pourrait exister sans un dirigeant qui recherche le bien commun; car plusieurs recherchent nécessairement plusieurs buts, mais un seul n'en recherche qu'un. Ce qui fait dire à Aristote: "Chaque fois que plusieurs éléments sont ordonnés à une seule fin, on en trouve toujours un qui prend la tête et qui dirige. " Le deuxième motif c'est que si un homme avait été supérieur à un autre en connaissance et en justice, il aurait été choquant qu'il n'emploie pas cette supériorité au service des autres. En ce sens il est écrit (1 P 4, 1 0): "Chacun de vous selon la grâce reçue, mettez-la au service des autres... " Ce qui fait dire à S. Augustin: "Les justes commandent non parce qu'ils ambitionnent de dominer, mais parce qu'ils veulent servir par leur sagesse; voilà ce que prescrit l'ordre de la nature et c'est ainsi que Dieu a créé l'homme ".

I1 faut étudier maintenant ce qui concerne l'état du premier homme dans son corps. Nous examinerons d'abord la conservation de l'individu (Q. 97), et ensuite celle de l'espèce (Q. 98).

CHAPITRE 97: CE QUI CONCERNE L'ÉTAT DU PREMIER HOMME QUANT À LA CONSERVATION DE L'INDIVIDU

1. L'homme, dans l'état d'innocence, était-il immortel?

Quelque chose peut être qualifié d'incorruptible à trois titres. Premièrement, du côté de la matière, s'il n'a pas de matière, comme l'ange, ou s'il a une matière en puissance à une seule forme, comme les corps célestes; on dit alors qu'il est incorruptible par nature. Deuxièmement, du côté de la forme, du fait qu'à une chose corruptible par nature est attachée une certaine disposition qui l'empêche absolument de se corrompre. On dit alors que c'est incorruptible en vertu de la gloire, car, dit S. Augustin " Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante que sa béatitude fait rejaillir sur le corps plénitude de santé et vigueur d'incorruption ". Troisièmement, du côté de la cause efficiente. C'est de cette façon que l'homme dans l'état d'innocence aurait été incorruptible et immortel, car, dit S. Augustin: "Dieu en créant l'homme lui a donné la vigueur de l'immortalité pour aussi longtemps qu'il ne pécherait pas, si bien qu'il serait lui-même l'auteur ou de sa vie ou de sa mort. " En effet, son corps n'était pas à l'abri de la dissolution par une vertu d'immortalité existant en lui; c'est l'âme qui possédait une

force surnaturelle donnée par Dieu, grâce à laquelle elle pouvait préserver le corps de toute corruption, aussi longtemps qu'elle serait demeurée soumise à Dieu. Cette disposition est logique. Puisque l'âme raisonnable n'est pas entièrement absorbée par sa relation à la matière corporelle, comme on l'a dit précédemment, il convenait qu'au commencement lui fût donnée une vertu par laquelle elle pourrait conserver le corps d'une façon q ' ui dépassât la nature de la matière corporelle.

2. L'homme, dans l'état d'innocence, était-il impassible?

Le mot " passion " peut s'employer en deux sens. D'abord au sens propre, où l'on dit qu'une chose pâtit parce qu'elle est écartée de sa disposition naturelle. En effet, la passion est l'effet de l'action; or, dans les réalités de la nature, les contraires agissent et pâtissent réciproquement, et l'un écarte l'autre de sa disposition naturelle. Ensuite le mot " passion " est employé dans un sens général pour désigner n'importe quelle mutation, même si elle concerne quelque chose qui perfectionne la nature, par exemple lorsqu'on dit que connaître intellectuellement ou éprouver une sensation sont " un certain pâtir ". Donc, en ce second sens, l'homme dans l'état d'innocence était passible et " pâtissait " à la fois dans son âme et dans son corps. Mais, au premier sens de ce mot, il était impassible dans son âme et dans son corps, de même qu'il était immortel; il avait en effet le pouvoir d'empêcher la passion aussi bien que la mort, s'il était resté sans péché.

3. Dans l'état d'innocence, l'homme avait-il besoin de se nourrir?

Dans l'état d'innocence l'homme avait une vie animale, où les aliments répondaient à un besoin; après la résurrection il aura une vie spirituelle, où il n'y aura plus besoin d'aliments. Pour le faire comprendre, considérons que l'âme rationnelle est à la fois âme et esprit. On l'appelle " âme " selon ce qu'elle a de commun avec les autres âmes, à savoir de donner vie à un corps; ce qui fait dire dans la Genèse (2, 7): "L'homme devint une âme vivante", c'est-à-dire donnant vie à un corps. Mais on l'appelle " esprit " selon ce qu'elle a en propre, à l'exclusion des autres âmes: de posséder une puissance intellective immatérielle. Dans l'état primitif, donc, l'âme rationnelle communiquait au corps ce qui lui revient en tant qu'elle est une âme; et c'est pourquoi ce corps était qualifié d'" animal", en tant qu'il tirait vie d'une âme (*anima*). Or le premier principe vital dans notre monde inférieur, c'est, dit Aristote, l'âme végétative, dont les activités sont la nutrition, la génération et la croissance. Et c'est pourquoi ces activités convenaient à l'homme dans l'état primitif. Mais dans l'état final, après la résurrection, l'âme communiquera d'une certaine façon au corps ce qui lui est propre en sa qualité d'esprit: l'immortalité pour tous les hommes; l'impassibilité, la gloire et la vigueur pour les bons dont les corps seront appelés spirituels. Aussi, après la résurrection, les hommes n'auront pas besoin d'aliments, tandis qu'ils en avaient besoin dans l'état d'innocence.

4. L'homme aurait-il obtenu l'immortalité par l'arbre de vie?

L'arbre de vie causait en quelque façon l'immortalité, mais non absolument. Pour le comprendre il faut considérer que l'homme, dans l'état primitif, avait pour la conservation de sa vie deux remèdes contre deux espèces de déficiences. La première de ces déficiences est la perdition de l'humidité sous l'action de la chaleur naturelle qui est un instrument de l'âme. Contre cela l'homme était secouru par la manducation des autres arbres du Paradis, à la façon dont maintenant aussi nous trouvons soutien dans les aliments que nous prenons. La deuxième déficience, dit Aristote, tient au fait que ce qui est engendré à partir d'une matière étrangère diminue lorsqu'il est adjoint à l'élément humide préexistant; la vertu active de la nature spécifique devient de l'eau; ainsi l'eau ajoutée au vin est d'abord convertie en la saveur du vin, mais, si l'on en ajoute de plus en plus, elle diminue la force du vin et, à la fin, le vin est devenu de l'eau. Ainsi donc, nous constatons qu'au début la vertu active de la nature

spécifique est tellement forte qu’elle peut assimiler non seulement la quantité d'aliments nécessaire pour compenser la déperdition, mais aussi celle qui est requise pour la croissance. Dans la suite, ce qui est assimilé ne suffit plus pour continuer la croissance mais seulement pour compenser la déperdition. Enfin, dans l'état de vieillesse, cela ne suffit même plus à ce dernier besoin, d'où la décrépitude et finalement la dissolution du corps. Contre cette deuxième déficience, l'homme trouvait un remède dans l'arbre de vie, car celui-ci avait une vertu pour fortifier l'espèce contre la faiblesse qui résultait d'apports étrangers. Aussi S. Augustin écrit-il: "Les aliments étaient à portée de l'homme pour qu'il n'eût pas faim, la boisson pour qu'il n'eût pas soif, et l'arbre de vie pour le garantir contre les atteintes de la vieillesse "; et il dit encore: "L'arbre de vie empêchait la corruption des hommes à la façon d'un remède.”

Cependant il n'était pas purement et simplement cause de l'immortalité. En effet, ce n'est pas lui qui causait la vertu que possédait l'âme pour conserver son corps, et il ne pouvait pas davantage donner au corps une disposition d'immortalité telle qu'il ne pût être désagrégé. On peut le montrer du fait que la vertu de n'importe quel corps est finie. Aussi celle de l'arbre de vie ne pouvait-elle s'étendre jusqu'à donner au corps une vigueur suffisante pour durer durant un temps infini, mais seulement pour un temps déterminé. Il est clair en effet que plus une vertu est grande, plus l'effet qu’elle imprime est durable. Aussi, puisque la vertu de l'arbre de vie était limitée, une fois que l'on aurait mangé de cet arbre, on se serait trouvé préservé de la corruption pour un temps déterminé; après quoi, ou bien l'homme eût été transféré à une vie spirituelle, ou bien il aurait eu besoin de manger de nouveau à l'arbre de vie.

CE QUI CONCERNE LA CONSERVATION DE L'ESPÈCE

Il faut considérer maintenant ce qui, dans l'état du premier homme, concerne la conservation de l'espèce. Nous étudierons d'abord l'acte même de génération (Q. 98), puis la condition dans laquelle seraient nés les enfants (Q. 99).

CHAPITRE 98: LA GÉNÉRATION

1. Y aurait-il eu génération dans l'état d'innocence? - 2. La génération se serait-elle faite par union chamelle?

1. Y aurait-il eu génération dans l'état d'innocence?

Dans l'état d'innocence il y aurait eu génération pour la multiplication du genre humain; autrement le péché eût été très nécessaire, puisqu'il en a résulté un si grand bien. Il faut donc considérer que l'homme, selon sa nature, a été établi comme un chaînon intermédiaire entre créatures corruptibles et incorruptibles, car son âme est par nature incorruptible et son corps est par nature corruptible.

Or, il faut remarquer que l'intention de la nature ne se porte pas de la même façon sur les créatures corruptibles et sur celles qui sont incorruptibles. Ce que la nature en effet vise essentiellement, c'est ce qui existe toujours et sans fin. Mais ce qui n'existe que pour un temps ne semble pas être visé à titre principal par la nature, mais comme un être ordonné à un autre; sans quoi, par la corruption de cet être, l'intention de la nature serait brisée. Donc, puisque dans les êtres corruptibles il n'y a de perpétuel et de permanent que les espèces, c'est le bien de l'espèce qui est principalement visé par la nature, et c'est à la conservation de l'espèce qu'est ordonnée la génération naturelle. Quant aux substances incorruptibles, elles demeurent non seulement selon l'espèce, mais aussi dans les individus, et c'est pourquoi les individus eux-mêmes font également partie de la visée principale de la nature.

Ainsi donc la génération convient à l'homme, si nous considérons son corps, qui est corruptible par nature. Si nous considérons son âme, qui est incorruptible, il convient que la multitude des individus soit visée pour elle-même par la nature, ou plutôt par l'Auteur de la nature, qui seul est le créateur des âmes humaines. Et c'est pourquoi, pour la multiplication du genre humain, il a établi la génération dans le genre humain, même dans l'état d'innocence.

2. La génération se serait-elle faite, dans l'état d'innocence, par union charnelle?

Certains, parmi les anciens Pères, considérant la laideur de la convoitise qui accompagne l'union charnelle dans notre état présent, ont soutenu que dans l'état d'innocence la génération ne se serait pas faite par union des sexes. Ainsi S. Grégoire de Nysse dit que dans le Paradis le genre humain se serait multiplié d'une autre façon, comme se sont multipliés les anges, sans commerce charnel, par l'opération de la puissance divine. Et il dit que Dieu avait créé l'homme et la femme avant le péché, en pensant au mode de génération qui allait exister après le péché, péché que Dieu connaissait à l'avance.

Mais cette opinion n'est pas raisonnable. En effet, les choses qui sont naturelles à l'homme ne lui sont ni retirées ni accordées par le péché. Or il est clair que si nous considérons dans l'homme la vie animale qu'il avait même avant le péché, comme nous venons de le dire, il lui est naturel d'engendrer par union charnelle, tout comme aux autres animaux parfaits. C'est ce que manifestent les membres naturels destinés à cet usage. Et c'est pourquoi il ne faut pas dire qu'avant le péché ces membres naturels n'auraient pas eu leur usage comme les autres membres.

Il y a donc deux choses à considérer dans l'union charnelle par rapport à l'état actuel. Premièrement, ce qui relève de la nature: la conjonction du mâle et de la femelle pour engendrer. Car en toute génération, il faut une vertu active et une vertu passive. Par suite, étant donné qu'en tous les êtres chez lesquels il y a distinction des sexes la vertu active se trouve dans le mâle et la vertu passive dans la femelle, l'ordre de la nature exige que pour engendrer il y ait union charnelle du mâle et de la femelle. On peut considérer un autre point, qui est une certaine difformité de la convoitise immodérée. Celle-ci n'aurait pas existé dans l'état d'innocence, quand les facultés inférieures étaient totalement soumises à la raison. Aussi S. Augustin dit: "Gardons-nous de penser que la génération n'aurait pu avoir lieu sans la maladie de la sensualité. Ces membres-là auraient obéi comme les autres, au gré de la volonté, sans l'aiguillon d'une passion séductrice, dans la tranquillité de l'âme et du corps."

LA CONDITION DANS LAQUELLE SERAIENT NÉS LES ENFANTS

Il faut étudier maintenant la condition des enfants engendrés dans l'état d'innocence: 1. Quant au corps (Q. 99). - 2. Quant à la justice (Q. 100). - 3. Quant à la science (Q. 101).

CHAPITRE 99: LEUR CONDITION CORPORELLE

1. Dans l'état d'innocence les enfants auraient-ils eu dès la naissance une force physique achevée? - 2. Seraient-ils tous nés de sexe masculin?

1. Dans l'état d'innocence les enfants auraient-ils eu dès la naissance une force physique achevée?

Ce qui est au-dessus de la nature, nous ne le connaissons que par la foi; ce que nous croyons, nous le devons à l'autorité. Aussi en tout ce que nous faisons devons-nous suivre la nature des choses, sauf pour celles qui nous sont transmises par l'autorité divine et qui sont au-dessus de la nature. Or, manifestement il est naturel parce que en harmonie avec les principes de la nature humaine, que les enfants n'aient pas dès leur naissance la force suffisante pour mouvoir leurs membres. En effet, l'homme a par nature un cerveau plus volumineux, proportionnellement au reste du corps, que les autres animaux. Aussi est-il naturel qu'en raison de l'extrême humidité du cerveau chez les enfants, les nerfs qui sont les instruments du mouvement ne soient pas aptes à mouvoir les membres. D'autre part, il ne fait de doute pour aucun catholique qu'il pourrait se faire, par la vertu divine, que les enfants aient dès leur naissance la force complète nécessaire au mouvement des membres.

Or, il est certain, par l'autorité de l'Écriture (Ecclésiaste 7, 29) que " Dieu fit l'homme droit", et cette rectitude consiste, dit S. Augustin dans la parfaite soumission du corps à l'âme. De même donc que, dans l'état primitif, il ne pouvait rien y avoir dans les membres de l'homme

qui résistât à une volonté bien ordonnée, de même les membres de l'homme ne pouvaient se dérober à la volonté humaine. Or une volonté humaine bien ordonnée est celle qui tend aux actes qui lui conviennent. Mais les mêmes actes ne conviennent pas à l'homme à n'importe quel âge. Il faut donc dire que les enfants n'auraient pas eu dès leur naissance une force suffisante pour mouvoir leurs membres à n'importe quels actes, mais à ceux qui convenaient à l'enfance, comme de téter et autres actes de ce genre.

2. Tous les enfants seraient-ils nés du sexe masculin?

Rien n'eût manqué dans l'état d'innocence de ce qui appartient à la nature humaine, complète. Or, de même que la diversité des degrés d'être appartient à la perfection de l'univers, de même la diversité des sexes concourt à la perfection de la nature humaine. Et c'est pourquoi dans l'état d'innocence l'un et l'autre sexe eussent été produits par la génération.

CHAPITRE 100: LA CONDITION NATIVE DES ENFANTS QUANT À LA JUSTICE

1. Les hommes seraient-ils nés avec la justice? - 2. Seraient-ils nés confirmés en justice?

1. Les hommes seraient-ils nés avec la justice?

Par nature, l'homme engendre un être qui lui est spécifiquement semblable. Aussi tous les accidents consécutifs à la nature de l'espèce se retrouvent-ils semblables chez les fils comme chez les parents, à moins d'une erreur dans l'opération de la nature, erreur qui ne se serait pas produite dans l'état d'innocence. Mais il n'est pas nécessaire que cette ressemblance se réalise dans les accidents individuels.

Or, la justice originelle dans laquelle fut créé le premier homme était un accident de la nature spécifique; non pas qu'elle fût causée par les principes spécifiques, mais parce qu'elle était un don accordé par Dieu à toute la nature. C'est clair, du fait que les opposés sont dans le même genre; or le péché originel, qui s'oppose à cette justice, est appelé un péché de nature; aussi est-il transmis par les parents à leurs descendants. Et c'est pourquoi les enfants leur eussent été assimilés également quant à la justice originelle.

2. Les hommes seraient-ils nés confirmés en justice?

Il ne paraît pas possible que dans l'état d'innocence les enfants fussent nés confirmés en justice. Il est manifeste en effet que les enfants à leur naissance n'ont pas plus de perfection que n'en ont leurs parents lorsqu'ils sont en état d'engendrer. Or les parents, aussi longtemps qu'ils auraient engendré, n'auraient pas été confirmés en justice. Si une créature rationnelle est confirmée en justice, cela vient de ce qu’elle devient bienheureuse par la claire vision de Dieu; car lorsqu'on voit Dieu on ne peut pas ne pas se fixer en lui, étant donné qu'il est l'essence même de la bonté dont nul ne peut se détourner, puisque rien n'est désiré et aimé si ce n'est sous la raison de bien. (je dis cela selon la loi commune, car il peut en arriver autrement par privilège spécial, comme nous le croyons de la Vierge, Mère de Dieu.) Mais sitôt qu'Adam serait parvenu à cette béatitude qui lui ferait voir Dieu face à face, il serait devenu spirituel tant dans son corps que dans son âme, et sa vie animale aurait cessé, qui est la seule où il eût fait oeuvre de génération. Par conséquent il est manifeste que les petits enfants ne seraient pas nés confirmés en grâce.

CHAPITRE 101: LA CONDITION NATIVE DES ENFANTS QUANT À LA SCIENCE

1. Les enfants seraient-ils nés avec une science parfaite? - 2. Auraient-ils eu dès leur naissance l'usage parfait de la raison?

1. Les enfants seraient-ils nés avec une science parfaite?

Comme on l'a dit plus haut, pour ce qui est au-dessus de la nature, on fait confiance à l'autorité seule; aussi, là où l'autorité est muette, devons-nous suivre la condition de la nature. Or, il est naturel à l'homme d'acquérir la science par les sens, comme on l'a dit précédemment; et si l'âme est soumise à un corps, c'est parce qu'elle a besoin de lui pour son opération propre; ce qui ne serait pas, si, dès le commencement, elle avait une science non acquise par les facultés sensibles. Aussi faut-il dire que, dans l'état d'innocence, les enfants ne seraient pas nés avec une science parfaite; ils l'auraient acquise sans difficulté au cours du temps par découverte personnelle ou par enseignement.

2. Les enfants auraient-ils eu dès leur naissance l'usage parfait de la raison?

Il est clair, d'après ce qui a été dit précédemment, que l'usage de la raison dépend d'une certaine façon de l'usage des facultés sensibles; c'est pourquoi lorsque les sens sont liés et les puissances sensitives internes empêchées, l'homme n'a pas le parfait usage de sa raison, comme cela se voit chez ceux qui dorment ou qui délirent. Or, les puissances sensibles sont les vertus d'organes corporels; aussi lorsque leurs organes sont entravés, il est nécessaire que leurs actes soient empêchés, et par suite l'usage de la raison. Chez les enfants ces puissances trouvent une entrave dans l'excessive humidité du cerveau. Et c'est pourquoi chez eux il n'y a pas de parfait usage de la raison, pas plus que des autres membres. Aussi les enfants dans l'état d'innocence n'auraient pas eu le parfait usage de la raison tel qu'ils devaient l'avoir à l'âge adulte. Ils auraient eu pourtant un usage de la raison plus parfait que maintenant pour les choses qui relevaient de cet état, comme on l'a dit plus haut pour l'usage des membres.

CHAPITRE 102: LE LIEU DE L'HOMME, QUI EST LE PARADIS

1. Le paradis est-il un lieu corporel? - 2. Est-il un lieu qui convient à l'habitation de l'homme? - 3. Pourquoi l'homme fut-il placé dans le paradis? - 4. Devait-il être créé dans le paradis?

1. Le paradis est-il un lieu corporel?

Comme dit S. Augustin: "Rien n'empêche d'adopter les interprétations spirituelles du paradis qui peuvent être utiles, pourvu toutefois que l'on croie à la vérité absolument fidèle de cette histoire, telle qu'elle se manifeste dans le récit des événements. " En effet, ce que l'Écriture dit du paradis se présente à la façon d'un récit historique; or, dans tout ce que l'Écriture rapporte de cette façon, il faut prendre comme fondement l'authenticité de l'histoire, et c'est là-dessus qu'il faut bâtir les interprétations spirituelles. Le paradis est donc, selon Isidore: "Un lieu situé à l'Orient, dont le nom se traduit par jardin."
C'est à bon droit qu'on le dit situé en Orient. Il faut croire en effet qu'il est placé dans le lieu le plus noble de toute la terre; or, étant donné que l'Orient est la droite du ciel, comme on le voit dans Aristote, et que la droite est plus noble que la gauche, il était convenable que le paradis terrestre fût institué par Dieu à l'Orient.

2. Le paradis est-il un lieu qui convient à l'habitation de l'homme?

Comme il a été dit plus haut, si l'homme était incorruptible et immortel, ce n'est pas parce que son corps possédait une disposition à l'incorruptibilité, mais parce que son âme possédait une force pour préserver le corps de la corruption. Or, un corps humain peut se corrompre soit par le dedans, soit par le dehors. Il se corrompt par le dedans du fait que l'élément humide se trouve consumé, et du fait qu'il vieillit, comme on l'a dit ci-dessus; à cette corruption le premier homme pouvait obvier par la nourriture. Parmi les facteurs extérieurs qui entraînent la corruption se trouve surtout l'atmosphère non tempérée; aussi le meilleur remède à ce genre de corruption est le caractère tempéré de l'atmosphère. Or, dans le paradis, on trouve l'un et l'autre, car, dit S. Jean Damascène, c'est un lieu " resplendissant d'une atmosphère tempérée,

extrêmement subtile et pure, orné de plantes toujours en fleurs ". Ainsi., il est manifeste que le paradis est un lieu convenable à l'habitation des hommes dans leur premier état d'immortalité.

3. Pour quelle fin l'homme fut-il placé dans le paradis?

Selon S. Augustin, cette parole de la Genèse peut être comprise de deux façons. D'abord en ce sens que Dieu aurait placé l'homme dans le paradis pour que lui, Dieu, travaillât et gardât l'homme; il travaillerait en le justifiant, (on sait que si ce travail cessait, l'homme serait aussitôt dans les ténèbres, de la même façon que l'air lorsque cesse l'influx lumineux); et il garderait l'homme de toute corruption et de tout mal. Un autre sens est celui-ci: "Afin que l'homme travaillât et gardât le paradis. " Mais ce travail n'aurait pas été pénible comme après le péché; il aurait été joyeux à cause de l'expérience que l'homme aurait faite de sa force naturelle. En outre, la garde dont il était chargé n'était pas tournée contre un envahisseur, elle était destinée à ce que l'homme se gardât à lui-même le paradis, en évitant de le perdre par le péché. Et tout cela tournait au bien de l'homme; et ainsi c'est bien le paradis qui est ordonné au bien de l'homme et non pas l'inverse.

4. L'homme devait-il être créé dans le paradis?

Le paradis était le lieu convenable à l'habitation de l'homme en raison de l'incorruption de l'état primitif. Or cette incorruption n'appartenait pas à l'homme selon sa nature, mais en vertu d'un don surnaturel de Dieu. Donc, pour que cela fût imputé à la grâce de Dieu et non à la nature humaine, Dieu créa l'homme en dehors du paradis et le plaça ensuite dans le paradis pour qu'il y habitât pendant tout le temps de sa vie animale, pour être transféré après cela au ciel, lorsqu'il aurait obtenu la vie spirituelles.

LE GOUVERNEMENT DIVIN

CHAPITRE 103: LE GOUVERNEMENT DU MONDE EN GÉNÉRAL

1. Le monde est-il gouverné par quelqu'un? - 2. Quel est le but de ce gouvernement? - 3. Le monde est-il gouverné par un être unique? - 4. Les effets de ce gouvernement. 5. Toutes choses sont-elles soumises au gouvernement divin? - 6. Toutes choses sont-elles gouvernées immédiatement par Dieu? - 7. Peut-il se produire quelque chose en dehors de l'ordre du gouvernement divin? - 8. Quelque chose peut-il s'opposer à la providence divine?

1. Le monde est-il gouverné par quelqu'un?

Certains philosophes anciens ont refusé d'admettre que le monde soit gouverné, disant que toutes choses sont menées par le hasard. Mais cette position apparaît insoutenable pour deux motifs. D'abord en raison de ce qui se manifeste dans les choses elles-mêmes. Nous voyons en effet les êtres naturels réaliser ce qui est le meilleur, soit toujours, soit dans la plupart des cas; cela n'arriverait pas s'il n'y avait pas une providence pour mener ces êtres à bonne fin, ce qui est gouverner. C'est pourquoi l'ordre constant qui est dans les choses démontre lui-même manifestement que le monde est gouverné. Ainsi, selon la remarque de Cicéron citant Aristote, lorsqu'on entre dans une maison bien rangée, on perçoit dans cet ordre même l'idée directrice du maître de maison.
En second lieu, la même conclusion se tire de la considération de la bonté divine par laquelle toutes choses ont été produites dans l'être, comme on l'a vu précédernment. Car, puisqu'un être excellent ne peut produire que des choses excellentes, il ne convient pas à la souveraine bonté de Dieu de ne pas conduire à leur perfection les réalités créées par lui. Or la perfection dernière d'un être se trouve dans l'obtention de sa fin. Il appartient donc à la bonté divine, après avoir donné aux choses l'existence, de les acheminer à leur fin. Ce qui est gouverner.

2. Quel est le but de ce gouvernement du monde?

Puisque la fin répond au principe, il ne peut se faire, une fois connu le principe des choses, que leur fin soit ignorée. Donc, puisque le principe des choses, qui est Dieu, est extérieur à tout l'ensemble de l'univers, ainsi qu'on l'a dit, il en résulte nécessairement que la fin des choses est aussi un bien extrinsèque.
C'est logique. Il est manifeste en effet que le bien a valeur de fin. D'où il suit que la fin particulière d'une chose est un bien particulier, tandis que la fin générale de tous les êtres est un bien universel. Or le bien universel, c'est ce qui est bon par soi et par son essence; c'est ce qui, en d'autres termes, réalise l'essence même de la bonté. Le bien particulier au contraire n'est bon que par participation. Or, il est évident que, dans tout l'ensemble des créatures, aucun être n'est bon que par participation. Dès lors le bien qui est la fin de tout l'univers doit nécessairement être extérieur à tout l'univers.

3. Le monde est-il gouverné par un être unique?

Il est nécessaire de dire que le monde est gouverné par un être unique. Car, puisque la fin de ce gouvernement est ce qui est essentiellement bon, ce qui est le bien le meilleur, il s'ensuit nécessairement que le gouvernement du monde soit le meilleur. Or le meilleur gouvernement est celui d'un seul. La raison en est que le gouvernement n'est rien d'autre que la conduite des gouvernés vers une fin qui est un bien. Et l'unité appartient à l'idée de bonté: c'est ce que Boèce prouve par ce fait que toutes choses, en désirant le bien, désirent l'unité sans laquelle elles ne peuvent exister. Car aucune réalité ne possède l'être sinon autant qu’elle est une; et c'est pourquoi nous voyons les choses s'opposer de tout leur pouvoir à leur division; et leur dissolution provient toujours d'un défaut qui est en elles. De là vient que le but recherché par celui qui gouverne une multitude, c'est l'unité et la paix.
Or la cause propre de l'unité, c'est l'un par soi. Il est manifeste en effet que plusieurs individus ne peuvent réaliser l'unité et l'accord sur divers objets que s'ils sont déjà unis eux-mêmes de quelque manière. Mais ce qui est un par soi peut être cause d'unité d'une manière beaucoup plus étroite et aisée que ne le peuvent plusieurs individus unis ensemble. La multitude est donc mieux gouvernée par un seul que par plusieurs.
Il reste donc que le gouvernement du monde, qui est le meilleur, est l'oeuvre d'un seul. Et c'est ce que remarque Aristote quand il écrit: "Les êtres ne veulent pas être mal gouvernés; la pluralité des chefs fait obstacle au bien; ce qu'il faut donc, c'est un chef unique.”

4. Les effets de ce gouvernement

L'effet d'une action peut être apprécié à partir de la fin de cette action; car c'est par l'opération que l'on parvient à la fin. La fin du gouvernement divin est le bien essentiel auquel toutes choses s'efforcent de participer et de s'assimiler. L'effet du gouvernement du monde peut donc se prendre à un triple point de vue.
1. Du point de vue de la fin elle-même; sous ce rapport, il n'y a qu'un seul effet de gouvernement; c'est l'assimilation au souverain bien.
2. On peut apprécier les effets du gouvernement au point de vue de la manière dont cette assimilation se réalise. En ce sens, il y a deux effets du gouvernement, car la créature est assimilée à Dieu de deux manières: d'une part elle est bonne à la manière dont Dieu est bon, en ce sens qu'elle-même est bonne; d'autre part elle meut une autre créature vers la bonté, à la manière dont Dieu est cause de bonté dans les êtres. D'où résultent deux effets du gouvernement: la conservation des choses dans le bien, leur motion vers le bien.
3. On peut considérer les effets du gouvernement divin d'un point de vue particulier; sous ce rapport, ils sont innombrables.

5. Toutes choses sont-elles soumises au gouvernement divin?

C'est en vertu du même principe qu'il appartient à Dieu de gouverner le monde et de le causer; car c'est au même être qu'il appartient de produire une chose et de lui donner sa perfection, ce qui est le rôle du gouvernement. Or, comme nous l'avons montré, Dieu n'est pas la cause particulière d'un certain genre de réalités, mais la cause universelle de tout l'être. C'est pourquoi, de même que rien ne peut exister qui ne soit créé par Dieu, de même rien ne peut exister qui ne soit soumis à son gouvernement.

C'est encore évident à partir de la notion de fin. Le pouvoir d'un gouvernant s'étend aussi loin que peut s'étendre la cause finale de son gouvernement. Or la cause finale du gouvernement divin est sa propre bonté, on l'a montré tout à l'heure. Aussi, puisque rien ne peut exister qui ne soit ordonné à la bonté divine comme à sa fin, on l'a vu précédemment, il est impossible qu'aucun être soit soustrait au gouvernement divin. Ce fut donc une sottise de prétendre avec certains que les êtres corruptibles d'ici-bas, ou encore les faits singuliers ou encore les affaires humaines Il ne sont pas gouvernés par Dieu. C'est comme leur porte-parole qu'Ézéchiel (9, 9) disait: "Le Seigneur a quitté le pays.”

6. Toutes choses sont-elles gouvernées immédiatement par Dieu?

Il faut considérer deux choses dans le gouvernement: le plan de ce gouvernement, qui n'est autre que la providence; et l'exécution de ce plan. En ce qui concerne le plan du gouvernement divin, Dieu gouverne immédiatement toutes choses; quant à l'exécution, Dieu gouverne certaines réalités par des intermédiaires.

La raison en est que Dieu étant l'essence même de la bonté, tout ce qu'on lui attribue doit réaliser la perfection qui lui est propre. Or la perfection, en tout genre d'idée ou de connaissance pratique, comme le plan d'un gouvernement, consiste à connaître les réalités particulières où se déploie l'activité; ainsi un bon médecin ne se contente pas d'étudier les principes généraux de son art, il s'applique encore à considérer les moindres particularités du cas qu'il traite, et ainsi pour le reste. Il faut donc dire que Dieu tient compte dans son gouvernement des plus petits détails.

Mais puisque le gouvernement doit conduire à la perfection les choses gouvernées, il s'ensuit que le gouvernement sera d'autant meilleur qu'une plus grande perfection leur est communiquée par celui qui gouverne. Or il est plus parfait d'être bon soi-même, et en même temps cause de bonté pour les autres, que d'être simplement bon en soi. C'est pourquoi Dieu gouverne les êtres de telle manière que certains d'entre eux puissent être, en gouvernant, cause de bonté pour les autres. Ainsi le véritable maître ne fait pas seulement de ses disciples des savants, mais encore des enseignants.

7. Peut-il se produire quelque chose en dehors de l'ordre du gouvernement divin?

Un effet peut se produire en dehors de l'ordre d'une cause particulière, mais non en dehors de l'ordre de la cause universelle. La raison en est que ce qui fait obstacle à l'ordre d'une cause particulière vient d'une autre cause qui s'oppose à celle-ci; mais cette cause elle-même se ramène forcément à la première cause universelle; c'est ainsi qu'une indigestion se produit à l'encontre des lois de la nutrition, et qu'elle est causée par un obstacle, comme une nourriture trop lourde, qu'il faut ramener à une autre cause, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on parvienne à la première cause universelle. Et puisque Dieu est la première cause universelle, non seulement d'un genre donné, mais de tout l'être, il est impossible que quelque chose se produise en dehors de l'ordre du gouvernement divin; mais du fait même que quelque chose semble d'un certain côté échapper au plan de la providence divine considérée au point de vue d'une cause particulière, il est nécessaire que cela retombe dans ce même ordre selon une autre cause.

8. Quelque chose peut-il s'opposer à la providence divine?

L'ordre de la providence divine peut être considéré à un double point de vue: en général, c'est-à-dire en tant qu'il a pour origine la cause qui gouverne tout; en particulier, c'est-à-dire en tant qu'il se réfère à une cause déterminée, exécutrice du gouvernement divin. Au premier point de vue, rien ne s'oppose à l'ordre du gouvernement divin, et cela pour deux raisons évidentes. D'abord parce que l'ordre du gouvernement divin, envisagé dans sa totalité, tend au bien, et que toute chose, dans son action et sa tendance, ne vise que le bien; car, selon Denys " nul, dans son opération, ne se propose pour fin le mal ". Ensuite, parce que toute inclination, soit naturelle, soit volontaire, ne peut être imprimée que par le premier moteur; de même que la tendance de la flèche vers un point déterminé de la cible n'est pas autre chose que l'impulsion donnée par le tireur. Tous les êtres qui agissent, soit naturellement, soit volontairement, parviennent donc pour ainsi dire spontanément au but pour lequel ils ont été divinement ordonnés. Et c'est pourquoi l'on dit de Dieu qu'il dispose toutes choses avec douceur.

CHAPITRE 104: LES EFFETS SPÉCIAUX DU GOUVERNEMENT DIVIN

1. Les créatures ont-elles besoin d'être conservées dans l'être par Dieu? - 2. Le sont-elles d'une manière immédiate? - 3. Dieu peut-il réduire quelque chose à néant? - 4. Y a-t-il des réalités qui soient réduites à néant?

1. Les créatures ont-elles besoin d'être conservées dans l'être par Dieu?

Il est nécessaire de dire, et selon la foi, et selon la raison, que les créatures sont conservées dans l'être par Dieu. Pour le prouver, il faut remarquer qu'un être est conservé par un autre d'une double manière. D'abord indirectement et par accident, en ce sens que- celui-là est dit conserver une chose, qui en écarte tout élément destructeur; ainsi celui qui empêche l'enfant de tomber dans le feu est appelé un sauveteur. Sous ce rapport, Dieu conserve certaines choses, mais non pas toutes, car il y a des réalités incorruptibles qui n'ont pas besoin qu'on les conserve en écartant ce qui pourrait les détruire. - Dans un autre sens, quelqu'un est dit conserver une chose directement et par soi, quand celle-ci dépend de celui qui la conserve de telle manière que, sans lui, elle ne pourrait pas exister. A ce point de vue, toutes les créatures ont besoin de la conservation divine. En effet, l'existence des créatures dépend à tel point de Dieu qu'elles ne pourraient subsister un instant et seraient réduites au néant si, par l'opération de la puissance divine, elles n'étaient conservées dans l'être, comme dit S. Grégoire.

Et il est aisé de s'en rendre compte. Tout effet dépend de sa cause dans la mesure même où celle-ci est sa cause. Mais il y a des agents qui sont seulement cause du devenir de l'effet, et non directement de son existence. C'est ce qui arrive aussi bien à propos des produits de l'art qu'à propos des réalités naturelles. Le constructeur est cause du devenir de la maison, il ne l'est pas directement de son être. L'être de la maison est consécutif à sa forme; la forme, elle, n'est autre que la composition et l'ordre des matériaux, et elle est consécutive à la vertu naturelle de ceux-ci. De même que le cuisinier cuit les aliments en utilisant la vertu naturelle active du feu, de même le constructeur bâtit la maison en utilisant du ciment, des pierres et des poutres capables de recevoir et de conserver un agencement et un ordre donnés. En sorte que l'être de la maison dépend des matériaux employés, tandis que le devenir est l'oeuvre du constructeur.

La même remarque s'applique d'ailleurs aux réalités naturelles. Si un agent naturel n'est pas cause de la forme en tant que telle, il ne sera pas davantage cause par soi de l'être consécutif à cette forme; il sera seulement cause du devenir de l'effet.

Or, il est manifeste que, si deux réalités sont de même espèce, l'une ne peut pas être par soi cause de la forme de l'autre, en tant qu'elle est telle forme; ce serait dire que la réalité-cause peut produire sa propre forme, puisque les deux formes ont la même nature spécifique. Mais

elle peut produire une forme semblable en prenant appui sur la matière en laquelle cette forme se trouve en puissance, et en la lui faisant acquérir. Et cela c'est être cause du devenir, comme l'homme engendre l'homme, et le feu engendre le feu. C'est pourquoi, toutes les fois qu'un effet naturel est apte de soi à recevoir l'impression de son agent selon la même raison spécifique déjà possédée par l'agent, ce dernier est cause du devenir de l'effet, mais non de son être.

Mais parfois un effet n'est pas apte de soi à recevoir de l'agent une impression qui soit de même nature spécifique que l'agent lui-même; ainsi en est-il de tous les agents qui reproduisent des effets qui ne leur sont pas spécifiquement semblables, tels les corps célestes, causes de la génération de corps inférieurs qui en sont spécifiquement dissemblables. Dans ce cas l'agent peut être cause de la forme en tant qu'elle est telle forme spécifique, et non pas seulement en tant qu'elle est obtenue dans telle matière. L'agent n'est pas alors simplement cause du devenir, mais de l'être.

Donc de même que le devenir d'une réalité ne peut se poursuivre quand cesse l'action de l'agent, cause du devenir; de même l'être d'une chose ne saurait demeurer lorsque cesse l'action de l'agent qui est cause non pas simplement du devenir, mais aussi de l'être de cette chose. Et c'est la raison pour laquelle l'eau chauffée retient la chaleur quand cesse l'action du feu, tandis que l'air cesse instantanément d'être lumineux quand cesse l'action du soleil. La matière de l'eau en effet est capable de recevoir la chaleur du feu telle qu'elle est spécifiquement dans le feu, et si elle est amenée à revêtir la forme du feu, elle restera toujours chaude; si au contraire elle ne participe qu'imparfaitement de la forme du feu, par manière d'inchoation, la chaleur ne demeurera en elle que temporairement, à cause d'une participation trop faible du principe de chaleur. L'air n'est d'aucune manière apte par nature à recevoir la lumière telle qu'elle est spécifiquement dans le soleil, ce qui signifierait qu'il reçoit la forme même du soleil, laquelle est principe de lumière; aussi, puisqu'elle n'a pas de fondement dans l'air, la lumière y cesse dès que cesse l'action du soleil.

Or la situation de toute créature à l'égard de Dieu est celle même de l'air en face du soleil qui l'éclaire. Le soleil, par sa propre nature, est étincelant de lumière: l'air devient lumineux en participant de la lumière du soleil, sans pour autant participer de sa nature. Ainsi Dieu est l'être par essence, car son essence est d'exister; toute créature au contraire est être par participation, du fait qu'exister n'appartient pas à son essence. Et, comme l'écrit S. Augustin: "Si la puissance de Dieu cessait un jour de régir les créatures, aussitôt leurs formes cesseraient, et toute nature s'effondrerait. " Et encore: "De même que l'air, en présence de la lumière, devient lumineux, ainsi l'homme, en présence de Dieu, se trouve illuminé; en son absence, il tombe immédiatement dans les ténèbres."

2. Les créatures sont-elles conservées par Dieu de façon immédiate?

Nous l'avons déjà dit, on peut conserver une réalité dans l'être d'une double manière: indirectement et par accident en écartant et en empêchant l'action d'un agent destructeur; directement et par soi, ce qui suppose que l'être d'une réalité dépend d'une autre réalité, comme l'effet dépend de sa cause. Une réalité peut être conservatrice d'une autre de ces deux manières.

Il est manifeste en effet que, même pour les réalités matérielles, il y en a beaucoup qui empêchent l'action des agents destructeurs et sont dites conservatrices des choses; c'est ainsi que le sel empêche la putréfaction de la viande, et il est beaucoup d'exemples analogues.

Mais on trouve aussi certains effets qui dépendent, dans leur être, d'une créature. Car il y a de nombreuses causes ordonnées les unes aux autres, en sorte que nécessairement, si l'effet dépend d'abord et principalement de la cause première, il dépend aussi secondairement de toutes les causes intermédiaires. C'est pourquoi, à titre principal certes, la cause première est conservatrice de l'effet; mais à titre second toutes les causes intermédiaires le sont aussi, et

d'autant plus qu'elles sont plus élevées et plus proches de la cause première. De là vient qu'on attribue aux causes supérieures, même dans le monde matériel, la conservation et la permanence des choses; Aristote affirme que le premier mouvement, le mouvement diurne, est cause de la continuité de la génération; que le second mouvement, le mouvement zodiacal, est cause de la diversité produite sous le rapport de la génération et de la corruption. De même les astronomes attribuent à Saturne, la planète supérieure, les réalités fixes et permanentes.
Il faut donc dire que Dieu conserve certaines choses dans l'être en se servant de causes intermédiaires.

3. Dieu peut-il réduire quelque chose à néant?

Pour certains philosophes, Dieu a produit les choses dans l'être par nécessité de nature. Si c'était vrai, Dieu ne pourrait rien réduire à néant, de même qu'il ne peut changer sa nature. Mais, comme nous l'avons déjà dit, cette position est fausse et tout à fait étrangère à la foi catholique, où l'on professe que Dieu a produit les choses dans l'être par sa libre volonté. Aussi lisons-nous dans le Psaume (135, 6): "Tout ce que le Seigneur a voulu, il l'a fait. " Communiquer l'être à la créature dépend donc de la volonté de Dieu. Et Dieu conserve les choses dans l'existence uniquement parce qu'il continue à leur communiquer l'existence, comme nous l'avons déjà noté. Donc, de même qu'avant la création des choses, il pouvait ne pas leur communiquer l'être et, de la sorte, ne pas les produire; de même, une fois les choses réalisées, il peut cesser de leur communiquer l'être: elles cesseront alors aussitôt d'exister. C'est cela, les réduire à néant.

4. Y a-t-il des réalités qui soient réduites à néant?

En ce qui regarde les interventions de Dieu envers sa créature, certaines se produisent selon le cours naturel des choses; d'autres sont miraculeuses et en dehors de l'ordre naturel imprimé aux créatures, comme on le dira bientôt, . Les premières, Dieu les fera selon la nature même des choses; les oeuvres miraculeuses sont ordonnées à la manifestation de la grâce, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 12, 7): "A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune "; et plus loin il parle, entre autres, des miracles.
Les natures des créatures montrent que nulle d'entre elles n'est réduite à néant; car ou bien elles sont immatérielles, et il n'y a pas en elles de puissance au non-être; ou bien elles sont matérielles, et elles subsistent toujours, au moins quant à la matière, qui est incorruptible, car elle subsiste comme sujet de la génération et de la corruption.
D'autre part la réduction d'une chose à néant ne saurait se rattacher à la manifestation de la grâce, car la puissance et la bonté divines sont davantage manifestées par la conservation des choses dans l'être.
Il faut donc conclure purement et simplement qu'absolument rien n'est réduit à néant.
Il faut maintenant considérer le second effet du gouvernement divin, qui est la mutation des créatures, qu'il s'agisse de la mutation des créatures par Dieu (Q. 105), ou de la mutation d'une créature par une autre (Q. 106-119).

CHAPITRE 105: LA MUTATION DES CRÉATURES PAR DIEU

1. Dieu peut-il mouvoir immédiatement la matière à recevoir la forme?

Dieu peut immédiatement mouvoir la matière à recevoir la forme. En effet, l'être en puissance passive peut être réduit à l'acte par une puissance active qui contienne la puissance passive sous son pouvoir. Et comme la matière est contenue sous le pouvoir divin, puisqu'elle est produite par Dieu, elle peut être réduite à l'acte par la puissance divine; et c'est là précisément mouvoir la matière à recevoir la forme, car la forme n'est autre chose que l'acte de la matière.

2. Dieu peut-il mouvoir immédiatement un corps?

C'est une erreur de croire que Dieu ne peut pas produire par lui-même tous les effets particuliers qui sont réalisés par une cause créée quelconque. Et puisque les corps sont mus immédiatement par les causes créées, on ne saurait douter que Dieu puisse mouvoir immédiatement n'importe quel corps.

Cela d'ailleurs s'accorde avec ce que nous avons dit plus haut. Tout mouvement de n'importe quel corps, ou bien est la conséquence d'une forme: ainsi le mouvement local des corps lourds ou légers vient de la forme qui leur a été donnée par l'engendrant, et c'est pourquoi on voit en celui-ci la cause d'un mouvement. Ou bien le mouvement est l'acheminement vers une forme à acquérir; ainsi l'échauffement conduit à la forme de feu. Or il appartient au même agent qui imprime la forme et de disposer à la forme, et de donner le mouvement consécutif à la forme; ainsi le feu non seulement engendre un autre feu, mais il produit aussi la chaleur et il fait s'élever la flamme. Puisque Dieu peut immédiatement imprimer une forme dans une matière, il peut donc aussi bien mouvoir un corps, de quelque façon que ce soit.

3. Dieu peut-il mouvoir l'intelligence?

Dans les mouvements corporels, on appelle moteur celui qui donne la forme, laquelle est principe du mouvement. Ainsi peut-on dire que celui-là meut l'intelligence, qui cause la forme, principe de ce mouvement qu'est l'opération intellectuelle. Or, dans l'être intelligent, il y a un double principe de l'opération intellectuelle: l'un est la faculté intellectuelle elle-même et se trouve dans l'être intelligent, même s'il n'est qu'en puissance à agir; l'autre est le principe de l'intellection en acte, à savoir la similitude de l'objet intelligible. On pourra donc dire qu'un être meut une intelligence, soit qu'il lui donne la faculté de connaître, soit qu'il imprime en elle la similitude de la chose connue.

Or, selon ces deux principes, Dieu meut l'intelligence créée. Il est en effet le premier être immatériel. Et parce que l'intellectualité est une conséquence de l'immatérialité, il est aussi le premier être intelligent. Aussi, comme le premier, dans un ordre quelconque, est cause de tous les dérivés qui appartiennent à cet ordre, il s'ensuit que de Dieu dérive toute vertu intellectuelle. Pareillement, puisque Dieu est le premier être, et que tous les êtres préexistent en lui comme en leur première cause, il faut bien qu'ils soient en lui d'une manière intelligible et selon son mode à lui.

De même en effet que toutes les raisons intelligibles des choses existent d'abord en Dieu, puis dérivent de lui dans les autres intelligences pour leur faire exercer l'intellection en acte, de même ces raisons intelligibles dérivent sur les créatures pour les faire subsister.

Ainsi donc Dieu meut l'intelligence en tant qu'il lui donne la vertu de connaître, qu'il s'agisse de la vertu naturelle ou d'une vertu surajoutée; et en tant qu'il imprime dans l'intelligence des similitudes ou espèces intelligibles. De plus il soutient et conserve dans l'être et cette vertu et ces espèces.

4. Dieu peut-il mouvoir la volonté?

De même que l'intelligence, on vient de le dire, est mue par son objet, et par celui qui lui donne la faculté de connaître, ainsi la volonté est mue par son objet qui est le bien, et par celui qui crée la faculté de vouloir. Or la volonté peut être mue, à titre d'objet, par un bien quelconque; mais elle ne peut l'être d'une manière suffisante et efficace que par Dieu. En effet, un agent moteur ne peut mouvoir un mobile d'une manière suffisante si sa vertu active ne dépasse pas, ou au moins n'égale pas la vertu passive du mobile. Or la vertu passive de la volonté s'étend au bien dans son universalité; car son objet est le bien universel comme l'objet de l'intelligence est l'être universel. Mais tout bien créé est un bien particulier; Dieu seul est le bien universel. C'est pourquoi lui seul peut combler la volonté et la mouvoir, comme objet, d'une façon pleinement suffisante.

Pareillement, la puissance volontaire est causée par Dieu seul. Le vouloir, en effet, n'est pas autre chose qu'une certaine inclination vers l'objet de la volonté, c'est-à-dire vers le bien universel. Or incliner un être vers le bien universel appartient au premier moteur, car c'est à lui que correspond la fin ultime. Ainsi, dans les affaires humaines, il appartient au chef d'orienter la multitude vers le bien commun.
Aux deux points de vue envisagés, il est donc propre à Dieu de mouvoir la volonté, mais surtout au second point de vue selon lequel Dieu incline intérieurement la volonté.

5. Dieu agit-il en tout être agissant?

Que Dieu agisse en tout être agissant, certains l'ont compris en ce sens u'aucune vertu créée, en réalité, ne ferait rien, mais que Dieu seul produirait tout immédiatement; ainsi le feu ne chaufferait pas par lui-même, mais c'est Dieu qui, dans le feu, produirait la chaleur, et ainsi de tout le reste.
Or cela est impossible. D'abord, parce que ce serait enlever du même coup, dans la création, toute relation entre cause et effet. Ce serait attribuable à l'impuissance du créateur, car c'est la puissance de l'agent qui donne à son effet la vertu d'agir. - En second lieu, parce que les puissances d'action que nous découvrons dans les choses leur seraient attribuées sans raison, puisqu'elles ne feraient rien. Bien plus, toutes les choses créées apparaîtraient d'une certaine façon inutiles si elles étaient privées d'opération propre, car toute chose existe en vue de son opération. L'imparfait existe toujours en vue du plus parfait. Ainsi la matière est pour la forme, et la forme, qui est l'acte premier, est pour son opération, qui est l'acte second. L'opération est donc la fin de la réalité créée. Dès lors il faut comprendre que Dieu agit dans les choses de telle sorte que celles-ci gardent leur opération propre.
Pour le comprendre, il importe de considérer qu'il y a quatre genres de causes: la matière, qui n'est pas à proprement parler principe d'action, mais se présente comme le sujet récepteur de l'effet produit. La fin, l'agent et la forme se comportent comme un principe d'action, mais selon un certain ordre. Le premier principe d'action est la fin, parce qu’elle meut l'agent; en deuxième lieu, vient l'agent; en troisième lieu, il y a la forme de la réalité que l'agent applique à l'action (quoique l'agent lui-même agisse par le moyen de sa propre forme). On le voit bien dans les oeuvres de l'art: l'artisan est mû à agir par la fin, c'est-à-dire par l'oeuvre qu'il se propose de réaliser, que ce soit un coffre ou un lit; puis il applique à l'action la hache, laquelle taille par son tranchant.
C'est donc de ces trois façons que Dieu agit en tout être agissant. En premier lieu, du point de vue de la fin; car toute action est produite en vue d'un bien, véritable ou apparent, et d'ailleurs rien n'est bon, ou n'apparaît tel, sinon en tant qu'il possède en participation une certaine similitude du souverain Bien qui est Dieu. Il s'ensuit donc que Dieu lui-même, en tant que fin, est la cause de toute opération.
En deuxième lieu, il faut se souvenir que, lorsque plusieurs agents sont ordonnés entre eux, c'est toujours en vertu du premier agent que le second opère, car le premier agent meut le second à agir. Sous ce rapport, toutes choses agissent en vertu de Dieu lui-même, en sorte qu'il est vraiment la cause de toutes les actions des agents créés.
En troisième lieu, on doit considérer que Dieu ne meut pas seulement les choses à agir en appliquant leurs formes et leurs vertus à l'action, comme fait l'artisan qui applique la hache à tailler sans pour autant lui avoir donné sa forme de hache; mais Dieu donne aussi aux créatures agissantes leurs formes, et il conserve ces formes dans l'être. Ainsi Dieu n'est pas seulement cause des actions en tant qu'il donne la forme, principe d'action, comme l'engendrant qui est dit cause de mouvement des corps lourds et légers; mais il l'est encore parce qu'il conserve les formes et les vertus des êtres; ainsi le soleil est cause de la manifestation des couleurs parce qu'il donne et conserve la lumière qui les manifeste. Et parce que la forme d'une chose lui est d'autant plus intime qu'elle se présente davantage comme

première et universelle; parce que Dieu lui-même est proprement la cause de l'être universel en toutes choses, et que cet être est ce qu'il y a de plus intime à ces choses: il suit de là que Dieu agit intimement dans toutes les réalités. C'est pourquoi, dans la Sainte Écriture, les opérations de la nature sont attribuées à Dieu comme agissant en elles, selon cette parole de Job (10, 11): "Tu m'as vêtu de peau et de chair; tu m'as tissé avec des os et des nerfs.”

6. Dieu peut-il faire quelque chose en dehors de l'ordre naturel?

Toute cause, parce qu'elle a raison de principe, introduit dans ses effets un certain ordre.
C'est pourquoi la multiplication des causes a pour résultat la multiplication des ordres; et de même qu'une cause se trouve contenue sous une autre cause, ainsi en est-il des ordres eux-mêmes. Ce n'est donc pas la cause supérieure qui est contenue sous l'ordre de la cause inférieure, mais bien le contraire. Nous en avons un exemple dans les affaires humaines: car c'est du père de famille que dépend l'ordre de la maison, et celui-ci est contenu sous l'ordre de la cité, qui procède de son chef, tout comme l'ordre de la cité est contenu sous l'ordre du roi qui préside à l'organisation de tout le royaume.
Donc, si l'ordre des choses est considéré comme dépendant de la cause première, alors Dieu ne peut rien faire contre cet ordre, car en ce cas il agirait contre sa prescience, ou sa volonté, ou sa bonté. Mais si nous considérons l'ordre des choses en tant qu'il dépend de l'une quelconque des causes secondes, à ce point de vue Dieu peut agir en dehors de l'ordre des choses. Car Dieu n'est pas soumis à l'ordre des causes secondes; c'est cet ordre qui lui est soumis, parce qu'il procède de lui non par nécessité de nature, mais par choix de sa volonté; car il eût pu instituer un ordre de choses différent. C'est pourquoi il peut agir en dehors de tel ordre institué, quand il le veut; il peut, par exemple, produire les effets des causes secondes sans leur concours, ou produire certains effets qui dépassent la puissance des causes secondes. De là cette parole de S. Augustin: "Dieu agit contre le cours habituel de la nature, mais il ne fait rien qui aille contre sa loi souveraine pas plus que contre lui-même.”

7. Tout ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel est-il miraculeux?

Le mot miracle vient du mot admiration. L'admiration surgit quand se manifestent des effets dont la cause demeure cachée. Ainsi, on est dans l'admiration ou l'étonnement quand on voit une éclipse de soleil et qu'on en ignore la cause, comme le note Aristote. Or, la cause d'un effet apparent à tous peut être connue par certains et ignorée par d'autres. Aussi un événement est-il étonnant pour l'un, et non pour les autres. Par exemple, une éclipse de soleil étonne l'ignorant, non l'astronome. Mais le miracle est un événement qui suscite pleinement l'admiration parce que sa cause est entièrement cachée à tous. Et cette cause, c'est Dieu. Aussi les actions que Dieu fait en dehors des causes connues de nous sont-elles appelées des miracles.

8. La diversité des miracles

Rien ne peut être appelé miracle si on le réfère à la puissance divine, car tout ce qui est produit par Dieu, comparé à sa puissance, est infime, selon la parole d'Isaïe (40, 15): "Les nations sont comme une goutte d'eau au bord du seau, comme un grain de poussière dans la balance. " Mais on qualifie de miracle un événement par comparaison avec la puissance de la nature qu'il dépasse. Et, sous ce rapport, il y a des miracles plus ou moins grands.
La puissance de la nature peut en e être dépassée d'une triple manière: 1° en ce qui regarde la substance même du fait produit; par exemple, si deux corps se trouvent ensemble dans un même lieu, si le soleil recule, si un corps humain est glorifié: cela, la nature ne peut le faire d'aucune façon. - 2° l'événement surpasse la puissance de la nature, non pas par rapport à ce qui est produit, mais par rapport au sujet dans lequel l'événement s'est produit. Il en est ainsi de la résurrection des morts, de la guérison des aveugles, ou d'autres cas semblables. La

nature peut en effet produire la vie, mais non dans un cadavre; elle peut donner la vue, mais non à un aveugle. De tels miracles appartiennent au deuxième degré. - 3° le miracle peut dépasser la puissance de la nature dans la manière et l'ordre selon lesquels il est produit: ainsi lorsqu'un malade est subitement guéri de la fièvre par la vertu divine sans recourir aux remèdes et en dehors du processus ordinaire et naturel de guérison; ou bien quand, par la vertu divine, le ciel se couvre subitement et que la pluie tombe sans cause naturelle, comme le fait se produisit à la prière de Samuel (1 S 12, 18) et d'Élie (1 R 18, 44). Ce sont là des miracles du dernier rang.
Mais en chacun de ces ordres de miracles, il y a des degrés multiples, selon qu'ils dépassent diversement la puissance de la nature.

LA MOTION DE LA CRÉATURE PAR UNE AUTRE

Il faut maintenant considérer comment une créature en meut une autre. Cette étude comportera trois parties. Nous verrons d'abord comment les anges, créatures purement spirituelles, peuvent mouvoir (Q. 106-114). Ensuite comment les corps peuvent mouvoir (Q. 115), en dernier lieu, l'homme, dont la nature est à la fois spirituelle et corporelle (Q. 117).
Sur le premier point, trois considérations: 1. Comment l'ange agit-il sur un autre ange? - 2. Comment agit-il sur la créature corporelle? (Q. 110). - 3. Comment agit-il sur les hommes? (Q. 111).
Il faudra, sur l'interaction des anges, considérer leur illumination réciproque et leur langage, (Q. 107), puis la hiérarchie qui règne entre eux, bons et mauvais (Q. 108-109).

CHAPITRE 106: L'ILLUMINATION D'UN ANGE PAR UN AUTRE

1. Un ange meut-il l'intelligence d'un autre en l'illuminant? - 2. Un ange peut-il mouvoir la volonté d'un autre? - 3. L'ange inférieur peut-il illuminer l'ange supérieur? - 4. L'ange supérieur illumine-t-il l'intelligence de l'ange inférieur au sujet de tout ce qu'il connaît?

1. Un ange meut-il l'intelligence d'un autre en l'illuminant?

Il faut reconnaître qu'un ange en illumine un autre. Pour bien le saisir, il faut considérer ceci: la lumière intellectuelle n'est rien d'autre qu'une certaine manifestation de la vérité, selon l'épître aux Éphésiens (5, 13): "Tout ce qui se manifeste est lumière. " Illuminer consiste donc à transmettre à autrui la manifestation d'une vérité que l'on connaît, et c'est en ce sens que l'Apôtre peut écrire (Ep 3, 8.9): "A moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce d'illuminer tous les hommes, touchant l'économie du mystère caché depuis le commencement en Dieu. " On pourra donc dire qu'un ange en illumine un autre quand il lui manifeste une vérité que lui-même connaît. C'est pourquoi Denys écrit: "Les théologiens enseignent ouvertement que les ordres des anges préposés aux corps célestes reçoivent des esprits les plus élevés la connaissance des choses divines.”
Mais, nous l'avons dit, deux choses concourent à l'acte d'intelligence: la puissance intellectuelle, et la similitude de la chose connue. A ces deux points de vue un ange peut notifier à un autre la vérité que lui-même connaît. Il le fait d'abord en fortifiant la puissance intellectuelle de cet ange. De même en effet que la puissance d'un corps moins parfait est fortifiée par la proximité spatiale d'un corps plus parfait, " ainsi la chaleur d'un corps tiède est augmentée par la présence d'un corps brûlant "; de même, la puissance intellectuelle d'un ange inférieur se trouve renforcée du fait qu'un ange supérieur se tourne vers lui. En effet, ce mouvement de conversion chez les êtres spirituels réalise ce que produit la proximité locale pour les êtres corporels.
En second lieu, si l'on se place au point de vue de la similitude de la chose connue, l'ange, sous ce rapport également, manifeste la vérité à un autre. L'ange supérieur a une connaissance plus universelle de la vérité, à laquelle l'intelligence de l'ange inférieur n'est pas adaptée, car il lui est connaturel de saisir la vérité sous un mode plus particulier. Donc, l'ange supérieur propose la vérité qu'il conçoit universellement sous une forme plus détaillée, pour que l'ange

inférieur puisse la saisir, et c'est ainsi qu'il la lui donne à connaître. Ainsi font nos docteurs: ce qu'ils conçoivent synthétiquement, ils l'explicitent de multiples manières pour s'adapter à la capacité intellectuelle d'autrui. Et c'est ce que Denys écrit: "Chaque substance spirituelle divise et multiplie avec une prévoyante sagesse la science qu'elle a reçue de Dieu, afin d'élever jusqu'à cette science les esprits d'un ordre inférieur.”

2. Un ange peut-il mouvoir la volonté d'un autre ange?

Comme nous l'avons déjà dit ii il peut s'opérer un double changement dans la volonté: du côté de son objet, et du côté de la puissance volontaire elle-même. Du côté de l'objet, la volonté est mue par le bien lui-même qui est son objet propre, tout comme l'appétit est mû par ce qui est désirable; et elle est mue par celui qui fait voir l'objet, par exemple celui qui en montre la bonté. Mais comme nous l'avons déjà dit, si les biens particuliers attirent quelque peu la volonté, il n'y a que le bien universel, c'est-à-dire Dieu, qui puisse la mouvoir efficacement. Et c'est lui seul qui découvre aux bienheureux ce bien dans son essence. Nous le voyons dans ce passage de l'Exode (33, 18.19) où Moïse, ayant dit à Dieu: "Montre-moi ta gloire", Dieu lui répond: "je te montrerai toute ma bonté. " Donc l'ange ne peut mouvoir efficacement la volonté d'un autre ange ni comme objet, ni comme révélateur de l'objet. Mais il incline cette volonté soit vers lui-même en tant qu'il est aimable, soit en lui manifestant certains biens créés en rapport avec la bonté de Dieu. Et par là, il peut incliner la volonté d'un autre ange à l'amour de la créature ou de Dieu, par une sorte de persuasion.

Mais si l'on se place au point de vue de la puissance volontaire elle-même, d'aucune façon elle ne peut être mue par un autre que par Dieu. Car l'opération de la volonté est une inclination du sujet volontaire vers l'objet voulu. Or celui-là seul peut changer l'inclination volontaire, qui donne à la créature la faculté de vouloir. Ainsi une inclination naturelle ne peut être changée que par l'agent qui donne la puissance d'où procède cette inclination naturelle. Or, Dieu seul donne à la créature la puissance volontaire, car lui seul est l'auteur de la nature intellectuelle. Un ange ne peut donc mouvoir la volonté d'un autre.

3. Un ange inférieur peut-il illuminer un ange supérieur?

Les anges inférieurs n'illuminent jamais les anges supérieurs, mais sont toujours illuminés par eux. La raison en est, comme nous l'avons dit récemment n, que les divers ordres sont contenus les uns sous les autres, comme les causes elles-mêmes. Et comme les causes sont ordonnées entre elles, ainsi en est-il des ordres. Et c'est pourquoi il n'est pas impossible que parfois quelque chose se produise en dehors de l'ordre d'une cause inférieure, en vue de l'ordonner à une cause supérieure; ainsi, dans les affaires humaines, on passe outre au commandement du chef pour obéir à celui du prince. Voilà pourquoi il arrive que, passant outre à l'ordre de la nature corporelle, Dieu produise quelque chose de miraculeux pour amener les hommes à le connaître. Mais transgresser l'ordre naturel des substances spirituelles n'aurait aucun rapport avec l'ordination des hommes vers Dieu, puisque les opérations angéliques ne sont pas évidentes pour nous comme le sont les opérations des corps visibles. Pour cette raison, Dieu ne transgresse pas l'ordre qui convient aux substances spirituelles selon lequel les anges inférieurs sont mus par les anges supérieurs, et non inversemen4.

4. L'ange supérieur illumine-t-il l'ange inférieur sur tout ce qu'il connaît lui-même?

Toutes les créatures reçoivent en participation de la bonté divine le bien qu'elles possèdent en vue de le communiquer aux autres, car il est de la nature du bien de se communiquer. De là vient que les agents corporels, eux aussi, transmettent, autant que possible, leur similitude à d'autres. C'est pourquoi plus un agent participe de la bonté divine, plus il tend de tout son pouvoir à communiquer aux autres sa propre perfection. Aussi S. Pierre (1 P 4, 10) exhorte-t-il ceux qui, par le moyen de la grâce, participent de la bonté divine, en leur disant: "Que

chacun de vous mette au service des autres la grâce qu'il a reçue, connne de bons intendants de la grâce divine sous toutes ses formes. " À plus forte raison les saints anges, qui participent avec une telle plénitude de la bonté divine, transmettent-ils à leurs inférieurs tout ce que Dieu leur fait connaître. Pourtant cette connaissance n'est pas reçue par les anges inférieurs selon le mode d'excellence qu'elle possède dans les anges supérieurs; et c'est pourquoi les anges supérieurs demeurent toujours dans un ordre plus élevé et possèdent une science plus parfaite. Ainsi en est-il du maître qui saisit plus pleinement les mêmes choses qu'il enseigne à son disciple.

CHAPITRE 107 : LE LANGAGE DES ANGES

1. Un ange parle-t-il à un autre? - 2. Un ange inférieur peut-il parler à un ange supérieur? - 3. L'ange parle-t-il à Dieu? - 4. La distance locale agit-elle sur le langage angélique? - 5. La parole d'un ange à un autre est-elle connue de tous les autres?

1. Un ange parle-t-il à un autre?

Il existe un langage angélique, car, écrit S. Grégoire: "Il convient que notre esprit, dépassant le plan du langage corporel, soit élevé à des modes sublimes et inconnus du langage intérieur. " Donc, pour comprendre de quelle manière un ange peut parler à un autre ange, il faut considérer ce que nous avons dit au sujet des actes et puissances de l'âme: c'est la volonté qui meut l'intelligence à son opération. Or l'intelligible se trouve dans l'intelligence d'une triple manière. En premier lieu, d'une façon habituelle, ou, dit S. Augustin. en tant qu'il est conservé dans la mémoire. En deuxième lieu, l'intelligible est considéré ou conçu en acte. En troisième lieu, il est rapporté à autre chose. Il est bien évident que le passage du premier au deuxième degré se fait par le commandement de la volonté; c'est pourquoi l'habitus est défini comme " ce qu'on utilise quand on veut ". Pareillement, le passage du deuxième degré au troisième s'opère par le moyen de la volonté; car c'est par la volonté que le concept de l'esprit est mis en rapport avec une autre réalité, qu'il s'agisse de faire quelque chose à partir de l'idée qu'on en a, ou de manifester sa pensée à autrui.
Quand l'esprit s'applique à considérer en acte ce qu'il possède sous forme d'habitus, on peut dire qu'il se parle à lui-même; car le concept mental ainsi formé est ce qu'on appelle le verbe intérieur. Du fait que l'ange, par sa volonté, ordonne son concept mental en vue de le manifester à un autre, aussitôt ce dernier en prend connaissance: c'est ainsi que l'ange parle à un autre ange. Car parler à autrui, ce n'est pas autre chose que manifester à autrui sa propre pensée.

2. Un ange inférieur peut-il parler à un ange supérieur?

Les anges inférieurs peuvent parler aux anges supérieurs. Pour s'en rendre compte, il faut considérer que, chez les anges, toute illumination est aussi parole, mais toute parole n'est pas nécessairement illumination. Car, nous l'avons dit à l'article précédent, pour un ange, parler à un autre ange, c'est simplement ordonner volontairement sa pensée vers lui en vue de la lui faire connaître. Or, les choses qui sont conçues par l'esprit peuvent se référer à un double principe: à Dieu lui-même qui est la vérité première; et à la volonté de l'être intelligent, qui nous fait considérer en acte une réalité. La vérité est la lumière de l'intelligence, et la règle de toute vérité c'est Dieu lui-même; aussi la manifestation de ce que l'esprit conçoit, pour autant qu'elle dépend de la vérité première, est à la fois parole et illumination. Ainsi en est-il lorsqu'un homme dit à un autre homme: "Le ciel a été créé par Dieu", ou bien: "L'homme est un animal.”
Mais la manifestation des choses qui dépendent simplement de la volonté de celui qui les conçoit, ne peut pas être appelée illumination: c'est une simple parole. Par exemple, si un individu dit à un autre: "je veux apprendre cela", ou: "je veux faire ceci ou cela. " La raison en

est que la volonté créée n'est pas lumière ni règle de vérité; elle participe seulement de la lumière; c'est pourquoi communiquer les choses qui dépendent de la volonté créée, en tant que telle, ce n'est pas illuminer. Il n'importe pas en effet à la perfection de mon intelligence de savoir ce que tu veux ou ce que tu comprends; ce qui importe à mon intelligence c'est de connaître la vérité de la chose.
Or, il est manifeste que les anges sont appelés supérieurs ou inférieurs en référence à ce principe qu'est Dieu. Et c'est pourquoi l'illumination, qui a Dieu pour principe, descend seulement des anges supérieurs aux anges inférieurs. Mais par rapport à ce principe qu'est la volonté, le sujet volontaire est lui-même premier et supérieur. C'est pourquoi la manifestation des choses qui appartiennent à la volonté est communiquée par le sujet volontaire à n'importe qui. Et sous ce rapport, les anges supérieurs parlent aux anges inférieurs, et tout aussi bien les inférieurs aux supérieurs.

3. L'ange parle-t-il à Dieu?

Nous l'avons dit, le langage de l'ange consiste dans l'orientation qu'il donne à sa pensée en la dirigeant vers un autre. Or l'ordination d'une réalité vers une autre peut se faire d'une double manière: premièrement, en vue d'être communiquée à l'autre; ainsi, dans la nature, l'agent est ordonné au patient; et s'il s'agit de parole humaine, le maître est ordonné au disciple. Sous ce rapport, l'ange ne parle d'aucune façon à Dieu, ni de ce qui appartient à la vérité des choses, ni de ce qui dépend de la volonté créée, parce que Dieu est le principe et l'auteur de toute vérité et de toute volonté.
En second lieu, il arrive qu'une réalité est ordonnée à une autre pour en recevoir quelque bien; ainsi, dans l'ordre des choses naturelles, le patient est ordonné à l'agent; et, quand il s'agit du langage humain, le disciple est ordonné au maître. C'est de cette manière que l'ange parle à Dieu, soit en consultant la volonté divine sur ce qu'il doit faire, soit en admirant l'excellence divine qu'il n'arrivera jamais à comprendre à fond. Comme dit S. Grégoire: "Les anges parlent à Dieu quand, par un regard dirigé au-dessus d'eux-mêmes, ils s'élèvent en des transports d'admiration.”

4. La distance locale agit-elle sur le langage angélique?

Le langage angélique consiste en une opération intellectuelle. Or l'opération intellectuelle de l'ange fait totalement abstraction du lieu et du temps; car même l'opération de notre intelligence est indépendante du lieu et du temps, sinon par accident, du fait des images, lesquelles ne se trouvent aucunement chez les anges. C'est pourquoi la différence de temps ou la distance du lieu ne jouent aucun rôle là où il est fait entièrement abstraction du temps et du lieu. La distance ne crée donc aucun obstacle à la parole angélique.

5. La parole d'un ange à un autre est-elle connue de tous les autres?

Nous l'avons déjà dit: la pensée d'un ange peut être perçue par un autre du fait que celui qui a cette pensée la dirige vers cet autre. Or l'ange peut avoir un motif pour diriger sa pensée vers celui-ci et non vers celui-là. C'est pourquoi sa pensée peut être connue par l'un et non par les autres. Ainsi le langage d'un ange peut être perçu par un seul ange, et ce n'est pas la distance qui empêche les autres de la connaître, mais la volonté ordonnatrice de celui qui parle.

CHAPITRE 108: HIÉRARCHIES ET ORDRES ANGÉLIQUES

Il faut maintenant considérer l'organisation des anges en hiérarchies et en ordres; car, nous l'avons dit, les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs, mais non réciproquement.
1. Tous les anges appartiennent-ils à une seule hiérarchie? - 2. Y a-t-il un ordre unique dans une même hiérarchie? - 3. Dans un même ordre y a-t-il plusieurs anges? - 4. La distinction des hiérarchies et des ordres tient-elle à la nature des anges? - 5. Noms et propriétés de chaque

ordre. - 6. Rapports mutuels des différents ordres. - 7. Ces ordres subsisteront-ils après le jour du jugement? - 8. Les hommes sont-ils élevés aux ordres angéliques?

1. Tous les anges appartiennent-ils à une seule hiérarchie?

La hiérarchie, on vient de le dire, est un gouvernement sacral. Or, par le nom de gouvernement, on entend deux choses: le chef lui-même, et la multitude rangée sous son obéissance. Donc, puisque Dieu est le seul chef, non seulement de tous les anges, mais aussi des hommes et de toute création, non seulement les anges, mais toute la créature rationnelle, parce qu'elle peut participer aux vérités sacrées, forment une seule et même hiérarchie, selon cette parole de S. Augustin: "Il y a deux cités ou sociétés: l'une formée par les bons, anges et hommes, l'autre par les mauvais.”
Mais si l'on envisage le gouvernement du côté de la multitude rangée sous l'obéissance du chef, alors le gouvernement est appelé unique quand la multitude peut être régie d'une seule et même manière. Au contraire les groupes qui ne peuvent être gouvernés de la même manière par le chef relèvent de principautés différentes: par exemple, sous un roi unique, il y a différentes cités régies par des lois et des ministres divers.
Or il est manifeste que les hommes reçoivent les illuminations divines d'une autre façon que les anges. Ceux-ci les perçoivent dans leur pureté intelligible, les hommes les perçoivent sous des similitudes sensibles, comme l'affirme Denys. Il faut donc distinguer la hiérarchie humaine de la hiérarchie angélique.
Et de même, il y a lieu de distinguer trois hiérarchies chez les anges. Nous avons dit plus haut, à propos de la connaissance angélique, que les anges supérieurs avaient une connaissance de la vérité plus universelle que les anges inférieurs. Or, cette prise de connaissance universelle peut se distinguer selon trois degrés chez les anges. Car les raisons des choses au sujet desquelles les anges sont illuminés, peuvent être envisagées de trois manières. Premièrement, en tant qu'elles procèdent du premier principe qui est Dieu; et ce mode de connaissance convient à la première hiérarchie qui est en relation immédiate avec Dieu, et qui se trouve placée, comme le dit Denys: "dans le vestibule de la divinité ". - Deuxièmement, on peut considérer les raisons des choses en tant qu'elles dépendent des causes créées universelles, lesquelles sont déjà de quelque façon multiples; et ce mode de connaissance convient à la deuxième hiérarchie. - En troisième lieu, enfin, on considère les raisons des choses dans leur application aux réalités individuelles et dans leur dépendance envers leurs causes propres; et ce mode de connaissance convient à la dernière hiérarchie. Ceci apparaîtra davantage quand nous traiterons de chacun des ordres angéliques. Ainsi il y a lieu de distinguer plusieurs hiérarchies chez les anges, si l'on se place au point de vue de la multitude régie par le chef
Dès lors il est évident que l'on s'égare, et qu'on parle contre l'intention de Denys, lorsqu'on prétend placer chez les personnes divines une hiérarchie que l'on appelle " supercéleste ". Entre les personnes divines il y a un ordre de nature non un ordre hiérarchique. Car, écrit Denys: "L'ordre hiérarchique consiste en ce que les uns sont purifiés, illuminés et perfectionnés, tandis que les autres purifient, illuminent et perfectionnent. " N'introduisons jamais cette inégalité entre les personnes divines.

2. Y a-t-il un ordre unique dans une même hiérarchie?

Une hiérarchie est un gouvernement unique, c'est-à-dire une multitude ordonnée et unifiée sous l'autorité d'un chef. Or ce serait une multitude non pas ordonnée, mais confuse, si, dans cette multitude, il n'y avait pas divers ordres. C'est donc la nature même de la hiérarchie qui requiert la diversité des ordres, et cette diversité s'établit d'après celle des offices ou activités.
C'est ainsi que, dans une seule cité, on voit clairement les ordres se répartir d'après les activités diverses; il y a l'ordre de ceux qui jugent, l'ordre de ceux qui combattent, de ceux qui cultivent la terre, etc.

Mais bien qu'il y ait dans une seule cité des ordres nombreux, tous peuvent être ramenés à trois principaux, si l'on considère que toute multitude parfaite comporte un rang inférieur, un rang moyen et un premier rang. Aussi, dans toutes les cités, trouve-t-on trois ordres de citoyens: les nobles; ceux qui occupent le dernier rang et forment le petit peuple; ceux qui occupent un rang intermédiaire, les notables.
Ainsi donc, dans chaque hiérarchie angélique, on distingue les ordres d'après les diverses activités et les différents offices, et toute cette diversité se réduit à trois classes: la plus haute, la classe moyenne, la classe inférieure. C'est pour cela que, dans chaque hiérarchie, Denys distingue trois ordres.

3. Dans un seul ordre y a-t-il plusieurs anges?

Celui qui connaît parfaitement certaines réalités peut distinguer en elles, jusqu'au moindre détail, leurs activités, leurs puissances et leurs natures. Celui qui les connaît imparfaitement ne parvient qu'à des distinctions plus générales, obtenues par des traits moins nombreux. Ainsi, celui qui connaît imparfaitement les choses de la nature les range dans des ordres plus généraux: il place dans l'un les corps célestes, dans l'autre les corps inférieurs inanimés, dans un autre ordre encore les plantes, dans un autre les animaux. Mais s'il connaissait plus parfaitement ces réalités naturelles, il pourrait distinguer dans les corps célestes divers ordres, et ainsi dans chaque catégorie.
Or, comme le remarque Denys, nous connaissons imparfaitement les anges et leurs offices. Nous ne pouvons donc distinguer ces offices et les ordres qui en résultent que d'une manière générale. Mais, si nous connaissions parfaitement les offices des anges, nous saurions beaucoup mieux que chaque ange a son office propre, et donc son ordre particulier dans le monde, mieux que chaque étoile bien que la nature propre de cet office et de cet ordre nous soit cachée.

4. La distinction des hiérarchies et des ordres tient-elle à la nature des anges?

L'ordre d'un gouvernement, qui est l'ordre d'une multitude établie sous une principauté, se détermine d'après la fin poursuivie. Or la fin des anges peut être envisagée de deux manières. Premièrement, d'après la puissance de leur nature, c'est-à-dire en tant qu'ils connaissent et aiment Dieu d'une connaissance et d'un amour naturels. Et par rapport à cette fin, les ordres angéliques se distinguent d'après leurs dons naturels. - Deuxièmement, on peut considérer la fin de la multitude angélique en tant qu'elle dépasse leur puissance naturelle et consiste dans la vision de l'essence divine et dans la jouissance définitive de la bonté divine. Cette fin, les anges ne peuvent l'atteindre que par la grâce. Aussi, par rapport à cette fin, les ordres angéliques se distinguent d'une façon achevée d'après les dons de la grâce, et, quant à ce qui les y dispose, d'après les dons naturels; parce que les dons de la grâce ont été attribués aux anges selon leur capacité de nature, ce qui n'a pas lieu chez les hommes, nous l'avons dit igdisx. C'est pourquoi, chez les hommes, les ordres se distinguent d'après les dons de la grâce et non d'après la nature.

5. Les noms et les propriétés de chaque ordre

Il apparaît en définitive que les ordres angéliques portent des noms qui leur conviennent mal.
Pour donner un nom aux ordres angéliques il faut considérer, comme le remarque Denys, que "les noms propres de chacun des ordres désignent leurs propriétés ". Et pour déterminer quelle est la propriété d'un ordre, il convient de remarquer qu'une chose peut se trouver, dans les réalités bien ordonnées, de trois manières: par propriété, par excès, ou par participation. Un chose est dans un être par propriété quand elle y est d'une manière adéquate et proportionnée à sa nature. Elle y est par excès quand ce qui est attribué à cet être est moindre que cet être, mais lui convient cependant avec un certain excès; c'est ce que l'on dit à propos de tous les

noms attribués à Dieu. Elle y est enfin par participation, quand ce qui est attribué à un être ne se trouve pas pleinement en lui, mais seulement d'une manière déficiente; c'est ainsi que les saints sont appelés des dieux par participation.
Donc, si l'on doit donner à un être un nom qui désigne sa propriété, il faut le nommer, non par ce dont il ne participe qu'imparfaitement ou par ce qu'il possède par excès, mais par ce qui coïncide en quelque sorte avec lui d'une façon adéquate. Par exemple, si l'on veut donner à l'homme un nom qui lui convienne en propre, on dira de lui qu'il est une substance rationnelle; mais non une substance intellectuelle, car la pure intelligence est le propre de l'ange et ne convient à l'homme que par participation. On ne dira pas davantage qu'il est une substance sensible, car c'est là le nom qui convient en propre à l'animal, et la nature sensible est inférieure à ce qui convient en propre à l'homme; on l'attribue à l'homme d'une manière qui dépasse celle des autres animaux.
Ainsi donc il faut considérer que, dans les ordres angéliques, toutes les perfections spirituelles sont communes à tous les anges, et que toutes ces perfections existent plus pleinement chez les anges supérieurs. Mais puisque, dans ces perfections elles-mêmes, il y a une certaine gradation, on attribuera par mode de propriété la perfection la plus haute à l'ordre le plus élevé; et cette même perfection sera attribuée par mode de participation à l'ordre inférieur. En retour, une perfection inférieure sera attribuée par mode de propriété à un mode inférieur, et par excès à un ordre supérieur. De cette manière l'ordre supérieur reçoit son nom de la perfection supérieure.
C'est en se référant aux perfections spirituelles que Denys explique les noms des différents ordres angéliques. Quant à S. Grégoire, il semble s'attacher davantage, pour l'interprétation de ces noms, aux ministères extérieurs. Pour lui " les anges sont ceux qui annoncent les choses les moins importantes; les Archanges annoncent les plus importantes; par les Vertus sont accomplis les miracles; les Puissances ont pour rôle de réprimer les puissances mauvaises; les Principautés commandent aux esprits bons ".
Le mot vertu peut revêtir une double signification: ou bien une signification commune en tant que la vertu est intermédiaire entre l'essence et l'opération; sous ce rapport, tous les esprits célestes sont appelés vertus célestes aussi bien qu'essences célestes. - Ou bien le mot vertu comporte, dans sa signification, un certain excès de force, et sous ce rapport il est le nom propre d'un ordre angélique. C'est pourquoi Denys écrite que " le nom de vertu signifie une certaine force héroïque et inébranlable", soit pour accomplir toutes les opérations divines qui conviennent aux anges de cet ordre, soit pour recevoir les choses divines. Autrement dit, il signifie que ces esprits abordent sans crainte les choses divines qui les regardent, et cela relève précisément de la force d'âme.

6. Les rapports des différents ordres entre eux

Les rangs assignés aux ordres angéliques par Grégoire et Denys concordent, sauf en ce qui concerne les Principautés et les Vertus. En effet, Denys place les Vertus après les Dominations et avant les Puissances; les Principautés après les Puissances et avant les Archanges. S. Grégoire au contraires place les Principautés entre les Dominations et les Puissances, les Vertus entre les Puissances et les Archanges. Ces deux manières de voir peuvent s'autoriser de S. Paul. L'Apôtre en effet, dans son épître aux Éphésiens (1, 20), énumère ainsi, en remontant, les ordres intermédiaires: "Dieu l'a établi (le Christ) à sa droite dans les cieux au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu et Domination", plaçant les Vertus entre les Puissances et les Dominations, ce que fait aussi Denys. Mais, dans l'épître aux Colossiens (1, 16) il énumère les mêmes ordres en descendant: "Toutes choses, les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, ont été créées par lui et en lui. " Dans ce texte, les principautés sont placées entre les Dominations et les Puissances, et S. Grégoire fait de même.

Voyons donc d'abord la raison du classement adopté par Denys. Il convient avant tout de rappeler ce que nous avons dit li à savoir que la première hiérarchie saisit les raisons des choses en Dieu même; la deuxième hiérarchie les saisit dans les causes universelles; la troisième, dans leur détermination à des effets particuliers. Et, parce que Dieu est la fin non seulement des ministères angéliques, mais aussi de toute création, à la première hiérarchie appartient la considération de la fin; à la seconde, la disposition générale des actions à accomplir; à la dernière l'application pratique de cette disposition à l'effet, ce qui est l'exécution de l'oeuvre. Il est manifeste en effet que ces trois étapes se retrouvent en toute opération. C'est pourquoi Denys u, considérant les propriétés des ordres angéliques d'après leurs noms, a placé dans la première hiérarchie les ordres dont les noms expriment leur rapport à Dieu, à savoir: les Séraphins, les Chérubins et les Trônes. Dans la hiérarchie intermédiaire, il a placé les ordres dont les noms indiquent un certain gouvernement ou mise en place générale: les Dominations, les Vertus et les Puissances. Dans la troisième hiérarchie, il a mis les ordres dont les noms expriment la mise à exécution de l'oeuvre Principautés, Anges et Archanges.
D'autre part, en regard de la fin, on peut considérer trois choses: en premier lieu, on envisage la fin; puis on en acquiert une parfaite connaissance; en dernier lieu on fixe son intention sur elle. Le deuxième point s'ajoute au premier, et le troisième aux deux autres. Et puisque Dieu est la fin des créatures à la manière dont le chef est la fin de l'armée, ainsi que le note Aristote, on peut trouver ici une certaine analogie dans ce qui se passe à propos de l'organisation des affaires humaines; car certains hommes sont revêtus d'une telle dignité qu'ils peuvent eux-mêmes approcher familièrement le roi ou le chef; d'autres ont sur ceux-là cet avantage qu'ils connaissent ses intentions secrètes; d'autres enfin font sans cesse partie de son entourage et lui sont étroitement unis. D'après cette analogie, nous pouvons saisir comment sont disposés les ordres dans la première hiérarchie. Les Trônes sont élevés jusqu'à recevoir Dieu familièrement en eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils deviennent capables de connaître immédiatement en lui les raisons des choses, ce qui est propre à toute la première hiérarchie. Mais les Chérubins connaissent de façon suréminente les secrets divins. Quant aux Séraphins, ils l'emportent en quelque chose qui passe tout le reste, l'union à Dieu lui-même. Ainsi, ce qui est commun à toute la hiérarchie sert à nommer l'ordre des Trônes; de même que ce qui est commun à tous les esprits célestes sert à nommer l'ordre des Anges.
D'autre part, l'idée de gouvernement renferme trois choses. La première, c'est la détermination des oeuvres qu'il faut accomplir, et cela relève en propre des Dominations. La deuxième consiste à donner la faculté nécessaire pour pouvoir agir; cela appartient aux Vertus. La troisième consiste à régler de quelle manière les directives données pourront être accomplies par ceux que cela regarde; c'est l'office des Puissances.
Enfin l'exécution des ministères angéliques consiste à annoncer les oeuvres divines. Or, dans l'exécution de toute oeuvre, il y en a qui, pour ainsi dire, la commencent en conduisant les autres: ainsi, dans les choeurs, les préchantres; et, dans le combat, ceux qui conduisent et dirigent les autres: tel est le rôle des Principautés. Il y en a d'autres qui exécutent purement et simplement: cela revient aux Anges. D'autres enfin tiennent le milieu: c'est le fait des Archanges, nous l'avons dit.
Or cette classification des ordres est satisfaisante. Ce qui est le plus élevé en effet dans une classe inférieure a une étroite affinité avec ce qui est le plus bas dans la classe supérieure; ainsi les animaux les plus simples se distinguent-ils peu des plantes. Le tout premier ordre, c'est celui des Personnes divines: il se termine au Saint-Esprit qui est l'Amour procédant. C'est avec lui que l'ordre le plus élevé de la première hiérarchie aura une affinité, puisque son nom évoque l'incendie de l'amour. Le dernier ordre de la première hiérarchie est celui des Trônes et leur nom a une certaine affinité avec les Dominations: les Trônes désignent en effet, pour S. Grégoire, ceux " par lesquels Dieu exerce ses jugements "; ils reçoivent les illuminations

divines afin de pouvoir illuminer immédiatement la seconde hiérarchie dont le rôle est d'ordonner les ministères divins. Quant à l'ordre des Puissances, il possède une affinité avec l'ordre des Principautés; car le rôle des Puissances est d'imposer à ceux qui leur sont soumis le plan de l'oeuvre qu'ils doivent réaliser, et ce plan est reçu aussitôt par les Principautés qui, comme leur nom l'indique, sont les premières dans l'exécution des ministères divins, comme présidant au gouvernement des royaumes et des nations, ce qui est le premier et le principal des ministères divins. Car le bien d'une nation est plus divin que le bien d'un seul homme, et il est écrit dans Daniel (10, 13): "Le Prince du royaume des Perses m'a résisté.”
Le classement des ordres angéliques d'après S. Grégoire a aussi sa cohérence. Puisque les Dominations ont pour rôle de définir et de prescrire ce qui a rapport aux ministères divins, les ordres angéliques qui leur sont soumis sont classés d'après le rang qu'occupent les créatures sur lesquelles ces ministères s'exercent. Or, selon S. Augustin " les corps sont régis selon un certain ordre, les inférieurs par les supérieurs, et tous par la créature spirituelle; l'esprit mauvais par l'esprit bon ". Donc, le premier ordre après les Dominations sera celui des Principautés, qui commandent même aux esprits bons. Ensuite viendront les Puissances qui entravent les esprits mauvais, comme les puissances terrestres entravent les malfaiteurs, d'après l'épître aux Romains (13, 3). Puis ce sont les Vertus, qui ont puissance sur la nature corporelle dans l'accomplissement des miracles. Enfin viennent les Anges et les Archanges qui annoncent aux hommes, les premiers les choses que la raison ne saurait atteindre; les seconds, les choses de moindre importance et qui sont à la portée de l'entendement.

7. Les ordres subsisteront-ils après le jour du jugement?

Dans les ordres angéliques on peut distinguer deux choses: la diversité des rangs et l'exercice des fonctions. Les rangs se diversifient chez les anges d'après les différences de grâce et de nature, comme nous l'avons déjà dit. Et cette double différence demeurera toujours chez les anges. Car on ne pourrait leur enlever leur différence de nature sans les détruire; et, en outre, les divers degrés de gloire demeurent toujours en eux, proportionnés au mérite antécédent de chacun.
Quant à l'exercice des fonctions angéliques, il demeurera pour une part après le jour du jugement et il cessera pour une autre part. Il cessera pour autant que ces fonctions sont ordonnées à conduire les hommes au salut; mais il demeurera en ce qui concerne l'ultime obtention de la fin. Ainsi en est-il dans les fonctions des grades militaires, qui sont différentes selon qu'il s'agit du combat ou du triomphe.
Ainsi donc, quand les anges inférieurs connaissent les raisons des oeuvres divines par la lumière des anges supérieurs, leur connaissance dépend de cette lumière, non seulement pour ce qui est de cette acquisition, mais aussi pour ce qui est de sa conservation. Donc, bien qu'après le jugement les anges ne progressent plus dans la connaissance de certaines choses, cependant ils n'en sont pas

8. Les hommes sont-ils élevés aux ordres angéliques?

Nous l'avons dit c, les ordres des anges se distinguent d'après la condition de leur nature, et d'après les dons de la grâce. Donc, si l'on considère les ordres des anges d'après le degré de leur nature, sous ce rapport les hommes ne peuvent d'aucune façon entrer dans les ordres angéliques, car la diversité des natures subsistera toujours. C'est en se plaçant à ce point de vue que certains ont prétendu que les hommes ne pouvaient d'aucune manière parvenir à égalité avec les anges, ce qui est faux et en contradiction avec la promesse du Christ dans S. Luc (20, 36), disant que les fils de la résurrection seront égaux aux anges dans les cieux. Ce qui relève de la nature joue le rôle de matière dans la définition des ordres; l'achèvement vient du don de la grâce, laquelle dépend de la libéralité divine, non du degré de nature. C'est pourquoi, par le moyen de la grâce, les hommes peuvent mériter une gloire telle qu'elle les

place à égalité avec les anges dans l'un ou l'autre de leurs ordres. Et c'est là, pour les hommes, prendre place dans les ordres angéliques.
Certains disent cependant que trouvent place dans les ordres angéliques, non pas tous ceux qui sont sauvés, mais seulement les vierges ou les parfaits, tandis que les autres constituent un ordre distinct de toute la société des anges. Pourtant S. Augustin n'est pas de cet avis d; pour lui, " il n'y aura pas deux sociétés, celle des hommes et celle des anges, mais une seule, car tous ont la même béatitude: adhérer au Dieu unique.”

CHAPITRE 109: L'ORGANISATION DES MAUVAIS ANGES

1. Y a-t-il une hiérarchie parmi les démons? - 2. Y a-t-il parmi les démons un acte de supériorité? - 3. Un démon en illumine-t-il un autre? - 4. Les démons sont-ils soumis à la supériorité des bons anges?

1. Y a-t-il une hiérarchie parmi les démons?

Comme nous l'avons déjà dit b, on peut considérer l'ordre angélique soit selon le degré de la nature, soit selon le degré de la grâce. D'autre part, il y a deux états de la grâce: un état imparfait qui est celui du mérite; et un état parfait qui est celui de la gloire consommée. Si l'on considère les ordres angéliques par rapport à la perfection de la gloire, les démons n'appartiennent et n'appartiendront jamais à ces ordres. Si l'on envisage les ordres du point de vue de la grâce imparfaite, les démons furent, à un moment donné, dans les ordres angéliques, mais ils en ont déchu: nous l'avons dit en effet e. tous les anges furent créés en grâce. Si enfin, nous considérons dans les démons ce qui relève de leur nature, à ce point de vue ils appartiennent encore aux ordres angéliques, car, selon Denys, ils n'ont pas perdus leurs dons naturels.

2. Y a-t-il parmi les démons, un acte de supériorité?

Puisque l'action d'un être est une conséquence de sa nature, quand plusieurs natures sont ordonnées entre elles, il faut que leurs actions le soient aussi. C'est ce qui apparaît avec évidence dans les réalités corporelles; parce que l'ordre naturel place les corps inférieurs au-dessous des corps célestes, il s'ensuit que les actions et mouvements des premiers sont soumis aux actions et mouvements des seconds. Or il est évident, d'après ce que nous avons dit, que l'ordre naturel range les démons les uns au-dessous des autres. Les actions des uns seront donc soumises aux actions des autres qui leur sont supérieurs. Or c'est là précisément la définition de la supériorité: que l'action d'un sujet soit soumise à l'action du supérieur. Ainsi donc, la disposition naturelle des démons réclame elle-même qu'il y ait chez eux une supériorité. - Cela convient aussi à la sagesse divine qui ne laisse rien de désordonné dans l'univers, mais qui " atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose tout avec douceur " (Sg 8, 1).

3. Y a-t-il illumination chez les démons?

À proprement parler il ne peut y avoir d'illumination chez les démons. Comme nous l'avons déjà dit, la véritable illumination est la manifestation de la vérité, en tant qu'elle se réfère à Dieu, lumière de toute intelligence. Les autres manifestations de la vérité relèvent du langage: ainsi quand un ange manifeste sa pensée à un autre. Or, la perversité des démons fait que l'un d'eux ne peut pas se proposer d'en rattacher un autre à Dieu; il cherche plutôt à le détourner de l'ordre divin. C'est pourquoi un démon n'en illumine pas un autre, mais il peut lui faire connaître sa pensée par le moyen du langage.

4. Les bons anges exercent-ils une supériorité sur les mauvais anges?

Tout ordre et donc toute supériorité existe d'abord et originellement en Dieu, et les créatures y participent selon qu'elles sont plus proches de lui; en effet celles qui exercent une influence sur les autres sont les plus parfaites et les plus proches de Dieu. Or la perfection la plus haute et qui rapproche le plus de Dieu, c'est celle des créatures qui jouissent de Dieu, comme les saints anges. De cette perfection, les démons sont privés. C'est pourquoi les bons anges exercent une domination sur les mauvais anges, et ceux-ci sont régis par eux.

CHAPITRE 110: LA PRIMAUTÉ DES ANGES SUR LES CRÉATURES CORPORELLES

1. La créature corporelle est-elle gouvernée par les anges? - 2. La créature corporelle obéit-elle aux anges sans aucune résistance? - 3. Les anges peuvent-ils immédiatement, par leur vertu, déplacer les corps? - 4. Les anges, bons ou mauvais, peuvent-ils faire des miracles?

1. La créature corporelle est-elle gouvernée par les anges?

Dans les êtres humains comme dans ceux de la nature, nous constatons communément que le pouvoir particulier est gouverné et conduit par un pouvoir plus universel, comme par exemple le pouvoir du bailli dépend de celui du roi.

À propos des anges nous avons vu que les anges supérieurs qui dominent les anges inférieurs possèdent une science plus étendue. Il est clair que la puissance de tout être corporel est plus limitée que celle d'une substance spirituelle, puisque toute forme corporelle est individualisée par la matière et déterminée par les conditions de temps et de lieu; les formes immatérielles au contraire sont libérées de toute matière, et intelligibles. C'est pourquoi, de même que les anges inférieurs, dont la forme est moins universelle, sont régis par les anges supérieurs, ainsi tous les êtres corporels sont régis par les anges. Ce n'est pas là seulement une affirmation des Pères: c'est la pensée de tous les philosophes qui admettent des substances incorporelles.

2. La matière corporelle obéit-elle aux anges sans aucune résistance?

Selon les platoniciens, les formes réalisées dans la matière sont causées par des formes immatérielles; car ils pensaient que ces formes matérielles étaient des participations de formes immatérielles. Avicenne les a suivis sur ce point en estimant que " toutes les formes qui sont dans la matière résultent d'une conception de l'intelligence et que les agents corporels ne font que disposer la matière à recevoir ces formes ". - Ils se trompèrent en considérant la forme comme un être qui existe en soi si bien qu'il procéderait d'un principe formel. Mais, comme Aristote le prouve, ce qui est produit à proprement parler est un être composé. C'est cela qui est proprement une substance. La forme, au contraire, ne constitue pas un être, comme si elle-même subsistait; elle est ce par quoi quelque chose existe; c'est pourquoi ce n'est pas à proprement parler la forme qui devient; ce qui devient, c'est ce à quoi il appartient d'exister; devenir n'est pas autre chose en effet qu'être en voie d'exister. - Il est manifeste que ce qui est fait est semblable à celui qui le fait, puisque tout agent accomplit un être semblable à lui-même. C'est pourquoi ce qui réalise les choses naturelles est semblable au composé qu'il produit, soit parce qu'il est lui-même composé, comme le feu engendre le feu; soit parce que tout le composé, matière et forme, préexiste virtuellement en lui, ce qui est le propre de Dieu. Ainsi donc, toute production de forme dans la matière vient ou bien immédiatement de Dieu, ou bien d'un agent corporel, mais non immédiatement d'un ange.

3. Les anges peuvent-ils immédiatement, par leur vertu, déplacer les corps?

Denys affirme: "La sagesse divine fait se rejoindre ce qu'il y a de plus élevé dans les ordres inférieurs avec ce qu'il y a de moins élevé dans les ordres supérieurs. " La nature corporelle est donc en contact, en ce qu'elle a de plus élevé, avec la nature qui lui est supérieure. Mais la

nature corporelle est au-dessous de la nature spirituelle. Parmi tous les mouvements corporels, le plus parfait est le mouvement local, comme le prouvent les Physiques. Voici pourquoi: ce qui peut être mû localement n'est pas, en tant que tel, en puissance à quelque chose d'intrinsèque, mais seulement à quelque chose d'extrinsèque: le lieu. C'est pourquoi la nature corporelle est. apte à être mue immédiatement par la nature spirituelle, d'un mouvement local. C'est ainsi que les philosophes ont soutenu que les corps les plus élevés étaient mus localement par les substances spirituelles; nous voyons en effet que l'âme meut le corps d'abord et principalement d'un mouvement local.

4. Les anges, bons ou mauvais, peuvent-ils faire des miracles?

Il y a miracle à proprement parler quand quelque chose est produit en dehors de l'ordre de la nature. Mais il ne suffit pas pour qu'il y ait miracle que ce soit accompli en dehors de l'ordre de la nature de telle créature particulière; car alors, quand on lance une pierre en l'air, on ferait un miracle, puisque cela est étranger à l'ordre naturel de la pierre. Donc, un fait est un miracle s'il se produit en dehors de toute la nature créée. Cela, Dieu seul peut le faire: tout ce que fait un ange ou n'importe quelle autre créature par sa propre puissance, il le fait selon l'ordre de la nature créée: ce n'est pas un miracle. Il reste donc que Dieu seul peut faire des miracles.

L'ACTION DES ANGES SUR LES HOMMES

Considérons maintenant l'action des anges sur les hommes. Nous rechercherons premièrement s'ils peuvent agir sur eux par leur force naturelle (Q. 1 1 1); puis, comment ils sont envoyés par Dieu au service des hommes (Q. 112); enfin, comment ils protègent les hommes (Q. 113).

CHAPITRE 111: L'ACTION NATURELLE DES ANGES SUR LES HOMMES

1. L'ange peut-il illuminer l'intelligence de l'homme? - 2. Peut-il modifier la volonté de l'homme? - 3. Peut-il modifier son imagination? - 4. Peut-il agir sur ses sens?

1. L'ange peut-il illuminer l'intelligence de l'homme

Puisque l'ordre de la providence divine soumet les créatures inférieures à l'action des créatures supérieures, comme nous l'avons dit plus haut, de même que les anges inférieurs sont illuminés par les anges supérieurs, ainsi les hommes qui sont inférieurs aux anges, sont illuminés par eux. Mais la manière dont se produisent ces illuminations est en partie semblable et en partie différente. Or, nous avons vu plus haut que l'illumination, qui est une manifestation de la vérité divine, peut comporter deux aspects: soit que l'intelligence inférieure se trouve renforcée par l'action de l'intelligence supérieure, soit que celle-ci propose à l'intelligence inférieure des espèces intelligibles qu'elle possède, afin que l'intelligence inférieure puisse les saisir. C'est ce qui se passe chez les anges, quand un ange supérieur adapte une vérité universelle à la capacité d'un ange inférieur, comme nous l'avons Mais l'esprit humain ne peut saisir la vérité intelligible dans sa nudité, parce qu'il lui est connaturel de comprendre en se tournant vers les images, comme nous l'avons dit. C'est pourquoi les anges proposent aux hommes la vérité intelligible sous des représentations sensibles; Denys fait observer à ce sujet qu'il " est impossible pour nous de voir briller un rayon divin s'il n'est tamisé par divers voiles sacrés ". D'autre part, l'esprit humain, qui est inférieur à l'intelligence angélique, est fortifié par son action. C'est de ces deux manières que se réalise l'illumination de l'homme par l'ange.

2. L'ange peut-il changer la volonté de l'homme?

La volonté peut être modifiée de deux manières. Premièrement de l'intérieur. À ce point de vue, puisque le mouvement de la volonté n'est pas autre chose que son inclination vers l'objet voulu, Dieu seul peut changer ainsi la volonté, lui qui donne à la nature intellectuelle le pouvoir de s'incliner de la sorte. Comme l'inclination naturelle ne vient que de Dieu, qui donne la nature, ainsi l'inclination de la volonté ne vient que de Dieu, qui cause la volonté.
D'un autre point de vue, la volonté est mue de l'extérieur; ce qui chez l'ange se réalise uniquement sous l'action du bien connu par son intelligence. Dans la mesure où quelqu'un est cause de ce qu'un autre appréhende quelque chose comme un bien désirable, on peut dire qu'il agit sur la volonté. Dieu seul peut mouvoir efficacement une volonté de cette façon; mais l'ange et l'homme peuvent le faire par persuasion, on l'a dit précédemment. - Mais il y a encore une autre façon dont la volonté de l'homme est mue de l'extérieur: à l'aide d'une passion suscitée dans l'appétit sensible; ainsi, par le désir intense ou la colère, la volonté est inclinée à vouloir telle ou telle chose. Ainsi encore les anges, en tant qu'ils peuvent exciter ces passions, peuvent mouvoir la volonté. Une telle motion n'est cependant pas contraignante, car la volonté demeure toujours libre de consentir à la passion ou de lui résister.

3. L'ange peut-il modifier l'imagination de l'homme?

L'ange bon ou mauvais peut, en vertu de sa nature, agir sur l'imagination de l'homme. On peut l'envisager ainsi. Nous avons ditque la nature corporelle est soumise à l'ange quant au mouvement local. Donc, tout ce qui peut résulter du mouvement local d'êtres corporels est soumis à la puissance naturelle des anges. Or, il est manifeste que des apparitions imaginatives sont parfois l'effet, chez nous, d'un déplacement des esprits et des humeurs des corps. C'est pourquoi Aristote recherchant la cause des apparitions en songe, dit que " quand un animal dort, tandis que le sang afflue dans le principe sensitif, en même temps affluent des mouvements", c'est-à-dire des impressions laissées par les sensations, qui sont conservées dans la sensibilité, et qui " agissent sur le principe sensitif "; ainsi se produit une apparition, qui donne l'impression que le principe sensitif est influencé par les choses extérieures elles-mêmes. Le choc produit dans les esprits et les humeurs peut être tel que de pareilles apparitions arrivent parfois même à des personnes éveillées, comme cela arrive chez les épileptiques et ceux qui leur ressemblent. Puisque c'est l'effet d'un mouvement naturel des humeurs, et parfois de la volonté d'un homme qui imagine volontairement ce qu'il avait d'abord perçu, cela peut se produire aussi par l'action d'un ange bon ou mauvais, soit avec aliénation des sens corporels, soit sans cette aliénation.

4. L'ange peut-il agir sur les sens de l'homme?

Le sens est impressionné de deux manières. Soit par un objet extérieur, par exemple par une réalité sensible; soit de l'intérieur. Nous voyons en effet que si les esprits et les humeurs sont troublés, le sens est modifié. La langue du malade, si elle est imprégnée de bile, trouve tout amer; il en va de même pour les autres sens. L'ange peut impressionner le sens de l'homme de ces deux manières, en vertu de sa puissance naturelle. L'ange peut en effet présenter extérieurement au sens un objet sensible, qu'il soit déjà formé par la nature, ou qu'il le forme lui-même à nouveau; comme quand il revêt un corps, nous l'avons vu. Il est aussi capable de troubler intérieurement les esprits et les humeurs, comme nous l'avons dit dans l'article précédent, en provoquant ainsi des impressions diverses dans les sens.

CHAPITRE 112: LA MISSION DES ANGES

1. Certains anges sont-ils envoyés pour un ministère? - 2. Tous sont-ils envoyés? - 3. Les anges envoyés en ministère demeurent-ils auprès de Dieu? - 4. A quel ordre d'anges appartiennent ceux qui sont envoyés?

1. Certains anges sont-ils envoyés pour un ministère?

De ce que nous avons dit, il résulte évidemment que Dieu peut envoyer quelques anges pour accomplir un ministère. Comme nous disions à propos de la mission des Personnes divines, on appelle envoyé celui qui, de quelque manière, procède d'un autre, de telle sorte qu'il commence à être là où il n'était pas auparavant, ou bien là où il se trouvait auparavant, mais d'une autre manière. Le Fils ou l'Esprit Saint est dit être envoyé en tant qu'il procède du Père par son origine; et il commence à être d'une nouvelle manière, c'est-à-dire par la grâce ou par la nature qu'il assume, là où il se trouvait auparavant par la présence de sa Déité. C'est en effet le propre de Dieu d'être présent partout. Car, étant l'agent universel, sa puissance atteint tous les êtres; il existe donc en toutes choses, comme on l'a vu précédemment.
Mais la puissance de l'ange, puisqu'il est un agent particulier, n'atteint pas tout l'univers; il atteint certaines choses sans en atteindre d'autres. Et voilà pourquoi il est à tel endroit sans être dans un autre. Or il est manifeste, selon ce que nous avons dite, que la créature corporelle est régie par les anges. Donc, puisque certaines choses doivent être accomplies par tel ange au sujet de telle créature corporelle, cet ange est à nouveau mis en relation par sa puissance avec tel corps, et c'est ainsi qu'il commence à se trouver à nouveau dans tel endroit. Tout cela procède du commandement divin. C'est donc par Dieu, comme nous l'avons dit plus haut, que l'ange est envoyé. - Mais l'action, que l'ange envoyé exerce, procède de Dieu comme de son principe premier, par l'ordre et l'autorité de qui les anges opèrent; et cette action s'achève en Dieu comme en sa fin ultime. Et l'ange fait cela en tant que ministre. Car le ministre est comme un instrument intelligent: l'instrument est mû par un autre, et son action est ordonnée à une fin autre que lui-même. C'est pour cela qu'on appelle ministères les actions des anges, et qu'on dit ceux-ci envoyés en ministères.

2. Tous les anges sont-ils envoyés en ministère?

Comme nous l'avons montré, il est conforme à l'ordre de la providence divine que, non seulement chez les anges mais même dans tout l'univers, les êtres inférieurs soient gouvernés par les êtres supérieurs. Dans les choses corporelles, il y a quelquefois, par suite d'une volonté divine, une dérogation à cette règle, pour réaliser un plan supérieur, c'est-à-dire en vue d'une manifestation de grâce. Que l'aveugle de naissance ait recouvré la vue, que Lazare ait été ressuscité, cela fut accompli directement par Dieu, sans aucune intervention des corps célestes. Les anges bons et mauvais peuvent réaliser quelque chose dans les êtres corporels en dehors de l'action des corps célestes, par exemple en condensant les nuages pour faire pleuvoir, ou en faisant d'autres choses de ce genre. Par ailleurs, il n'est pas douteux que Dieu puisse révéler des choses aux hommes sans passer par l'intermédiaire des anges, et que les anges supérieurs puissent le faire sans passer par l'intermédiaire d'anges inférieurs. Cette considération a fait dire à certains que, selon la loi commune, les êtres supérieurs ne sont pas envoyés, mais seulement les inférieurs; les êtres supérieurs ne seraient envoyés qu'exceptionnellement, par une décision divine.
Cette opinion ne paraît pas raisonnable, parce que c'est le degré de leur grâce qui constitue les anges dans leur ordre. Or l'ordre de la grâce ne connaît pas d'ordre supérieur auquel il pourrait être soumis, comme l'ordre de la nature est soumis à l'ordre de la grâce. - Remarquons en outre que l'ordre de la nature, dans l'accomplissement des miracles, est l'objet d'une exception en vue de confirmer la foi. Or il ne servirait à rien de faire une exception pour l'ordre angélique, puisque cela échapperait à notre connaissance. D'ailleurs, il n'y a rien de si grand parmi les ministères divins, qui ne puisse être accompli par les ordres inférieurs. S. Grégoire dit que les anges qui annoncent les plus grandes choses sont appelés archanges. C'est pour cela que l'archange Gabriel fut envoyé à la Vierge Marie, ce qui fut le plus élevé de tous les ministères divins. Il faut donc dire absolument avec Denys que " les anges supérieurs ne sont jamais envoyés pour un ministère extérieur ".

3. Les anges envoyés en ministère demeurent-ils auprès de Dieu?

Les anges se répartissent en assistants et en administrateurs, à la ressemblance des familiers d'un roi. Parmi ceux-ci, il en est qui l'assistent toujours et entendent directement ses préceptes. Les autres reçoivent les préceptes royaux grâce à ceux qui se tiennent toujours près du roi; c'est le cas de ceux qui dirigent l'administration des villes; ceux-là sont appelés ministres, mais non assistants. Nous devons donc penser que tous les anges voient immédiatement l'essence divine; à ce point de vue, nous dirons que tous, même ceux qui sont dans le ministère, se tiennent devant Dieu. C'est pourquoi S. Grégoire dit que " ceux qui sont envoyés dans le ministère extérieur pour notre salut peuvent toujours siéger et voir la face du Père ". Mais tous les anges ne peuvent pas percevoir les secrets des mystères divins dans la clarté même de l'essence divine, car cela est réservé aux anges supérieurs par lesquels ces secrets sont annoncés aux inférieurs. D'après cela, seuls, les anges supérieurs, qui sont de la première hiérarchie, sont dits siéger devant Dieu, eux dont c'est le propre, selon Denys, d'être illuminés directement par Dieu.

4. A quel ordre d'anges appartiennent ceux qui sont envoyés?

Comme nous l'avons dit, c'est le propre de l'ange d'être envoyé dans le ministère extérieur, du fait que par le commandement divin il s'occupe de quelque créature corporelle; c'est requis pour l'exécution du ministère divin. Les actions propres des anges nous sont manifestées par leur nom, selon Denys. C'est pourquoi les anges envoyés dans le ministère extérieur sont ceux dont le nom indique qu'ils sont chargés de l'exécution de quelque mission. Or le nom de Dominations n'implique pas une exécution, mais seulement la disposition prise et le commandement donné en vue de l'exécution. Au contraire, les noms d'anges inférieurs nous donnent à entendre l'exécution. En effet " anges " et " archanges " indiquent une annonce, tandis que " Vertus " et " Puissances " marquent un rapport avec quelque action. C'est le propre du Prince, dit S. Grégoire, " de se trouver le premier parmi d'autres réalisateurs ". C'est donc que l'envoi pour un ministère extérieur appartient à ces cinq ordres, mais non aux quatre ordres supérieurs.

Étudions maintenant le rôle des anges gardiens; et nous étudierons ensuite les attaques des anges mauvais (Q. 114).

CHAPITRE 113: LES ANGES GARDIENS

1. Les hommes sont-ils gardés par des anges? - 2. Y a-t-il un ange particulier chargé de garder chaque homme? - 3. Ce rôle est-il réservé au dernier ordre des anges? - 4. Tout homme doit-il avoir un ange gardien? - 5. A quel moment l'ange gardien commence-t-il sa mission? - 6. L'ange gardien garde-t-il l'homme continuellement? - 7. L'ange souffre-t-il de voir périr son protégé? - 8. Y a-t-il conflit entre les anges en raison de cette garde?

1. Les hommes sont-ils gardés par des anges?

Selon le plan de la providence divine, nous constatons en toutes choses que les êtres mobiles et variables sont mus et réglés par des êtres immobiles et invariables; c'est ainsi que tous les êtres corporels sont guidés par les substances spirituelles et immobiles, et les corps inférieurs par les corps supérieurs, qui sont invariables dans leur substance. Nous-mêmes, nous sommes amenés à des conclusions sur lesquelles nous pouvons penser de diverses façons, grâce à des principes que nous observons invariablement. Or, quand il s'agit de la conduite, il est clair que la connaissance et les sentiments de l'homme peuvent de mille façons différer et s'écarter du bien. C'est pour cela qu'il fut nécessaire de désigner des anges pour garder les hommes, afin de les diriger et de les pousser au bien.

2. Y a-t-il un ange particulier chargé de garder chaque homme?

Pour la garde de chaque homme un ange particulier est désigné. Car la garde des anges accomplit la providence divine à l'égard des hommes. La providence de Dieu est différente selon qu'il s'agit des hommes ou des autres créatures corruptibles, parce qu'ils ont un rapport différent avec l'incorruptibilité. Les hommes ne sont pas seulement incorruptibles selon l'essence commune à l'espèce, mais aussi dans la forme propre à chacun d'eux, l'âme rationnelle. On ne peut pas en dire autant des autres êtres corruptibles. Or, il est évident que la providence de Dieu s'attache à titre premier aux êtres qui demeurent toujours, tandis que les êtres qui passent sont ordonnés par Dieu aux réalités perpétuelles. Ainsi donc, la providence de Dieu se comporte à l'égard de chaque homme comme elle se comporte à l'égard des genres et des espèces des choses corruptibles. Mais, selon S. Grégoire, " les divers ordres d'anges sont délégués pour divers genres d'affaires, par exemple les Puissances pour éloigner les démons,
les Vertus pour accomplir des miracles d'ordre matériel ". Et il est probable que pour les diverses espèces de choses, ce sont divers anges du même ordre qui sont désignés. C'est pourquoi il est raisonnable de penser que des anges différents sont chargés de garder des hommes divers.

3. La garde des hommes est-elle réservée au dernier ordre des anges?

La garde des hommes, nous l'avons vu, peut être considérée de deux manières. Premièrement, en tant que garde personnelle, en ce sens qu'à chaque homme est assigné un ange spécial. Et cette garde appartient au dernier ordre des anges, dont c'est le rôle, selon S. Grégoire -, d'annoncer les choses les moins importantes. Or il semble que ce soit la moins importante parmi les charges des anges, que de procurer ce qui concerne le salut d'un seul homme. La seconde garde est universelle, et elle se multiplie selon les divers ordres; en effet, plus un agent est universel, plus il est élevé. Ainsi, la garde des multitudes humaines appartient à l'ordre des Principautés ou peut-être des Archanges, que l'on nomme les Princes des anges. C'est pourquoi l'on dit de Michel, que nous appelons Archange, qu'il est " un des Princes " (Dn 10, 13). Puis ce sont les Vertus qui ont la garde de toutes les natures corporelles. Puis les Puissances ont la garde des démons. Et enfin les Principautés ou les Dominations exercent la garde des esprits bons, selon S. Grégoire.

4. Tout homme doit-il avoir un ange gardien?

L'homme, durant cette vie terrestre, est établi comme sur une route pour atteindre la patrie. Sur cette route de nombreux périls le menacent, du dedans et de dehors, selon le Psaume (142, 4): "Sur la route où je marchais, ils m'ont caché un piège. " Et c'est pourquoi, comme on donne une garde aux hommes qui parcourent une route peu sûre, ainsi tout homme dans l'état de voyageur reçoit la garde d'un ange. Mais quand l'homme sera parvenu au terme du voyage, il n'aura plus d'ange gardien; s'il est au ciel, il aura son ange régnant avec lui; s'il est en enfer, il aura un démon pour le châtier.

5. A quel moment l'ange gardien commence-t-il sa mission?

Origène commentant S. Matthieu dit que sur ce sujet, il y a deux opinions. Certains affirment que l'ange est désigné pour la garde de l'homme depuis son baptême; d'autres dès la naissance. Cette dernière opinion est appuyée par S. Jérôme, et c'est avec raison. Car les bienfaits de Dieu qui sont donnés à l'homme du fait qu'il est chrétien, ne commencent qu'au moment du baptême, comme la réception de l'Eucharistie, etc. Mais les bienfaits destinés par Dieu à l'homme en tant qu'il a une nature rationnelle, lui sont accordés dès que par la naissance il acquiert cette nature. La garde des anges est un de ces bienfaits, comme cela apparaît

clairement d'après ce qui précède. C'est pourquoi l'homme reçoit dès la naissance un ange chargé de le garder.

6. L'ange gardien garde-t-il l'homme continuellement?

La garde exercée par l'ange, comme nous l'avons montré w. accomplit la providence divine à l'égard des hommes. Mais il est manifeste que ni l'homme ni aucune autre chose ne peuvent échapper totalement à la providence divine. Car, en tant qu'une chose participe de l'être, elle est soumise à la providence universelle à l'égard de tous les êtres. Mais on dit que Dieu abandonne l'homme selon l'ordre de sa providence en tant qu'il permet que l'homme souffre de quelque défaut, de peine ou de péché. De même encore, nous devons dire que l'ange gardien n'abandonne jamais totalement l'homme; mais il l'abandonne parfois partiellement, en ce sens qu'il ne l'empêche pas d'être soumis à quelque épreuve, ou même de tomber dans le péché, selon l'ordination des jugements divins. En ce sens on dit que Babylone et la maison d'Israël sont abandonnées par les anges, car leurs anges gardiens n'ont pas empêché qu'elles subissent des malheurs.

7. L'ange souffre-t-il de voir périr son protégé?

Les anges ne souffrent ni des péchés ni des peines des hommes. Car la tristesse et la douleur, selon S. Augustin proviennent uniquement de ce qui est contraire à la volonté. Or, rien n'arrive dans le monde qui contrarie la volonté des anges et des autres bienheureux, puisque leur volonté adhère pleinement à l'ordination de la justice divine. Et rien ne se produit dans le monde qui ne soit accompli ou permis par elle. Donc, absolument parlant, rien n'arrive dans le monde contre la volonté des bienheureux. Selon Aristote, on dit d'une chose qu'elle est volontaire de façon absolue en ce sens que quelqu'un la veut dans un cas particulier, telle qu'elle se présente alors, en considérant toutes les circonstances, bien que, considérée en elle-même d'une manière générale, il ne la voudrait pas; par exemple, le navigateur ne veut pas, s'il considère la chose en soi et d'une manière générale, jeter ses marchandises à la mer; mais menacé par le danger de mort, il le veut. Ce geste est donc plutôt volontaire qu'involontaire. Ainsi donc, les anges, à parler d'une manière générale et absolue, ne veulent pas les péchés et les peines des hommes. Mais ils veulent qu'à ce sujet soit observé l'ordre de la justice divine, selon laquelle certains sont soumis à des peines et leurs péchés sont tolérés.

8. Y a-t-il conflit entre les anges gardiens?

Cette question est soulevée à l'occasion des paroles du livre de Daniel citées plus haut. S. Jérôme explique a que le Prince du royaume des Perses était l'ange qui s'opposa à la libération du peuple israélite, pour lequel Daniel priait, pendant que Gabriel présentait ses prières à Dieu. Cette résistance fut possible parce qu'un prince des démons voulait entraîner dans le péché des juifs amenés en Perse, ce qui faisait obstacle à la prière de Daniel intercédant pour ce peuple. Mais, selon S. Grégoire " le Prince du royaume des Perses était le bon ange de la garde de ce royaume ". Pour voir comment on peut dire qu'un ange résiste à un autre, il faut songer que les jugements divins s'appliquent, par les anges, à des royaumes et à des hommes divers. Dans leurs actions, les anges sont réglés par la volonté divine. Il arrive parfois que dans ces divers royaumes et ces divers hommes se trouvent des mérites et des démérites qui s'opposent, de sorte que l'un est inférieur ou supérieur à l'autre. Les anges ne peuvent connaître l'ordre de la sagesse divine à ce sujet que si Dieu le leur révèle; ils doivent donc consulter la sagesse de Dieu. Ainsi, tandis qu'ils consultent la volonté divine au sujet de mérites contraires et s'opposant les uns aux autres, on dit qu'ils résistent l'un à l'autre; non qu'ils aient des volontés contraires (puisque tous sont d'accord pour accomplir la volonté de Dieu), mais parce que les choses au sujet desquelles ils consultent Dieu sont contraires entre elles. Cela résout les Objections.

CHAPITRE 114: LES ATTAQUES DES DÉMONS

1. Les hommes sont-ils attaqués par les démons? - 2. Tenter est-il l'action propre du diable? - 3. Tous les péchés des hommes proviennent-ils de l'attaque ou de la tentation des démons? - 4. Les démons peuvent-ils faire de vrais miracles pour nous séduire? - 5. Les démons vaincus par les hommes sont-ils empêchés de les attaquer de nouveau?

1. Les hommes sont-ils attaqués par les démons?

Au sujet des attaques des démons, nous devons considérer deux choses, c'est-à-dire les attaques elles-mêmes et leur place dans le plan divin. L'attaque elle-même procède de la malice des démons, qui par envie s'efforcent d'empêcher le progrès des hommes, et à cause de leur orgueil ils usurpent la ressemblance du pouvoir divin, envoyant des ministres désignés pour attaquer les hommes, comme les anges de Dieu sont envoyés comme ministres pour certaines fonctions favorables au salut des hommes. Mais ces attaques sont finalement soumises à l'ordre de Dieu qui sait se servir du mal selon son plan, en l'ordonnant au bien. Quand il s'agit des bons anges, c'est aussi bien leur action protectrice que l'ordination de celle-ci au but final qui se ramènent à Dieu comme à leur premier auteur.

2. Tenter est-il le propre du diable?

Tenter, au sens propre du mot, c'est faire une expérience sur un autre. Si on agit ainsi, c'est pour découvrir quelque chose à son sujet. La fin immédiate de tout être qui tente est donc l'acquisition d'un savoir. Mais parfois, au-delà de ce savoir, on cherche quelque autre fin, bonne ou mauvaise. Bonne, quand on veut savoir où en est quelqu'un au point de vue de la science ou de la vertu, afin de le faire progresser; mauvaise, quand on veut savoir cela pour le tromper ou le pervertir. On comprend ainsi comment on peut attribuer diversement le rôle de tentateur. En effet, on dit parfois de l'homme qu'il tente, seulement parce qu'il cherche à savoir; tenter Dieu est appelé un péché, parce que l'homme, comme s'il doutait, veut expérimenter la force de Dieu. D'autres fois, l'homme tente pour aider, d'autres fois pour nuire. Le diable au contraire ne tente que pour nuire en précipitant dans le péché. Sous cet aspect, on dit que son rôle propre est de tenter. En effet, si l'homme tente quelquefois ainsi, il le fait en tant que serviteur du diable. Quant à Dieu, on dit qu'il tente pour savoir, mais c’est pour signifier qu'il veut faire connaître quelque chose à d'autres. Le Deutéronome (1 3, 1) dit donc: "C'est le Seigneur votre Dieu, qui vous tente afin de manifester que vous l'aimez. " Quant à la chair et au monde on dit qu'ils tentent en ce qu'ils fournissent l'instrument ou la matière de la tentation, en tant qu'on peut connaître ce qu'est un homme selon qu'il suit les convoitises de la chair ou leur résiste, et en tant qu'il méprise: les réussites ou les adversités du monde; le diable aussi s'en sert pour tenter.

3. Tous les péchés des hommes proviennent-ils de l'attaque ou de la tentation des démons?

Une chose peut être causée par une autre de deux manières: directement ou indirectement. Indirectement, quand un agent, en produisant une certaine disposition à l'égard de quelque effet, est appelé occasionnellement et indirectement cause de cet effet; si par exemple on dit que celui qui coupe le bois est cause de sa combustion. De cette manière on doit dire que le diable est la cause de tous nos péchés, parce qu'il a poussé le premier homme à pécher, ce qui a produit dans tout le genre humain une certaine inclination à l'égard de tous les péchés. C'est ainsi que nous devons entendre les paroles citées du Damascène et de Denys. Directement, une chose est cause d'une autre parce qu'elle agit directement pour produire cet effet; en ce sens le diable n'est pas la cause de tout péché. En effet, tous les péchés ne sont pas commis à l'instigation du diable, mais certains viennent de la liberté de notre arbitre et de la corruption

de notre chair. Comme dit Origène " même s'il n'y avait pas de diable, les hommes subiraient l'attrait des aliments, des plaisirs sexuels, etc.", au sujet desquels un grand désordre règne si leurs désirs ne sont pas réfrénés par la raison, surtout si l'on tient compte de la corruption de la nature. Réfréner et ordonner ces appétits dépend du libre arbitre. Il n'est donc pas nécessaire que tous les péchés proviennent de l'impulsion du diable.
Si pourtant certains proviennent de cette impulsion dans leur accomplissement " les hommes sont trompés maintenant par la flatterie du diable, comme nos premiers parents", comme dit S. Isidore.

4. Les démons peuvent-ils faire de vrais miracles pour nous séduire?

Comme nous l'avons dit plus haut, le miracle proprement dit ne peut pas être l'oeuvre des démons, ni d'autre créature, mais de Dieu seul; parce que le miracle proprement dit est ce qui s'accomplit au-dessus de l'ordre de toute la nature créée, ordre qui contient toute puissance créée. On appelle cependant parfois miracle, au sens large, ce qui dépasse la faculté et la connaissance humaine. Et ainsi les démons peuvent faire des miracles qui provoquent l'étonnement des hommes, parce qu'ils dépassent le pouvoir et la connaissance des hommes. En effet, déjà quand un homme réalise quelque chose qui est au-dessus du pouvoir et de la science d'un autre, il provoque chez celui-ci l'admiration au point de sembler avoir accompli un miracle. Nous devons savoir cependant que, bien que ces oeuvres des démons qui nous paraissent miraculeuses n'atteignent pas à la vraie raison de miracle, ce sont pourtant parfois des faits authentiques. C'est ainsi que les magiciens du Pharaon, par la puissance des démons, produisirent de vrais serpents et de vraies grenouilles. Et quand le feu descendit du ciel et consuma d'un seul coup la famille de job avec ses troupeaux (c'était l'œuvre de Satan), il ne s'agissait pas d'apparence seulement, selon S. Augustin.

5. Les démons vaincus par les hommes sont-ils empêchés de les attaquer de nouveau?

Certains disent que le démon vaincu ne peut plus ensuite tenter aucun homme, soit pour le même péché, soit pour un autre. D'autres disent qu'il peut encore tenter d'autres hommes, mais non le même. Cette opinion semble plus probable, du moins si on l'entend d'un certain laps de temps. C'est pourquoi S. Luc dit que, " toute tentation étant épuisée, le diable s'éloigna du Christ jusqu'au temps fixé ". Il y a pour cela deux motifs: le premier est la clémence divine, parce que, dit S. Jean Chrysostome, commentant S. Matthieu: "Le diable ne tente pas les hommes autant qu'il veut, mais autant que Dieu permet; car s'il lui permet de tenter un peu, il le repousse ensuite à cause de la faiblesse de notre nature. " Le second motif est l'astuce du diable: S. Ambroise dit, sur S. Luc, que " le diable craint d'insister, parce qu'il répugne habituellement à être vaincu ". Que parfois il revienne à celui qu'il a quitté, cela apparaît bien dans ce texte de S. Matthieu (12, 44): "Je reviendrai dans la maison dont j'étais sorti."
Ainsi se trouvent résolues les **Objections**.

CHAPITRE 115: L'ACTION DE LA CRÉATURE CORPORELLE

Considérons maintenant l'action de la créature corporelle (Q. 115); nous étudierons ensuite le destin, qui dépendrait de certains corps (Q. 116).
1. Un corps peut-il être actif? - 2. Y a-t-il dans les corps des raisons séminales? - 3. Les corps célestes sont-ils la cause de ce qui se passe dans les corps ici-bas? - 4. Sont-ils la cause des actes humains? - 5. Les démons sont-ils soumis à leur action? - 6. Les corps célestes rendent-ils nécessaire ce qui est soumis à leur action?

1. Un corps peut-il être actif?

Il apparaît aux sens que certains corps sont actifs. Mais au sujet des actions des corps, les philosophes ont émis trois opinions erronées. Certains exclurent totalement l'action des corps;

c'est l'opinion d'Avicébron dans son livre De la source de Vie. Il s'efforce d'y prouver par les arguments cités que nul corps n'agit: toutes les actions qui semblent provenir des corps seraient l'effet d'une puissance spirituelle qui pénétrerait tous les corps; selon lui, ce n'est pas le feu qui chauffe, c'est une puissance spirituelle qui exerce son action à travers lui. Cette opinion semble dériver de celle de Platon. Car Platon affirma que toutes les formes qui sont dans la matière corporelle sont participées, déterminées et limitées à cette matière, tandis que les formes séparées sont absolues et quasi universelles. Aussi affirmait-il que ces formes séparées étaient les causes des formes qui sont dans la matière. Donc, puisque la forme qui est dans une matière corporelle est déterminée à cette matière, individuée par la quantité, Avicébron disait que la forme corporelle est retenue et enfermée par la quantité en tant que celle-ci est principe d'individuation, de telle sorte qu'elle ne peut s'étendre, par son action, à une autre matière. Seule la forme spirituelle et immatérielle, qui n'est pas restreinte par la quantité, peut influencer un autre être par son action.
Cet argument ne permet pas de conclure que la forme corporelle ne soit pas active, mais seulement qu’elle n'est pas agent universel. En tant qu'elle participe de quelque chose, il est nécessaire qu’elle participe de ce qui est propre à cette chose; par exemple, ce qui participe de la lumière participe de la visibilité. Agir, qui n'est pas autre chose que faire quelque chose en acte, est le propre de l'acte en tant qu'acte; c'est pourquoi tout agent produit un semblable à lui-même. Ainsi donc, du fait qu'une chose est une forme non délimitée par la matière soumise à la quantité, cette chose sera un agent indéterminé et universel. Si au contraire une chose est délimitée par telle matière, ce sera un agent restreint et particulier. Par conséquent, si le feu était une forme séparée, comme l'affirmèrent les platoniciens, il serait de quelque manière cause de toute combustion. Mais nous voyons que la forme du feu qui se trouve dans telle matière corporelle est cause de telle combustion déterminée, produite par tel corps dans tel corps.
Cependant, cette opinion d'Avicébron va plus loin que celle de Platon. En effet, Platon ne reconnaissait pas d'autres formes séparées que les formes substantielles. Il réduisait les accidents à des principes matériels, le grand et le petit, qu'il présentait comme premiers principes contraires, ainsi que d'autres présentaient le rare et le dense. C'est pourquoi aussi bien Platon qu'Avicenne, qui le suivait sur ce point, disaient que les agents corporels agissent selon les formes accidentelles, en disposant la matière à recevoir la forme substantielle; mais la perfection ultime, par l'introduction de la forme substantielle, vient d'un principe immatériel. C'est la deuxième opinion au sujet de l'action des corps, dont nous avons parlé en traitant de la création.
La troisième opinion est celle de Démocrite, qui pensait que l'action vient de l'émission des atomes par le corps qui agit, et que la modification subie vient de la réception de ces atomes dans les pores du corps du patient. Aristote attaque cette opinions: il en résulterait en effet que le corps ne subirait pas l'action par tout lui-même, et que la quantité du corps agissant diminuerait du fait de son action; ce qui est manifestement faux.
On doit donc dire que le corps agit, en tant qu'il est en acte, sur un autre corps en tant que celui-ci est en puissance.

2. Y a-t-il dans le corps des raisons séminales?

Les dénominations se font habituellement à partir des choses les plus parfaites, dit Aristote. Mais dans toute la nature corporelle les corps vivants sont les plus parfaits. Aussi est-ce à partir des choses vivantes qu'on prend les noms attribués à toutes les choses naturelles. En effet, le nom même de " nature", dit Aristote, fut d'abord employé pour signifier la génération des vivants, qu'on appelle "native". Et puisque les vivants sont engendrés par un principe conjoint, comme le fruit par l'arbre, et le foetus par la mère à laquelle il est uni, on a appliqué le nom de nature à tout principe de mouvement existant en celui qui se meut. Il est manifeste

que le principe actif et le principe passif de la génération des êtres vivants sont les semences par lesquelles les vivants sont engendrés. C'est donc à juste titre que S. Augustin appelle "raisons séminales" toutes les puissances actives et passives qui sont les principes des générations et des mouvements naturels.
On peut observer de pareilles puissances actives et passives en des ordres multiples. En effet, dit S. Augustin, elles sont d'abord principalement, et originellement dans le Verbe de Dieu lui-même, en tant que raisons idéales. Deuxièmement, elles sont dans les éléments du monde où elles ont été produites ensemble dès le commencement, dans leurs causes universelles. Troisièmement, elles sont dans les êtres qui sont produits au cours des temps par les causes universelles, comme dans telle plante et tel animal, en tant que causes particulières. Quatrièmement, elles sont dans les semences produites par les animaux et les plantes qui, dans la production des autres effets particuliers, jouent le rôle des causes primordiales universelles produisant les premiers effets.

3. Les corps célestes sont-ils la cause de ce qui se passe dans les corps d'ici-bas?

Puisque d'une part toute multiplicité procède de l'unité, et que d'autre part, ce qui est immobile n'a qu'une manière d'être, tandis que ce qui se meut en possède de multiples, on observe dans toute la nature que tout mouvement procède d'un être immobile. C'est pourquoi, plus certains êtres sont immobiles, plus ils sont la cause des êtres les plus mobiles. Or, parmi tous les autres corps, les corps célestes sont les plus immobiles; en effet, ils ne se meuvent que par mouvement local. C'est pourquoi les mouvements des corps inférieurs, qui sont variés et multiples, se ramènent au mouvement des corps célestes comme à leur cause.

4. Les corps célestes sont-ils la cause des actes humains?

Les corps célestes agissent directement et par eux-mêmes sur les êtres corporels, mais seulement indirectement et par accident sur les puissances de l'âme, lesquelles sont les actes des organes corporels; car les actes de ces puissances sont nécessairement empêchés par ce qui empêche le jeu des organes, ainsi par exemple, l'oeil trouble ne voit pas bien. Si l'intelligence et la volonté étaient des puissances liées à des organes corporels (comme l'ont affirmé certains qui prétendaient que l'intelligence ne diffère pas du sens), il s'ensuivrait nécessairement que les corps célestes seraient la cause des choix et des actes humains. Et il en résulterait que l'homme serait poussé à ses actes par un instinct naturel, comme les autres animaux, chez lesquels il n'y a que des puissances liées à des organes corporels. En effet, ce qui s'accomplit dans ces vivants inférieurs à la suite de l'impulsion des corps célestes s'accomplit naturellement. Il s'ensuivrait que l'homme ne posséderait pas le libre arbitre, mais que ses actes seraient déterminés comme ceux des êtres naturels, ce qui est manifestement faux, et contraire au comportement humain.
Mais on doit admettre que les impulsions des corps célestes peuvent agir indirectement et par accident sur l'intelligence et la volonté, en tant que l'intelligence aussi bien que la volonté sont plus ou moins tributaires des puissances inférieures qui sont liées à des organes. Mais sur ce point l'intelligence et la volonté se comportent différemment. En effet, l'intelligence est nécessairement tributaire des puissances inférieures de connaissance; c'est pourquoi son activité est nécessairement troublée si les puissances de l'imagination, de la cogitative ou de la mémoire le sont elles-mêmes. Tandis que la volonté ne suit pas fatalement l'inclination de l'appétit inférieur. Car, bien que les passions de l'irascible et du concupiscible exercent une certaine pression pour incliner la volonté, celle-ci garde le pouvoir de les suivre ou d'y résister. C'est pourquoi l'impulsion des corps célestes, capable de modifier les puissances inférieures, influence moins la volonté, qui est la cause immédiate des actes humains, qu'elle n'influence l'intelligence.

Affirmer que les corps célestes sont la cause des actes caractérise donc ceux qui disent que l'intelligence ne diffère pas du sens. C'est pourquoi certains d'entre eux disaient que " la volonté chez les hommes est telle que l'a mise au jour le père des hommes et des dieux ". Donc, puisqu'il est clair que l'intelligence et la volonté ne sont pas les actes d'organes corporels, il est impossible que les corps célestes soient la cause des actes humains.

5. Les démons sont-ils soumis à l'action des corps célestes?

Au sujet des démons, il y eut trois opinions. Premièrement, celle des péripatéticiens, qui nièrent l'existence des démons, et qui attribuèrent à la puissance des corps célestes ce qu'on attribue au démon selon l'art de la nécromancie. De là cette sentence de Porphyre rapportée par S. Augustin: "Des hommes réalisent sur terre des puissances capables de produire les divers effets attribués aux astres. " Mais cette opinion est manifestement fausse. L'expérience enseigne que beaucoup de choses sont accomplies par les démons, alors que la puissance des corps célestes n'y suffirait en aucune façon; par exemple, que les possédés parlent une langue inconnue, qu'ils récitent des vers et des sentences qu'ils n'ont jamais apprises, que les nécromanciens fassent parler et se mouvoir des statues, etc.

Ces faits poussèrent les platoniciens à affirmer que les démons sont " des animaux au corps aérien et à l'esprit passif", comme S. Augustin le dit en citant Apulée. Telle est la seconde opinion, selon laquelle on pourrait dire que les démons sont soumis aux corps célestes, comme nous l'avons dit des hommes.

Mais cette opinion, d'après ce que nous avons dit antérieurement, est fausse. Nous disons en effet que les démons sont des substances intellectuelles non unies à des corps. Il est donc évident qu'ils ne sont pas soumis à l'action des corps célestes, ni par eux-mêmes ni par accident, ni directement ni indirectement.

6. Les corps célestes rendent-ils nécessaire ce qui est soumis à leur action?

Cette question est en partie résolue par ce que nous avons déjà dit, mais elle présente encore une certaine difficulté. Nous avons montré que, malgré certaines inclinations produites dans la nature corporelle par l'impulsion des corps célestes, la volonté ne suit pas nécessairement ces inclinations. Il n'est donc pas impossible que l'action volontaire empêche l'effet des corps célestes, non seulement dans l'homme lui-même, mais aussi dans les autres domaines auxquels s'étend l'activité des hommes.

Mais dans les êtres naturels on ne trouve aucun principe semblable, qui ait la liberté de suivre ou non les impulsions célestes. Il semble donc que, dans ces êtres au moins, tout arrive par nécessité, selon l'antique opinion de ceux qui, supposant que tout ce qui existe a une cause, et que la cause étant posée l'effet suit nécessairement, concluaient que toutes choses arrivent par nécessité. Aristote rejette cette opinion en repoussant deux suppositions de ses tenants.

Premièrement, en effet, il n'est pas vrai que, n'importe quelle cause étant posée, il est nécessaire que l'effet suive; il y a des causes qui sont ordonnées à leurs effets non nécessairement, mais la plupart du temps, et qui parfois échouent par exception. Mais, puisque ces causes échouent par exception uniquement parce qu'une autre cause les empêche, il semble que l'inconvénient susdit n'est pas évité, puisque l'obstacle opposé à ces causes arrive en vertu de la nécessité.

Il faut donc dire, secondement, que tout ce qui est par soi a une cause, tandis que ce qui arrive par accident n'a pas de cause, parce qu'il n'est pas un véritable être, n'étant pas vraiment un. En effet, le fait d'être blanc a sa cause, comme le fait d'être musicien a la sienne; mais l'assemblage de ces deux qualités n'a pas de cause parce qu'il n'est pas vraiment un être, ni vraiment un.

Il est manifeste que la cause qui empêche l'action d'une autre cause, ordonnée à son effet dans la plupart des cas, concourt avec elle seulement par accident; ce concours n'a donc pas de

cause réelle, puisqu'il est seulement accidentel. Et voilà pourquoi ce qui est le résultat de ce concours ne provient pas d'une cause préexistante, dont il sortirait nécessairement. Ainsi, si un corps terrestre enflammé est produit dans la partie supérieure de l'air et s'il en tombe, la cause en est une puissance céleste. Et de même, si sur la surface de la terre il y a une matière combustible, cela peut se ramener à quelque principe céleste. Mais si le feu tombant du ciel rencontre cette matière combustible, cela n'a pas pour cause un corps céleste, mais ne se réalise que par accident. Il est donc évident que les effets des co s célestes ne sont pas tous soumis à la nécessités.

CHAPITRE 116: LE DESTIN

1. Le destin existe-t-il? - 2. Où se trouve-t-il? - 3. Est-il immuable? - 4. Tout lui est-il soumis?

1. Le destin existe-t-il?

Dans les choses inférieures nous voyons que certaines proviennent de la fortune ou du hasard. Mais il arrive parfois qu'une chose provenant de causes inférieures est fortuite ou accidentelle, alors que, rattachée à une cause supérieure, elle apparaît comme voulue pour elle-même. Si par exemple deux serviteurs d'un mettre sont envoyés par lui dans le même lieu à leur insu, la rencontre de ces deux serviteurs, si on la réfère à eux, est fortuite, puisqu'elle se produit en dehors de leur intention; mais si l'on considère le maître qui avait préparé cette rencontre, elle n'est pas fortuite, mais voulue pour elle-même.
Certains penseurs ne voulurent pas rattacher à une cause supérieure les choses fortuites qui arrivent dans les êtres inférieurs. Ceux-là nièrent le destin et la Providence, comme S. Augustin le rapporte de Cicéron, ce qui est contraire à ce que nous avons dit antérieurement de la Providence.
D'autres voulurent rapporter à une cause supérieure, qui serait les corps célestes, tout ce qui arrive de fortuit et d'accidentel dans les êtres inférieurs, soit dans la nature, soit chez les hommes. Selon cette opinion, le destin ne serait pas autre chose qu'une disposition des astres sous lesquels chacun a été conçu ou est né.
Mais cela ne tient pas pour deux raisons. Premièrement, au sujet des choses humaines. Nous avons montré en effet - que les actes humains ne sont soumis à l'action des corps célestes que par accident et indirectement. Or une cause fatale, puisqu'elle détermine les choses qui sont accomplies par destin, doit être directement et par elle-même la cause de ce qui se réalise. Secondement, au sujet de toutes les choses qui arrivent par accident, nous avons ditf que ce qui arrive par accident n'est à proprement parler ni être ni un. Mais l'action de toute nature a pour terme quelque chose d'un. Il est donc impossible que ce qui existe par accident soit, par soi, l'effet de quelque principe naturel actif. Il n'y a en effet aucun être de la nature qui puisse par lui-même faire que quelqu'un qui veut creuser une tombe découvre un trésor. Mais il est manifeste que tout corps céleste agit à la manière d'un principe naturel; ses effets dans notre monde sont donc naturels. Donc, il est impossible qu'une puissance active d'un corps céleste soit la cause des choses qui arrivent par accident, soit par hasard, soit par bonne fortune.
Il faut donc dire que ce qui arrive ici-bas par accident, soit dans le domaine naturel, soit dans le domaine humain, se ramène à une cause préordinatrice qui est la Providence divine. Car rien ne s'oppose à ce que l'être par accident soit considéré comme un par quelque intelligence. Sinon l'intelligence ne pourrait pas construire cette proposition: celui qui creuse un tombeau trouve un trésor. Et de même que l'esprit peut saisir cela, il peut le réaliser; si par exemple quelqu'un, sachant en quel lieu se trouve caché un trésor, pousse un paysan qui l'ignore à creuser là une tombe. Rien n'empêche donc que ce qui arrive ici par accident, comme étant fortuit ou l'effet du hasard, se ramène à une cause organisatrice, et qui agit par intelligence, surtout si c'est l'intelligence divine. En effet, Dieu seul peut modifier la volonté, comme nous l'avons vu. C'est pourquoi l'ordonnance des actes humains, dont le principe est la volonté, doit être attribuée à Dieu seul.

Ainsi donc, en tant que les choses qui arrivent ici-bas sont soumises à la Providence divine qui les préordonne et en quelque sorte les dit d'avance, nous pouvons admettre le destin. Cependant les Pères ont refusé d'employer ce mot, à cause de ceux qui s'en servaient abusivement pour désigner la vertu attribuée à la position des astres. C'est pourquoi S. Augustin dit: "Si quelqu'un attribue au destin les choses humaines parce qu'il désigne sous ce nom la volonté et la puissance de Dieu, qu'il garde sa pensée, mais corrige son expression. " C'est en ce sens que S. Grégoire nie l'existence du destin.

2. Où le destin se trouve-t-il?

Comme nous l'avons vu, la Providence divine accomplit son oeuvre par des causes intermédiaires. La disposition de ses effets peut donc être considérée de deux manières. D'abord en tant qu'elle est en Dieu même; et alors l'ordination de ses effets s'appelle la Providence. Mais en tant que l'on considère cette ordonnance dans les causes intermédiaires, ordonnées par Dieu pour produire certains effets, alors elle constitue le destin. C'est à cela que fait allusion Boèce -: "Ou bien le destin est réalisé par des esprits qui sont au service de la Providence divine: soit l'âme, soit toute la nature, soumise à Dieu. Ou bien la série des fatalités est tissée par les mouvements célestes des astres, ou la puissance angélique, ou les agissements variés des démons, soit quelques-uns seulement, soit tous. " Nous avons parlé de tout cela en détail précédemment. Il est donc manifeste que le destin est dans les causes créées elles-mêmes, en tant qu'elles sont ordonnées par Dieu à produire certains effets.

3. Le destin est-il immuable?

Cette disposition des causes secondes que nous nommons destin peut être considérée de deux manières: d'une part dans les causes secondes elles-mêmes, qui se trouvent ainsi disposées ou ordonnées; d'autre part dans leur relation avec le principe premier qui ordonne toutes choses, Dieu. Certains affirment donc que l'enchaînement même ou disposition des causes était par lui-même nécessaire, de telle sorte que toutes choses se produiraient par nécessité, puisque tout effet a une cause et que, celle-ci étant posée, l'effet suivrait nécessairement. Mais d'après ce que nous avons dit, cela est manifestement faux. D'autres au contraire affirmèrent que le destin est mobile, même en tant qu'il dépend de la Providence divine. C'est pour cela que les Égyptiens disaient qu'on pouvait changer le destin par certains sacrifices, comme le rapporte S. Grégoire de Nysse. Mais nous avons précédemment Il rejeté cette thèse qui contredit l'immutabilité de la Providence divine.
On doit donc dire que le destin, considéré dans les causes secondes, est sujet au changement; mais, en tant qu'il est soumis à la Providence divine, il est doté d'immutabilité par une nécessité non pas absolue mais conditionnelle. Ainsi disons-nous que cette proposition conditionnelle est vraie ou nécessaire: si Dieu a prévu que cela arrivera, cela se fera. C'est pourquoi, quand Boèce eut dit que l'enchaînement du destin était mobile, il a ajouté un peu plus loin: "Mais quand il découle des décrets de la divine Providence, il est nécessaire qu'il devienne immuable.”

4. Tout est-il soumis au destin?

Comme nous l'avons dit, le destin est l'ordonnance des causes secondes à l'égard des effets préparés par Dieu. Donc tout ce qui est soumis aux causes secondes est soumis aussi au destin. Mais, s'il y a des choses qui sont accomplies par Dieu sans intermédiaire, parce qu'elles ne sont pas soumises aux causes secondes, elles ne le sont pas non plus au destin: telles sont la création du monde, la glorification des substances spirituelles, etc. C'est dans ce sens que Boèce Il dit que " les choses proches de la divinité et fixées avec stabilité par elle, dépassent l'ordre de la mutabilité fatale ". Il en résulte évidemment que " plus une chose

s'éloigne de la pensée première, plus elle est enchaînée par les liens puissants du destin", car elle est davantage soumise à la nécessité des causes secondes.
Nous devons étudier maintenant ce qui concerne l'action de l'homme, qui est une créature composée d'esprit et de matière.
Nous considérerons d'abord l'action de l'homme (Q. 117); puis la propagation de celui-ci (Q. 118).

CHAPITRE 117: CE QUI CONCERNE L'ACTION DE L'HOMME

1. Un homme peut-il instruire un autre homme, en causant chez lui la science? - 2. Un homme peut-il instruire un ange? - 3. L'homme peut-il par la puissance de son âme modifier la matière corporelle? - 4. L'âme humaine séparée peut-elle imprimer aux corps un mouvement local?

1. Un homme peut-il instruire un autre homme, en produisant en lui la science?

A ce sujet il y a eu diverses opinions. Averroès affirma qu'il n'y avait qu'un seul intellect pour tous les hommes, nous en avons déjà parlé; il s'ensuivrait que tous les hommes ont les mêmes espèces intelligibles. Averroès en concluait qu'un homme ne peut causer dans un autre, par son enseignement, une autre science que la sienne propre; il ne peut que communiquer la science qu'il possède lui-même, en portant l'autre à ordonner les images dans son âme afin qu'elles soient convenablement disposées en vue de l'appréhension intelligible. Cette opinion a ceci de vrai que c'est la même science qui se trouve chez le disciple et chez le maître, si nous situons l'identité dans l'unicité de la chose connue: c'est bien la même vérité réelle qui est connue par le disciple et par le maître. Mais cette opinion est fausse lorsqu'elle affirme qu'il existe un seul intellect pour tous les hommes, et les mêmes espèces intelligibles, qui différeraient seulement par la diversité des images; nous avons vu cela antérieurement.
Les platoniciens tenaient une autre opinion pour eux, la science, dès l'origine, est dans nos âmes, par participation des formes séparées, comme nous l'avons vu. Mais l'âme est empêchée, par son union avec le corps, de considérer librement les choses dont elle possède la science. A ce compte, le disciple n'acquiert pas une science nouvelle qui lui viendrait de son maître, mais celui-ci l'excite à considérer les choses dont il a déjà la connaissance; apprendre ne serait donc pas autre chose que se rappeler. Ils affirmaient ainsi que les agents naturels nous disposent seulement à recevoir les formes que la matière corporelle acquiert en participant aux espèces séparées (ou idées subsistantes). Mais nous avons montré, au contraire, que l'intellect possible de l'âme humaine est en puissance pure par rapport aux choses intelligibles, selon Aristote.
Aussi faut-il parler autrement, et dire que l'enseignant cause la science chez l'enseigné, en le faisant passer de la puissance à l'acte, comme dit encore Aristote. Pour en être persuadés, nous devons observer que, parmi les effets dérivant d'un principe extérieur, il y en a qui dérivent seulement de ce principe; ainsi la forme d'une maison est produite dans la matière uniquement par l'art de l'architecte. Mais il y a un effet qui dépend tantôt d'un principe extérieur, tantôt d'un principe intérieur; ainsi la santé est causée chez le malade tantôt par un principe extérieur, qui est l'art médical, tantôt par un principe intérieur, comme lorsqu'on est guéri par la force de la nature. Dans de pareils effets il faut observer deux points. D'abord, que l'art imite la nature dans sa manière d'agir; en effet, la nature guérit le malade en altérant, en digérant, ou en expulsant la matière qui cause la maladie; c'est ainsi que l'art médical opère. Ensuite, il faut observer que le principe extérieur, c'est-à-dire l'art, n'agit pas de la même manière que l'agent principal, mais comme un auxiliaire qui seconde cet agent principal (le principe intérieur) en le fortifiant, et en lui procurant les instruments et les secours dont la nature se sert pour produire ses effets; c'est ainsi que le médecin fortifie la nature et lui procure les aliments et les remèdes quelle emploie pour atteindre sa fin.

L'homme acquiert la science et par un principe intérieur, comme on le constate chez celui qui acquiert la science par découverte personnelle; et par un principe extérieur, comme on le voit chez celui qui reçoit l'enseignement. En tout homme, en effet, il y a un principe de science: la lumière de l'intellect agent, par laquelle l'homme connaît dès l'origine, naturellement, quelques principes universels de toutes les sciences. Mais lorsqu'il applique ces principes universels à des réalités particulières, dont il reçoit par les sens le souvenir et l'expérience, il acquiert par sa propre découverte la science de ce qu'il ignorait: il va du connu à l'inconnu. C'est pourquoi le docteur, partant de ce que connaît son disciple, le conduit à la connaissance des choses qu'il ignorait, selon ce que dit Aristote: "Tout enseignement et toute discipline se fait à partir d'une connaissance préalable.”
Le maître conduit son disciple du connu à la connaissance de l'inconnu de deux manières. D'une part, en lui proposant des aides ou des instruments, afin que son intelligence s'en serve pour acquérir la science; par exemple lorsqu'il lui expose quelques propositions moins universelles, que l'élève peut juger en vertu de ce qu'il sait déjà, ou quand il lui propose quelques exemples sensibles, ou semblables ou opposés, ou d'autres moyens par lesquels l'intelligence de l'élève est conduite à la connaissance de la vérité inconnue. D'autre part il fortifie l'intelligence du disciple non pas en lui communiquant une vertu active, comme s'il avait une nature supérieure (nous l'avons dit plus hauti en parlant de l'illumination des anges, car toutes les intelligences humaines sont du même degré dans l'ordre de la nature), mais en montrant au disciple l'ordre entre les principes et les conclusions. Car, par lui-même, le disciple n'aurait peut-être pas une puissance de raisonnement suffisante pour déduire les conclusions de leurs principes. C'est pourquoi Aristote dit: "La démonstration est un syllogisme qui engendre la science. " C'est par cette méthode d'exposition que l'on rend savant l'auditeur.

2. Les hommes peuvent-ils instruire les anges?

Comme nous l'avons vu précédemment, les anges inférieurs peuvent bien parler aux anges supérieurs; c'est-à-dire qu'ils leur font connaître ce qu'ils pensent; mais les anges supérieurs ne sont jamais éclairés par les inférieurs sur les choses divines. Or il est manifeste que les hommes les plus élevés sont au-dessous des anges, même les plus bas, de la même manière que les anges inférieurs sont au-dessous des anges supérieurs. Cela résulte en effet de ce que dit le Seigneur (Mt 11, 11): "Parmi les enfants des femmes, il n'en est pas apparu de plus grand que Jean-Baptiste; mais le moindre de ceux qui sont dans le royaume des cieux est plus grand que lui. " Ainsi donc les anges ne sont jamais éclairés par les hommes au sujet des choses divines. Mais les hommes peuvent manifester aux anges les pensées de leur coeur par mode de langage.. puisque Dieu seul connaît les secrets des coeurs.

3. L'homme peut-il par la puissance de son âme modifier la matière corporelle?

Comme nous l'avons dit, la matière corporelle n'est modifiée pour recevoir sa forme que par un agent composé de matière et de forme; ou bien par Dieu lui-même, en qui la matière et la forme préexistent virtuellement, comme dans la cause primordiale de l'une et l'autre. C'est pourquoi nous avons dit au sujet des anges qu'ils ne peuvent pas modifier la matière corporelle par leur puissance naturelle, sauf en utilisant des agents corporels pour produire certains effets. A plus forte raison l'âme est-elle incapable, par sa puissance naturelle, de modifier la matière corporelle, sauf par l'intermédiaire de quelques corps.

4. L'âme humaine séparée peut-elle imprimer aux corps un mouvement local?

L'âme séparée ne peut, par sa puissance naturelle, mouvoir un corps. Évidemment, quand l'âme est unie au corps, elle ne peut le mouvoir que s'il est vivifié. C'est pourquoi, si un membre du corps meurt, il n'obéit plus à l'âme pour le mouvement local. Or, il est évident

qu'aucun corps n'est vivifié par une âme séparée. Aussi aucun corps ne lui obéit-il pour le mouvement local par la puissance de sa nature; seule la vertu divine peut lui conférer un pouvoir supérieur.

Nous devons maintenant étudier comment l'homme provient de l'homme (Q. 118). Et d'abord quant à l'âme; ensuite quant au corps (Q. 119).

CHAPITRE 118: D'OÙ PROVIENT L'ÂME DE L'HOMME?

1. L'âme sensitive est-elle transmise avec la semence? - 2. Et l'âme intellective? - 3.Toutes les âmes ont-elles été créées ensemble?

1. L'âme sensitive est-elle transmise avec la semence?

Certains ont affirmé que les âmes sensitives des animaux étaient créées par Dieu. Cette opinion serait soutenable si l'âme sensitive était une réalité subsistante, possédant par elle-même son existence et son action. Car ainsi, de même qu'ere posséderait par elle-même son existence et son action, c'est également à elle-même que devrait se terminer son devenir. Et comme une chose simple et subsistante ne peut devenir que par création, il s'ensuivrait que l'âme sensitive arriverait à l'existence par voie de création. Mais cette prémisse est fausse, d'après ce que nous avons vu, car alors elle ne serait pas détruite lorsque le corps est détruit. C'est pourquoi, n'étant pas une forme subsistante, elle se comporte à l'égard de l'existence comme les autres formes corporelles auxquelles l'être n'appartient qu'en tant qu'un composé existe par elles. Aussi est-ce à ces composés eux-mêmes qu'il appartient de devenir. Et puisque celui qui engendre est semblable à l'engendré, il est nécessaire que, naturellement, l'âme sensitive et aussi les autres formes du même genre soient amenées à l'existence par des agents corporels qui font passer la matière de la puissance à l'acte par une puissance corporelle qui est en eux.

Plus un agent est puissant, plus il peut étendre à distance son action. C'est ainsi que plus un corps est chaud, plus il peut chauffer loin. Les corps non vivants, qui sont inférieurs dans l'ordre de la nature, produisent par eux-mêmes sans intermédiaire, un être semblable à eux. C'est par lui-même que le feu engendre le feu. Mais les corps vivants, parce que plus puissants, peuvent engendrer un semblable à eux, soit sans intermédiaire, soit par intermédiaire. Ils le font sans intermédiaire dans la fonction de la nutrition, par laquelle la chair engendre de la chair; ils le font avec intermédiaire dans l'acte de la génération, car une certaine puissance active dérive de l'âme du générateur dans la semence de l'animal ou de la plante, de même qu'une certaine force motrice dérive de l'agent principal dans l'instrument. Et de même qu'on peut dire indifféremment que quelque chose est mû par un instrument ou par l'agent principal, ainsi peut-on dire indifféremment que l'âme de l'engendré vient de celle du générateur, ou qu'elle vient d'une puissance dérivée d'elle, qui est dans la semence.

2. L'âme intellective est-elle transmise avec la semence?

Il n'est pas possible que la puissance active qui est dans la matière étende son action jusqu'à produire un effet immatériel. Or il est manifeste que la puissance intellectuelle de l'homme est un principe qui transcende la matière; car elle a des activités auxquelles le corps ne coopère pas. Il est donc impossible que la puissance qui est dans la semence produise un principe intellectuel. En outre, la puissance qui est dans la semence agit en vertu de l'âme du père selon que l'âme du père est l'acte du corps, et qu'elle emploie le corps lui-même pour atteindre son effet. Mais dans son opération propre l'intelligence ne communique pas avec le corps. La puissance du principe intellectuel, en tant que tel, ne peut donc se transmettre à la semence. C'est pourquoi Aristote dit: "Il reste que l'intelligence seule vient d'ailleurs. " De même, l'âme intellectuelle, puisqu'elle exerce une opération vitale sans le corps, est subsistante, nous l'avons vu antérieurement; et c'est elle qui est proprement le sujet de l'être et du devenir. Et

puisqu'elle est une substance immatérielle, elle ne peut être produite par la génération, mais seulement par création divine. Affirmer que l'âme intellectuelle est causée par celui qui engendre, ce serait affirmer qu'elle n'est pas subsistante, et par conséquent qu'elle se corrompt avec le corps. Il est donc hérétique de dire que l'âme intellectuelle est transmise avec la semence.

3. Toutes les âmes ont-elles été créées ensemble?

Certains, ont affirmé qu'il est accidentel pour l'âme intellectuelle d'être unie au corps, estimant qu'elle est dans la même condition que les substances spirituelles qui ne sont pas unies à un corps. Ils disent donc que les âmes des hommes furent créées dès le début avec les anges. Mais cette opinion est fausse. Premièrement, dans sa base même. En effet, s'il était seulement accidentel pour l'âme d'être unie au corps, il s'ensuivrait que l'homme constitué par cette union serait un être par accident, ou que l'âme serait l'homme; ce qui est faux, comme nous l'avons montré'. De plus, que l'âme humaine ne soit pas de la même nature que celle des anges, cela ressort de leur manière différente de connaître telle que nous l'avons exposéeu; car l'homme reçoit des sens sa connaissance, et en se tournant vers les images, nous l'avons montré. Son âme a donc besoin d'être unie au corps pour les opérations des sens, et on ne peut en dire autant des anges.

Secondement, la fausseté de cette opinion résulte encore de son énoncé lui-même. S'il est naturel pour l'âme d'être unie au corps, être sans corps serait contraire à la nature, et une âme qui existerait sans corps ne posséderait pas la perfection de sa nature. Mais il ne convenait pas que Dieu commence son oeuvre par des créatures imparfaites, et par des êtres étrangers à l'ordre de la nature; il n'a pas produit d'abord un homme sans main et sans pied, qui sont des membres naturels à l'homme. À plus forte raison n'a-t-il pas produit une âme sans corps.

Si quelqu'un affirme qu'il n'est pas naturel pour l'âme d'être unie au corps, il faut rechercher alors pour quel motif elle lui serait unie. Elle le serait soit en vertu d'un acte de sa volonté, soit par l'effet d'une autre cause. Si c'est à la suite de son vouloir, cela ne semble pas cohérent. 1° parce que ce vouloir serait déraisonnable: si l'âme n'a pas besoin du corps, pourquoi voudrait-elle lui être unie? Car si elle en avait besoin, c'est qu'il lui serait naturel de lui être unie, puisque la nature ne prive jamais un être du nécessaire. 2° parce qu'on ne voit aucun motif pour lequel les âmes créées depuis le commencement du monde attendraient si longtemps avant d'être unies maintenant à un corps. Car la substance spirituelle est au-dessus du temps, parce qu'elle échappe aux révolutions des astres. 3° parce qu'il semblerait que telle âme est unie à tel corps par le fait du hasard, puisqu'il faudrait pour cela le concours de deux volontés, c'est-à-dire de l'âme qui descend dans le corps, et de l'homme qui engendre. Mais, si c'est sans le vouloir qu'ere est unie au corps, et en dehors de sa nature, c'est que cela lui est imposé par une cause qui lui fait violence, et alors, c'est pour elle une chose pénible et triste. Cela rejoint l'erreur d'Origène, pour qui les âmes ont un corps en châtiment du péché. Comme tout cela est inadmissible, il faut absolument reconnaître que les âmes ne sont pas créées avant les corps, mais qu'elles sont créées au moment où elles sont infusées dans les corps.

CHAPITRE 119: LA PROPAGATION CORPORELLE DE L'HOMME

1. Une partie des aliments se transforme-t-elle en la réalité de la nature humaine? - 2. La semence, principe de la génération humaine, provient-elle du superflu de la nourriture?

1. Une part des aliments se transforme-t-elle en la réalité de la nature humaine?

Selon Aristote " le rapport d'une chose à sa vérité est le même que son rapport à son être. " Appartient donc à la vérité de la nature d'un être ce qui fait partie de sa constitution même. Mais la nature peut être envisagée de deux manières: en tant qu'elle est commune à tous les sujets de l'espèce, ou en tant qu'elle est réalisée dans tel individu. À la vérité d'une nature

considérée en commun, appartiennent la forme et la matière prises en général. Mais à la vérité de la nature considérée dans tel sujet particulier appartient telle matière, marquée individuellement, et telle forme individuée par telle matière. Ainsi l'âme humaine et le corps appartiennent en commun à la vérité de la nature humaine; mais telle âme et tel corps appartiennent à la réalité de la nature humaine considérée chez Pierre ou Martin.
Or, il y a des êtres dont les formes ne peuvent se maintenir que dans une matière déterminée; ainsi la forme du soleil ne peut se maintenir que dans la matière qui est contenue en acte par cette forme. En ce sens certains affirment que la forme de l'homme ne peut se maintenir que dans une certaine matière déterminée, celle qui à l'origine fut revêtue de telle forme dans le premier homme. De la sorte, tout ce qui en dehors de cela aurait été ajouté ensuite à ce qui a été transmis par le premier père à ses descendants, n'appartiendrait pas à la réalité de la nature humaine, et pour ainsi dire ne recevrait pas véritablement la forme de la nature humaine. C'est la matière qui, dans le premier homme, a reçu la forme humaine qui se multiplierait ensuite sous cette forme, et de cette façon, la multitude des corps humains dériverait du corps du premier homme. Selon ces penseurs, les aliments ne seraient pas transformés en la réalité de la nature humaine; ils disent que les aliments sont absorbés à la manière d'un combustible de notre nature, c'est-à-dire pour qu'elle résiste à l'action de la chaleur naturelle, afin que celle-ci ne consume pas notre humidité radicale; de même qu'on ajoute du plomb ou de l'étain à l'argent, pour éviter que celui-ci soit consumé par le feu.
Mais cette position est déraisonnable à plusieurs points de vue.

2. La semence, principe de la génération humaine, provient-elle du superflu de nourriture?

Cette question dépend en quelque manière de ce que nous avons exposé déjàn. S'il existe dans la nature humaine une puissance capable de communiquer sa forme à une matière étrangère, non seulement au-dehors, mais aussi en soi-même, il est manifeste que l'aliment qui au début est dissemblable, à la fin devient semblable par la forme qui lui est communiquée. Il est conforme à l'ordre naturel qu'une chose soit réduite graduellement de la puissance à l'acte. C'est pourquoi, dans les êtres engendrés, nous constatons que chacun est d'abord imparfait, puis qu'il se perfectionne. Mais il est clair que l'élément commun se comporte, à l'égard de ce qui est propre et déterminé, comme l'imparfait à l'égard du parfait. C'est pourquoi nous voyons que dans la génération de l'animal il se forme d'abord un animal puis un homme ou un cheval. De même, l'aliment reçoit d'abord une sorte de participation commune à toutes les parties du corps, et finalement il est déterminé pour telle ou telle partie.
Mais il n'est pas possible que ce qui est déjà résolu et transformé en la substance des membres devienne la semence. De deux choses l'une, en effet. Ou bien la semence ainsi produite ne garderait pas la nature de l'être d'où elle proviendrait, et elle s'éloignerait alors de la nature de l’engendrant au point d’être en voie de corruption. Elle n'aurait donc plus le pouvoir de transformer un autre être en une nature semblable. Ou bien elle garderait la nature de l'être d'où elle vient, alors elle serait réduite à cette partie déterminée du corps, et n'aurait plus le pouvoir de produire la nature de tout le corps, mais seulement la nature d'une partie. Mais peut-être, dira-t-on, qu'elle était originaire de toutes les parties du corps, et qu'elle garde donc la nature de toutes ces parties? Ainsi la semence serait une sorte de petit animal en acte, et la génération de l'animal ne se produirait que par division, comme un morceau de terre vient de la terre, et comme cela se passe pour certains animaux qui, coupés en morceaux, continuent à vivre. Mais cela ne tient pas debout.
Concluons donc que la semence n'est pas détachée de ce qui était le tout en acte, mais qu’elle est plutôt le tout en puissance, ayant le pouvoir de produire tout le corps, pouvoir dérivé de l'âme du père, comme nous l'avons vu précédemment. Ce qui est en puissance à tout l'organisme est ce qui est engendré par l'aliment avant qu'il ne se transforme en la substance

des membres. Aussi est-ce de cela que provient la semence. Dans cette ligne, on dit que la puissance nutritive sert à la puissance générative, parce que ce qui a été transformé par la puissance nutritive est pris comme semence par la puissance générative. Et Aristote en donne comme signe que les animaux dont le corps est grand et qui ont donc besoin d'une nourriture abondante n'ont que peu de semence par rapport à la masse de leur corps, et ont peu d'enfants. Et de même que les hommes gros ont peu de semence, pour la même cause.
Un tel enfantement convenait en effet à celui qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni dans les siècles.
Amen.

SOMME THÉOLOGIQUE Ia IIae Pars : La morale générale

PROLOGUE

Saint Jean Damascène dit que l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome. Ainsi, après avoir traité de l'Exemplaire, qui est Dieu, et des êtres qui ont procédé de sa puissance conformément à sa volonté, il faut maintenant considérer son image, c'est-à-dire l'homme. L'homme aussi est le principe de ses actes parce qu'il possède le libre arbitre et la maîtrise de ses initiatives.

Nous allons d'abord étudié la fin ultime de la vie humaine (Question 1). On devra se demander ensuite par quels moyens l'homme parvient à cette fin ou s'en détourne (Question 6); car c'est d'après la fin qu'on doit se faire une idée des moyens qui y conduisent.

Comme fin ultime de la vie humaine est la béatitude, nous allons d'abord la fin ultime en général, puis la béatitude (Question 2-5).

LA BÉATITUDE DE L'HOMME

Il nous faut maintenant traiter de la béatitude. I. En quels biens consiste-t-elle (Question 2)? - II. Quelle est son essence (Question 3-4)? - III. Comment pouvons-nous l'acquérir (Question 5)?

CHAPITRE 1: LA FIN ULTIME DE LA VIE HUMAINE

1. Appartient-il à l'homme d'agir pour une fin? - 2. Cela est-il propre à la nature raisonnable? - 3. Les actes de l'homme reçoivent-ils leur espèce de leur fin? - 4. Y a-t-il une fin ultime de la vie humaine? - 5. Le même homme peut-il avoir plusieurs fins ultimes? - 6. L'homme ordonne-t-il toutes choses à sa fin ultime? - 7. La fin ultime est-elle la même pour tous les hommes? - 8. Toutes les autres créatures se rejoignent-elles dans cette fin ultime?

1. L'homme agit-il pour une fin?

Parmi les actions accomplies par l'homme, celles-là seules sont appelées proprement "humaines" qui appartiennent en propre à l'homme selon qu'il est homme. Et l'homme diffère des créatures privées de raison en ce qu'il est maître de ses actes. D'où il suit qu'il faut appeler proprement humaines les seules actions dont l'homme est le maître. Mais c'est par sa raison et sa volonté que l'homme est le maître de ses actes, ce qui fait que le libre arbitre est appelé "une faculté de la volonté et de la raison". Il n'y a donc de proprement humaines que les

actions qui procèdent d'une volonté délibérée. S'il est d'autres actions qui conviennent à l'homme, on pourra les appeler des actions de l'homme, mais non pas des actions proprement humaines, puisqu'elles ne procèdent pas de l'homme en tant qu'homme. Or, il est manifeste que toute action procédant d'une puissance est produite par cette puissance selon le caractère de son objet et l'objet de la volonté c'est la fin et le bien. Il est donc nécessaire que toutes les actions humaines soient faites pour une fin.

2. Agir pour une fin est-il propre à la nature raisonnable?

Tout ce qui agit doit nécessairement agir pour une fin. En effet, quand les causes sont ordonnées entre elles, si la première disparaît, il est nécessaire que les autres aussi disparaissent. Or la première entre toutes les causes est la cause finale. En voici la raison. La matière ne revêt une forme que dans la mesure où elle est mue par l'agent, car rien ne se réduit de soi-même de la puissance à l'acte. Mais l'agent ne meut à son tour qu'en visant une fin. Car si un agent n'était pas déterminé à quelque effet, il ne réaliserait pas plus ceci que cela; pour qu'il produise un effet déterminé, il est donc nécessaire qu'il soit lui-même déterminé à quelque chose de fixe qui a raison de fin. Cette détermination, qui chez les natures raisonnables se fait par l'appétit rationnel appelé volonté, se produit chez les autres créatures par une inclination naturelle qu'on appelle un appétit de nature.

Il faut cependant remarquer qu'une chose, dans son action ou son mouvement, tend vers une fin de deux manières: ou bien comme se mouvant soi-même vers la fin, et c'est le cas de l'homme; ou bien par une impulsion étrangère; ainsi la flèche va au but grâce à l'archer qui dirige son mouvement vers la fin. Les êtres doués de raison se meuvent eux-mêmes vers la fin parce qu'ils gouvernent leurs actes par le libre arbitre, "faculté de volonté et de raison". Au contraire, les êtres privés de raison tendent à leur fin par leur inclination naturelle, mus ainsi par un autre, non par eux-mêmes puisqu'ils n'ont pas l'idée de fin et qu'ils ne peuvent donc rien diriger vers une fin, mais seulement être dirigés par un autre vers leur fin. En effet, toute la nature sans raison est à l'égard de Dieu dans le rapport d'un instrument à l'agent principal, ainsi que nous l'avons établi antérieurement. Il est donc propre à la nature raisonnable de tendre vers une fin comme agent autonome et comme se portant d'elle-même vers cette fin, tandis qu'il appartient aux êtres sans raison d'être mus et dirigés par autrui vers une fin qu'ils perçoivent comme les animaux, ou qu'ils ne perçoivent pas comme les êtres entièrement démunis de connaissance".

3. Les actes humains reçoivent-ils leur espèce de leur fin?

Chaque chose a son espèce selon l'acte et non selon la puissance; ce qui fait que les êtres composés de matière et de forme sont constitués dans leur espèce par leur forme propre. Or la même considération doit s'appliquer aux mouvements propres. En effet, dans le mouvement, on peut distinguer d'une certaine manière l'action et la passion, et l'une et l'autre prennent leur espèce de l'acte: l'acte qui est le principe officient s'il s'agit de l'action, et, s'il s'agit de la passion, l'acte qui est le terme de notre mouvement. Ainsi l'échauffement comme action n'est autre chose qu'une certaine motion procédant de la chaleur, et l'échauffement comme passion n'est autre chose qu'un mouvement vers la chaleur; or c'est la définition qui manifeste l'idée de l'espèce. C'est de ces deux façons, qu'ils soient considérés comme action ou comme passion, que les actes humains reçoivent leur espèce de la fin. Ils peuvent en effet être envisagés sous ce double rapport, du fait que l'homme se meut lui-même et est mû par lui-même. On a dit plus haut que nos actes sont appelés humains selon qu'ils procèdent d'une volonté délibérée; or l'objet de la volonté est le bien ou la fin; il est donc manifeste que le principe des actes

humains selon qu'ils sont humains, c'est la fin. Elle est également leur terme; car l'aboutissement de l'acte humain est identique à ce que la volonté se propose comme fin, de même que dans la génération naturelle, la forme de l'engendré est conforme à celle de l'engendrant. Et puisque, selon la remarque de S. Ambroise, "les moeurs sont à proprement parler chose humaine", on doit dire que les actes moraux se caractérisent par leur fin, car actes moraux ou actes humains c'est une seule et même chose.

4. Y a-t-il une fin ultime de la vie humaine?

A parler de façon absolue, il est impossible, dans la série des fins, de procéder à l'infini, en quelque sens que l'on prenne la série. En effet, dans toute série essentiellement coordonnée, il est inévitable que le premier terme ôté, se trouvent ôtés aussi ceux qui s'y réfèrent. Ainsi Aristote démontre-t-il que "l'on ne saurait aller à l'infini dans les causes motrices", car il n'y aurait plus alors de premier moteur et, ce premier écarté, les autres ne peuvent plus mouvoir, vu qu'ils ne meuvent qu'en étant mus eux-mêmes par ce premier. S'agit-il maintenant des fins, on peut y trouver une double coordination, celle de l'intention et celle de l'exécution, et dans les deux il doit y avoir un terme premier. Car ce qui est premier dans l'ordre de l'intention, c'est ce qui sert en quelque sorte de principe moteur à l'égard de l'appétit, si bien que, ce principe ôté, l'appétit ne serait mû par rien. En exécution, ce qui est principe, c'est ce qui commence l'opération, et ce principe ôté, personne ne commencerait d'agir. Or, le principe premier dans l'ordre de l'intention, c'est la fin ultime, et le principe de l'exécution, c'est le premier des moyens qui conduisent à la fin. Donc sous aucun rapport il n'est possible de procéder à l'infini; car s'il n'y avait pas de fin dernière, on ne désirerait rien; aucune action n'arriverait à son terme, et l'intention de l'agent ne pourrait se reposer. Si d'autre part il n'y avait pas de premier terme dans ce qui conduit à la fin, personne ne commencerait d'agir, et le conseil ne pourrait arriver à une conclusion, mais devrait continuer sans fin.

Observons cependant, que là où il n'y a pas de coordination entre les causes prises comme telles mais une simple conjonction par accident, rien n'empêche d'admettre l'infini; car les cause accidentelles sont indéterminées. Et de cette façon il arrive qu'il y ait infinité accidentelle dans le fins et dans les moyens qui y mènent.

5. Le même homme peut-il avoir plusieurs fins ultimes?

Il est impossible que la volonté d'un même homme se dirige en même temps vers divers objets comme vers des fins ultimes, et l'on peut en donner trois raisons. La première est que chaque être tendant à son propre accomplissement, un homme doit prendre pour fin dernière ce qu'il désire au titre de bien parfait et d'achèvement de son être, ce qui fait dire à S. Augustin: "Nous appelons fin de l'homme non ce qui se détruit pour ne plus être, mais ce qui s'achève pour être pleinement." Il faut donc que la fin dernière comble tellement le désir de l'homme qu'elle ne laisse rien à désirer en dehors d'elle. Ce qui est impossible si quelque chose d'étranger est encore requis à sa perfection. Il est par conséquent impossible que le désir se porte à la fois vers deux choses comme si l'une et l'autre étaient son bien parfait.

Deuxième raison. Dans la démarche de la raison, le principe est un objet naturellement connu; ainsi dans la démarche de l'appétit rationnel, ou volonté, le principe doit être ce qui est naturellement désiré. Mais cela ne peut être qu'un; car la nature ne tend qu'à l'un. Et puisque le principe, dans la démarche de l'appétit rationnel, est la fin dernière, il faut que l'objet adopté par la volonté comme une fin dernière soit quelque chose d'un.

Troisième raison. Nous avons démontré plus hauts, que les actions volontaires prennent leur espèce de la fin. De la fin ultime, qui est commune, elles doivent donc prendre leur genre, de même que les choses naturelles sont classées dans leur genre par l'élément de définition qu'elles ont en commun. Donc, puisque tout ce que désire la volonté, pris comme tel, appartient au même genre, il faut que la fin ultime soit une, surtout si l'on considère qu'en chaque genre de choses il y a toujours un unique principe premier, et que c'est la fin qui joue le rôle de principe premier, ainsi qu'on l'a dit. D'autre part, le rapport est le même, de la fin dernière de l'homme en général à tout le genre humain, et de la fin dernière de tel homme à l'égard de cet homme. Ainsi, la nature donnant à l'ensemble des hommes une unique fin ultime, il faut que la volonté de tel homme en particulier s'établisse aussi en une fin dernière unique.

6. L'homme ordonne-t-il toutes choses à sa fin ultime?

Tout ce que l'homme veut ou désire, il est nécessaire que ce soit pour sa fin ultime, et deux raisons le montrent. D'abord, tout ce que l'homme désire, il le désire comme un bien, et si ce n'est comme le bien parfait, qui est la fin ultime, il faut que ce soit comme tendant au bien parfait; car toujours le commencement d'une chose incline vers son achèvement, comme on le voit dans les ouvrages de la nature et dans ceux de l'art. Ainsi, tout commencement de perfection se dirige vers la perfection consommée, réalisée par la fin ultime.

En second lieu, la fin dernière se comporte, dans le mouvement qu'elle imprime à notre appétit, comme fait le premier moteur dans les motions d'un autre genre. Or il est manifeste que les causes secondes motrices n'exercent leur action qu'en étant mues elles-mêmes par le premier moteur. Ainsi, le désirable second ne peut mouvoir l'appétit qu'en raison de son rapport avec le désirable premier, qui est la fin ultime.

7. La fin ultime est-elle la même pour tous les hommes?

On peut parler de deux façons de la fin ultime, suivant que l'on considère la raison de fin ultime, ou l'objet qui réalise pour nous cette raison. S'il est question de la raison même, tous les hommes se rejoignent dans le désir de la fin ultime; car tous souhaitent voir se réaliser leur propre accomplissement, et telle est la raison de fin ultime, nous venons de le dire. Mais quant à l'objet dans lequel cette raison se trouve, les hommes ne sont plus d'accord touchant la fin ultime. Les uns désirent comme bien suprême la richesse, d'autres la volupté, ou quoi que ce soit d'autre. Ainsi une saveur douce est agréable à tous les palais; mais les uns préfèrent la douceur du vin, d'autres du miel ou de quelque autre substance. Toutefois, la douceur qu'on doit juger absolument parlant la plus délectable est celle où se complaît l'homme de meilleur goût. De même, on doit considérer comme le bien le plus achevé celui que prend pour suprême fin l'homme dont l'affectivité est bien réglée.

8. Toutes les autres créatures se rejoignent-elles dans cette fin ultime?

D'après le Philosophe, la fin s'envisage sous un double aspect: comme objet et comme acte, c'est-à-dire quant à la chose en laquelle se réalise la raison de bien, et quant à l'acquisition ou l'usage qu'on en fait. Ainsi l'on dira que la fin du mouvement, pour le corps lourd, est le lieu bas comme réalité atteinte, ou, comme usage, le fait d'être en bas. Ou bien encore que la fin de l'avare, c'est l'argent, comme chose, ou la possession de l'argent, comme usage. Donc, si nous parlons de la fin ultime de l'homme quant à la réalité même qui est sa fin, alors tous les autres êtres rejoignent l'homme dans la même fin ultime; car Dieu, fin ultime de l'homme, l'est aussi

de tous les autres êtres. Mais si nous parlons de la fin ultime quant à l'obtention de cette fin, en ce cas les créatures privées de raison ne participent pas à la fin humaine. Car l'homme et les autres créatures raisonnables atteignent leur fin ultime par la connaissance et l'amour de Dieu, ce qui n'appartient pas aux créatures inférieures. Celles-ci parviennent à leur fin ultime en participant, chacune à sa manière, d'une certaine ressemblance avec Dieu, pour autant qu'elles existent, qu'elles vivent, ou même sont douées de connaissance.

LA BÉATITUDE DE L'HOMME

Il faut traiter maintenant de la béatitude. I. En quels biens consiste-t-elle (Question 2)? - II. Quelle est son essence (Question 3-4)? - III. Comment pouvons-nous l'acquérir (Question 5)?

CHAPITRE 2: EN QUELS BIENS CONSISTE LA BÉATITUDE?

1. La béatitude consiste-t-elle dans les richesses? - 2. Dans les honneurs? - 3. Dans la renommée ou la gloire? - 4. Dans la puissance? - 5. Dans quelque bien du corps? - 6. Dans le plaisir? - 7. Dans quelque bien de l'âme? - 8. Dans quelque bien créé?

1. La béatitude consiste-t-elle dans les richesses?

Le Philosophe distingue deux sortes de richesses: les richesses naturelles et les richesses artificielles. Les premières servent à l'homme pour subvenir aux besoins de sa nature: tels sont les aliments, les vêtements, les moyens de transport, les habitations, etc. Par les secondes, comme les monnaies, la nature ne reçoit directement aucun secours; mais l'ingéniosité humaine les a créées pour la facilité des échanges, de telle sorte qu'elles servent à évaluer les biens qui se vendent.

Or il est manifeste que les richesses naturelles ne sauraient constituer la béatitude de l'homme, car elles ne sont recherchées que pour le soutien de la nature et ne peuvent donc prétendre être sa fin ultime. Bien plutôt, ce sont elles qui sont ordonnées à l'homme comme à leur propre fin. Aussi, dans l'ordre de la nature, tous les biens de ce genre sont-ils au-dessous de l'homme et créés pour lui, selon ces paroles du Psaume (8, 8): "Tu as tout placé sous ses pieds."

Quant aux richesses artificielles, on ne les recherche qu'en vue des richesses naturelles; on ne les rechercherait pas, si l'on ne se proposait d'acheter grâce à elles ce qui est nécessaire à la vie. Moins encore peuvent-elles donc avoir le caractère d'une fin ultime. Il est donc impossible que la béatitude, qui est la fin suprême de l'homme, consiste dans les richesses.

2. La béatitude consiste-t-elle dans les honneurs?

Il est impossible que la béatitude consiste dans l'honneur. Car celui-ci est accordé à quelqu'un en raison de quelque supériorité qu'il possède, et ainsi il est un signe et comme un témoignage de l'excellence qui se trouve dans l'être honoré. Or la supériorité humaine, c'est la béatitude même, qui est le bien parfait de l'homme ou quelqu'une de ses participations. Il s'ensuit que l'honneur peut bien découler de la béatitude, mais ne saurait la constituer comme étant son principe.

3. La béatitude consiste-t-elle dans la renommée ou la gloire?

Il est impossible que la béatitude consiste en la renommée ou la gloire. Car si la gloire se définit, comme le veut S. Ambroise, "une notoriété éclatante accompagnée de louange", il convient d'observer qu'une chose connue est dans un rapport tout différent avec la connaissance humaine et avec la connaissance divine. En effet, la connaissance humaine est causée par les choses connues; au contraire, la connaissance divine est la cause des choses connues. Il s'ensuit que la perfection du bien humain, appelée béatitude, ne peut être causée par la connaissance humaine; c'est bien plutôt la connaissance humaine relative à la béatitude de quelqu'un qui découle de cette béatitude, commencée ou parfaite, et qui est d'une certaine façon causée par elle. Ce n'est donc pas dans la renommée ou la gloire qu'on peut faire consister la béatitude.

Mais le bien de l'homme dépend, comme de sa cause, de la connaissance que Dieu a de lui. C'est pourquoi, de la gloire que l'homme possède en Dieu, sa béatitude dépendra comme de sa cause, selon le Psaume (91, 15): "je le délivrerai et le glorifierai; je le rassasierai de longs jours et je lui ferai voir mon salut."

Il faut en outre observer que la connaissance humaine se trompe souvent, surtout quant aux faits singuliers et contingents, comme sont les actes humains. Aussi la gloire humaine est-elle souvent trompeuse. Comme Dieu, au contraire, ne peut se tromper, la gloire qu'il confère est toujours vraie, ce qui fait dire à l'Apôtre (2 Co 10, 18): "Celui-là est un homme éprouvé, que le Seigneur recommande."

4. La béatitude consiste-t-elle dans la puissance?

Deux raisons s'opposent à ce que la béatitude consiste en la puissance. La première est que la puissance a raison de principe, selon le Philosophe, et que la béatitude a raison de fin ultime. La seconde est que la puissance se rapporte indifféremment au bien et au mal, alors que la béatitude est le bien propre et parfait de l'homme. Donc, la béatitude pourrait consister dans le bon usage de la puissance, qui est l'effet de la vertu, plutôt que dans la puissance elle-même.

En généralisant, on peut avancer quatre raisons pour lesquelles la béatitude ne peut consister en aucun des biens extérieurs mis jusqu'ici en cause. 1° La béatitude, souverain bien de l'homme, ne souffre le mélange d'aucun mal. Or les biens mentionnés peuvent se rencontrer chez les hommes bons et chez les hommes mauvais. - 2° La béatitude ayant pour caractère essentiel d'être un bien "suffisant par soi-même", d'après Aristote il est nécessaire, une fois la béatitude possédée, que l'homme ne manque d'aucun bien nécessaire. Or, qu'on obtienne les biens mentionnés, beaucoup d'autres biens nécessaires pourront encore manquer, par exemple la sagesse, la santé corporelle, etc. - 3° La béatitude étant un bien parfait ne peut être pour personne la cause d'un mal, et ce n'est pas le cas des biens susdits, car il est dit dans l'Ecclésiaste (5, 12) que les richesses "sont parfois conservées pour le malheur de leur maître". Et il en est de même des trois autres. - 4° L'homme doit être dirigé vers la béatitude par des principes inhérents à sa nature, puisque c'est naturellement qu'il s'y oriente. Or les biens mentionnés sont l'effet de causes extérieures, et le plus souvent de la fortune, ce qui les fait appeler précisément les biens de la fortune. Il est donc évident que d'aucune façon ces biens-là ne peuvent constituer la béatitude.

5. La béatitude consiste-t-elle en quelque bien du corps?

Pour deux raisons il est impossible que la béatitude de l'homme consiste dans les biens du corps. Tout d'abord, quand une chose est ordonnée à une autre comme à sa fin, il est impossible que la fin ultime de cette même chose soit sa propre conservation dans l'être. Aussi le pilote n'a-t-il pas pour but dernier la conservation de son navire, celui-ci étant fait pour une autre fin, qui est de naviguer. Or, de même que le navire est remis à la direction du pilote, ainsi l'homme est-il confié à sa propre raison et à sa volonté, selon l'Ecclésiastique (15, 14): "Au commencement, Dieu a créé l'homme et l'a laissé dans la main de son conseil." Mais il est évident que l'homme a une autre fin que lui-même, n'étant pas le souverain bien. Il est donc impossible que la fin ultime de la raison et de la volonté humaines ne consiste qu'en la conservation de l'être humain.

Ensuite, en admettant que la fin de la raison et de la volonté humaines ne consiste qu'en la conservation de l'être humain, on ne pourrait pas dire pour autant que la fin de l'homme est un bien du corps. L'être humain, en effet, consiste à la fois dans l'âme et dans le corps, et bien que l'être du corps dépende de l'âme, l'être de l'âme ne dépend pas du corps, ainsi que nous l'avons fait voir précédemment. En outre, le corps est fait pour l'âme comme la matière est faite pour la forme et les instruments pour leur moteur, afin que par cette matière et ces instruments elle exerce ses opérations à elle. Ainsi, tous les biens du corps ont pour fin les biens de l'âme, et il est donc impossible que la béatitude, fin ultime de l'homme, consiste dans les biens du corps.

6. La béatitude consiste-t-elle dans le plaisir?

Il faut remarquer que "si les délectations corporelles ont accaparé pour ainsi dire le nom de voluptés", c'est, comme l'observe Aristote, "parce qu'elles sont à la portée du grand nombre", alors que d'autres délectations sont pourtant bien supérieures. Mais en celles-ci non plus, on ne saurait faire consister principalement la béatitude.

En chaque chose, il faut distinguer ce qui appartient à son essence, et ce qui est son accident propre. Ainsi, chez l'homme, autre est sa qualité d'animal raisonnable mortel, autre la faculté de rire. Or toute délectation est comme l'accident propre consécutif à la béatitude ou à quelqu'une de ses parties intégrantes. En effet, on éprouve de la délectation parce qu'on est gratifié de quelque bien qui convient et qu'on possède soit en réalité, soit en espérance, ou tout au moins en mémoire. Or un bien qui convient, s'il est parfait, coïncide avec la béatitude; s'il est imparfait, il en est une participation, ou prochaine, ou éloignée, ou tout au moins apparente. Il est par là manifeste que même la délectation consécutive au bien parfait ne peut constituer l'essence même de la béatitude; elle est quelque chose de dérivé, par manière d'accident inséparable et propre.

Quant à la volupté corporelle, même de cette façon elle ne peut découler du bien parfait. Elle résulte en effet d'un bien qu'appréhende le sens, faculté de l'âme qui utilise le corps. Or un bien relatif au corps, un bien appréhendé par le sens ne peut être le bien humain parfait; car l'âme raisonnable dépasse en ampleur la matière corporelle, et la part de l'âme qui est indépendante de tout organe corporel a une sorte d'infinité par rapport au corps et aux parties de l'âme liées au corps. C'est ainsi que les réalités invisibles sont quasi infinies au regard des réalités matérielles. Et la raison en est que la forme est en quelque sorte contractée et réduite par la matière, de telle sorte qu'une forme dégagée de la matière est d'une certaine manière infinie. De là vient que le sens, faculté corporelle, a pour objet de connaissance le singulier,

qui est limité par la matière. Au contraire, l'intellect, activité dégagée de la matière, connaît l'universel qui est lui-même abstrait de la matière et qui tient sous sa dépendance une infinité de singuliers.

Il est ainsi évident que le bien qui convient au corps et qui, par l'appréhension des sens, cause la délectation corporelle, n'est pas le bien parfait de l'homme, mais quelque chose d'infime par rapport au bien de l'âme. C'est pourquoi, selon la Sagesse (7, 9), "tout l'or du monde n'est qu'un peu de sable en comparaison de la sagesse". On le voit donc, dans la volupté corporelle on ne peut découvrir ni la béatitude, ni même un accident propre de la béatitude.

7. La béatitude consiste-t-elle dans quelque bien de l'âme?

Comme on l'a dit plus haut, le mot fin comporte deux acceptions. On peut appeler ainsi la chose même que nous désirons obtenir, ou bien l'usage, l'obtention ou la possession de cette chose. Donc, si nous parlons de la fin ultime de l'homme quant à la chose même que nous désirons comme fin ultime, il est impossible que la fin ultime de l'homme soit l'âme elle-même ou quelque chose de l'âme. En effet, l'âme elle-même, considérée en soi, est une nature en puissance, puisqu'elle passe de la puissance de savoir à l'acte de savoir, de la puissance vertueuse à l'acte vertueux. Et comme la puissance existe en vue de l'acte qui lui apporte son achèvement, il est impossible que ce qui n'existe par soi-même qu'en puissance ait raison de fin ultime. Il est donc impossible que l'âme elle-même soit la fin ultime d'elle-même. Mais pas davantage quelque chose d'elle, que ce soit une puissance, un habitus ou un acte. En effet, le bien qui est la fin ultime est un bien parfait et comblant notre appétit de bien. D'autre part, chez l'homme, l'appétit que nous appelons volonté a pour objet le bien universel. Or, tout bien, parmi ceux qui sont inhérents à l'âme, est un bien participé et en conséquence particularisé. Il est donc impossible que l'un de ses biens soit la fin ultime de l'homme.

Si maintenant nous parlons de la fin humaine en comprenant par là l'obtention, la possession ou un usage quelconque de ce qui est désiré comme fin, alors il y a quelque chose de l'âme humaine qui appartient à la fin dernière, car c'est bien par l'âme que l'homme atteint sa béatitude Ainsi, la chose même qui est désirée comme fin est ce qui constitue la béatitude et qui rend son possesseur bienheureux, tandis que la conquête de cette chose est appelée béatitude. Concluons donc: la béatitude est quelque chose de l'âme, mais ce qui la constitue est quelque chose hors de l'âme.

8. La béatitude consiste-t-elle en quelque bien créé?

Il est impossible que la béatitude de l'homme consiste en un bien créé. En effet, la béatitude est un bien parfait, capable d'apaiser entièrement le désir, sans quoi, et s'il restait encore quelque chose à désirer, elle ne pourrait être la fin ultime. Or l'objet de la volonté, faculté du désir humain, est le bien universel, de même que l'objet de l'intellect est le vrai universel. D'où il est évident que rien ne peut apaiser la volonté humaine hors le bien universel. Celui-ci ne se trouve réalisé en aucune créature, mais seulement en Dieu; car toute créature ne possède qu'une bonté participée- Ainsi Dieu seul peut combler la volonté de l'homme, selon ces paroles du Psaume (103, 5): "C'est lui qui rassasie tes désirs en te comblant de biens." C'est donc en Dieu seul que consiste la béatitude de l'homme.

Demandons-nous maintenant ce qu'est la béatitude (Question 3); puis quels compléments lui sont indispensables (Question 4).

CHAPITRE 3: QU'EST-CE QUE LA BÉATITUDE?

1. La béatitude est-elle une réalité incréée? - 2. Si elle est une réalité créée, est-elle une activité? - 3. Est-elle une activité de la partie sensible de l'âme, ou seulement de sa partie intellectuelle? - 4. Si elle est une activité de la partie intellectuelle, est-elle une activité de l'intellect ou bien de la volonté? - 5. Est-elle une opération de l'intellect spéculatif ou de l'intellect pratique? - 6. Si elle est une activité de l'intellect spéculatif, consiste-t-elle dans l'étude des sciences spéculatives? - 7. Consiste-t-elle dans la connaissance des substances séparées, c'est-à-dire des anges? - 8. Consiste-t-elle en la seule contemplation de Dieu, par laquelle il est vu dans son essence?

1. La béatitude est-elle une réalité incréée?

Comme on l'a dit plus haut, le mot "fin" se prend en deux sens. On peut entendre par là l'objet même que nous souhaitons obtenir; ainsi l'argent est une fin pour l'avare; et d'autre part ce mot peut désigner l'atteinte ou la possession, l'usage ou la jouissance de l'objet désiré, comme si l'on dit que la possession de l'argent est la fin de l'avare, et la jouissance d'un objet voluptueux la fin de l'intempérant. Dans le premier sens, la fin dernière de l'homme est un bien incréé, puisque c'est Dieu, qui seul, par sa bonté infinie, peut combler parfaitement la volonté de l'homme. Dans le second sens, la béatitude de l'homme est quelque chose de créé qui existe en lui, qui n'est autre chose que l'acquisition ou la jouissance de la fin ultime. Or, c'est la fin ultime qui est appelée béatitude. Donc, si la béatitude de l'homme est considérée dans sa cause ou son objet, elle est quelque chose d'incréé; si au contraire on l'envisage quant à son essence même de béatitude, elle est quelque chose de créé.

2. Si la béatitude est une réalité créée, est-elle une activité?

Puisque la béatitude de l'homme est quelque chose de créé qui existe en lui, il faut nécessairement dire que la béatitude est une activité. Elle est en effet l'ultime perfection de l'homme. Or une chose est parfaite dans la mesure où elle est en acte; car une puissance privée de son acte est imparfaite. Il faut donc que la béatitude de l'homme consiste dans son acte ultime. Or il est manifeste que l'activité est l'acte ultime d'un être actif, en raison de quoi Aristote l'appelle son acte second. En effet, l'être en possession de sa forme active peut n'être encore opérant qu'en puissance, comme l'homme qui possède la science est en puissance par rapport à la considération de ce qu'il sait. De là vient qu'en ce qui concerne toutes les autres choses, Aristote dit que "chacune existe en vue de sa propre opération". Il est donc nécessaire que la béatitude de l'homme soit une activité.

3. La béatitude est-elle une activité de la partie sensible de l'âme, ou seulement de sa partie intellectuelle?

Une chose peut avoir rapport à la béatitude de trois manières - essentiellement, à titre d'antécédent, et à titre de conséquent. En ce qui concerne l'essence, l'opération sensitive ne peut appartenir à la béatitude; car la béatitude de l'homme consiste essentiellement dans son union avec le bien incréé, qui est sa fin ultime, nous l'avons montré, et à ce bien-là l'homme ne peut être uni par une activité des sens. De même, nous savons que la béatitude humaine ne consiste pas dans les biens corporels, les seuls pourtant que nous puissions atteindre par les sens.

Mais les activités sensibles peuvent avoir rapport à la béatitude soit comme antécédents, soit à titre de conséquence. Comme antécédents, en ce qui concerne la béatitude imparfaite telle qu'on peut la posséder en cette vie, pour cette raison que l'activité de l'intellect exige celle des sens. A titre de conséquence, dans la parfaite béatitude qui est attendue dans le ciel, parce que, après la résurrection, ainsi que l'explique S. Augustin, la béatitude de l'âme refluera pour ainsi dire sur le corps et sur les sens corporels pour rendre leurs activités plus parfaites. C'est ce qu'on verra plus clairement quand nous traiterons de la résurrection. Mais dans cet état, l'activité par laquelle l'esprit de l'homme sera uni à Dieu ne dépendra pas des sens.

4. Si la béatitude est une activité de la partie intellectuelle, est-elle une activité de l'intellect ou de la volonté?

Nous l'avons dit plus haut, deux choses sont requises pour la béatitude: l'une qui est son essence même, l'autre qui est en quelque sorte son accident propre: la délectation qui s'y ajoute. Je dis donc qu'en ce qui concerne l'essence même de la béatitude, il est impossible qu'elle consiste en un acte de volonté. Il est clair en effet, d'après ce qui précède, que la béatitude est l'entrée en possession de notre fin ultime. Or l'entrée en possession de la fin ne consiste pas dans un acte de volonté. Car la volonté se porte vers la fin, soit absente lorsqu'elle la désire, soit présente lorsque s'y reposant elle y trouve son plaisir. Or il est évident que le désir de la fin n'en est pas l'acquisition, c'est un mouvement vers la fin. Quant au plaisir, il échoit à la volonté lorsque la fin est présente; mais on ne peut pas dire, réciproquement, que quelque chose soit rendu présent du fait que la volonté y prend plaisir. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'autre, en dehors de l'acte de la volonté, par quoi la fin elle-même soit rendue présente à la volonté.

Cela apparaît clairement quand on l'applique à des fins sensibles. Si l'on pouvait acquérir de l'argent par un acte de volonté, le cupide serait en possession de cet argent dès le moment où il veut l'avoir. Mais au départ l'argent lui manque; il l'acquiert en y portant la main ou autrement, et alors il trouve son plaisir dans l'argent qu'il possède. Ainsi en est-il en ce qui concerne notre fm intelligible. Au départ, nous voulons obtenir cette fin intelligible; nous l'obtenons du fait qu'elle nous devient présente par un acte intellectuel; et alors notre volonté se repose avec plaisir dans la fin maintenant possédée.

Ainsi donc, l'essence de la béatitude consiste en un acte intellectuel; mais la délectation consécutive à la béatitude appartient à la volonté; ce qui fait dire à S. Augustin: "La béatitude est la joie de la vérité". Parce que la joie est la consommation de la béatitude.

5. La béatitude est-elle une activité de l'intellect spéculatif ou de l'intellect pratique?

La béatitude consiste dans l'activité de l'intellect spéculatif plus que dans celle de l'intellect pratique, et cela se prouve de trois façons.

1° Si la béatitude de l'homme est une activité, il faut qu'elle soit son activité la plus parfaite. Or l'activité heureuse la plus parfaite est celle de la faculté la plus élevée s'appliquant à l'objet le plus élevé. Mais la faculté la plus élevée de l'homme est l'intellect, et son objet le plus élevé est le bien divin, objet de l'intellect spéculatif, non de l'intellect pratique. C'est donc dans une activité de ce genre, dans la contemplation du divin, que consiste surtout la béatitude. Et comme, selon Aristote, "chaque être paraît s'identifier à ce qu'il y a en lui de meilleur", une telle activité est éminemment propre à l'homme, et la plus délectable.

2° La contemplation est recherchée avant tout pour elle-même. Or l'acte de l'intellect pratique n'est pas recherché pour lui-même, mais en vue de l'action, et les actions à leur tour sont ordonnées vers quelque fin. Il est donc manifeste que la fin dernière ne peut pas consister dans la vie active, qui ressortit à l'intellect pratique.

3° Par la vie contemplative, l'homme entre en communication avec ce qui le dépasse, avec Dieu et les anges, auxquels il est assimilé par la béatitude. Mais ce qui regarde la vie active, les autres animaux l'ont en commun avec l'homme, bien qu'imparfaitement.

Voilà pourquoi l'ultime et parfaite béatitude qui nous est promise dans la vie future consiste tout entière dans la contemplation comme dans son principe. Quant à la béatitude imparfaite, telle qu'on peut l'avoir ici-bas, elle consiste d'abord et principalement dans la contemplation, mais aussi, secondairement, dans l'opération de l'intellect pratique dirigeant les actions et les passions humaines, comme dit Aristote.

6. La béatitude consiste-t-elle dans la considération des sciences spéculatives?

Comme nous l'avons dit récemment, on distingue deux sortes de béatitude, l'une parfaite et l'autre imparfaite. Il faut entendre par béatitude parfaite celle qui atteint à la vraie et pleine notion de la béatitude, alors que la béatitude imparfaite ne va pas jusque-là, mais participe seulement d'une certaine ressemblance partielle de la béatitude. C'est ainsi que la prudence parfaite se trouve chez l'homme qui possède la claire notion de ses actes, tandis que la prudence imparfaite est le fait de ces animaux qui sont régis par des instincts spécialisés pour accomplir des actions qui ressemblent à celles de la prudence.

Donc la béatitude parfaite ne saurait consister en l'étude des sciences spéculatives. Pour l'établir, il faut observer que l'étude d'une science spéculative ne s'étend pas plus loin que la portée de ses principes; car dans les principes d'une science la science tout entière est virtuellement contenue. Or les premiers principes des sciences spéculatives sont reçus par les sens, comme le démontre le Philosophe. Il s'ensuit que toute l'étude des sciences spéculatives ne peut s'étendre au-delà de ce que nous apprend la connaissance sensible. Or, la connaissance des choses sensibles ne peut pas constituer la béatitude ultime de l'homme, qui est sa perfection suprême. En effet, rien n'est perfectionné par ce qui lui est inférieur, à moins que cela ne participe d'une réalité supérieure. Or il est bien évident que la forme d'une pierre, par exemple, ou de toute autre réalité accessible aux sens, est inférieure à l'homme. Il s'ensuit que la forme de la pierre ne perfectionne pas l'intellect par le fait qu'il s'agit d'une pierre, mais parce qu'il y a dans cette forme une participation de quelque chose qui est au-dessus de l'intelligence, à savoir la lumière intelligible ou quelque chose de semblable.

Mais tout ce qui se produit en vertu d'autre chose se ramène à ce qui existe par soi. Il faut donc que la perfection ultime de l'homme soit procurée par la connaissance d'une réalité supérieure à l'intellect humain. Or on a montré antérieurement que par les choses sensibles on ne peut s'élever à la connaissance des substances séparées, qui sont au-dessus de l'intelligence humaine. Il reste donc que la béatitude ultime de l'homme ne saurait consister dans l'étude des sciences spéculatives. Toutefois, de même que dans les formes sensibles est participée une certaine similitude des substances séparées, ainsi l'étude des sciences spéculatives offre une certaine participation de la vraie et parfaite béatitude.

7. La béatitude consiste-t-elle dans la connaissance des substances séparées, c'est-à-dire des anges?

Nous l'avons déjà dit, la parfaite béatitude de l'homme ne consiste pas dans ce qui est la perfection de l'intellect, selon qu'il participe d'un autre être, mais bien dans ce qui est tel dans son essence même. Or il est évident qu'une chose ne peut perfectionner une puissance que dans la mesure où ce qui caractérise l'objet lui appartient. Mais l'objet propre de l'intellect est le vrai. Ainsi l'objet qui ne représente qu'une vérité participée ne peut, quand on le contemple, perfectionner l'intellect en lui donnant sa perfection ultime. Et puisque, selon Aristote, la condition des choses est la même par rapport à l'être et par rapport à la vérité, tout ce qui est être par participation est vrai aussi par participation. Or les anges ont un être participé puisqu'en Dieu seul il y a identité de l'existence et de l'essence, comme nous l'avons montré dans la première Partie. Il reste donc que Dieu seul est la vérité par essence et que sa contemplation rend parfaitement heureux. Rien n'empêche toutefois de trouver quelque béatitude imparfaite dans la contemplation des anges, et même plus élevée que dans l'étude des sciences spéculatives.

8. La béatitude consiste-t-elle dans la vision de l'essence divine?

La béatitude ultime et parfaite ne peut être que dans la vision de l'essence divine. Pour le prouver, il faut considérer deux choses. La première est que l'homme ne saurait être parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher. La seconde est que la perfection d'une faculté doit être appréciée d'après la nature de son objet. Or "l'objet de l'intelligence est "ce qu'est" la chose, son essence", dit Aristote. D'où il résulte que la perfection de l'intellect se mesure à sa connaissance de l'essence d'une chose. Donc, si un intellect connaît dans son essence un certain effet, mais de telle sorte que par cet effet il ne puisse parvenir à la connaissance de la cause dans son essence même et savoir d'elle "ce qu'elle est", on ne peut pas dire que cet intellect atteigne purement et simplement à l'essence de la cause, bien que, par l'effet envisagé, il sache de cette cause "qu'elle est". Voilà pourquoi l'homme garde naturellement le désir, quand il connaît un effet et l'existence de sa cause, de savoir en outre, au sujet de cette cause, "ce qu'elle est". Et c'est là un désir d'admiration ou d'étonnement qui provoque la recherche, comme dit Aristote au début de sa Métaphysique. Par exemple quelqu'un, voyant une éclipse de soleil, comprend qu'elle doit avoir une cause, et parce qu'il ignore ce qu'elle est, s'étonne, et son étonnement le pousse à chercher. Et son investigation n'aura pas de repos avant qu'il soit parvenu à connaître l'essence de cette cause.

Donc, si l'intellect humain, connaissant l'essence d'un effet créé, ne connaît de Dieu rien d'autre que son existence, il n'est pas assez parfait pour atteindre véritablement à la cause première; mais il garde le désir naturel de découvrir cette cause. Aussi n'est-il pas encore parfaitement heureux. Il est donc requis pour la parfaite béatitude que l'intellect atteigne à l'essence même de la cause première. Et ainsi il possédera la perfection en s'unissant à Dieu comme à son objet, en qui seul consiste la béatitude, comme nous l'avons dit récemment.

CHAPITRE 4: LES CONDITIONS REQUISES POUR LA BÉATITUDE

1. La délectation est-elle requise pour la béatitude? - 2. Quel est le principal dans la béatitude: la délectation ou la vision? - 3. La compréhension est-elle requise? - 4. La rectitude de la volonté est-elle requise? - 5. Le corps est-il requis pour la béatitude de l'homme? - 6. Et la perfection du corps? - 7. Et certains biens extérieurs? - 8. La société d'amis est-elle requise?

1. La délectation est-elle requise pour la béatitude?

Une chose peut être requise pour une autre de quatre manières.

1° Comme condition préliminaire et préparation; ainsi l'étude est nécessaire à la science.

2° Comme apportant un certain achèvement, et ainsi l'âme est requise pour la vie du corps.

3° Comme auxiliaire ou adjuvant extérieur, à la façon dont le concours des amis est requis pour certaines oeuvres.

4° Enfin par concomitance, comme si nous disons que la chaleur est requise pour accompagner le feu. C'est ainsi que la délectation est requise pour la béatitude. En effet, la délectation a pour cause le repos de l'appétit dans le bien une fois acquis. Comme la béatitude n'est autre chose que l'acquisition du souverain bien, elle ne saurait subsister sans délectation concomitante.

2. Quel est le principal dans la béatitude: la délectation ou la vision?

Cette question a été soulevée par Aristote au livre X de son Éthique, et il l'a laissée pendante. Mais si l'on y regarde de près, on reconnaîtra nécessairement que l'activité de l'intellect, la vision, prévaut sur la délectation. En effet, la délectation consiste en un certain repos de la volonté. Or, si la volonté se repose en quelque chose, c'est uniquement parce qu'elle trouve un bien dans l'objet de son repos. Donc, si la volonté trouve son repos dans une activité, c'est à cause de la bonté de celle-ci. Et il ne faut pas dire que la volonté cherche le bien en vue du repos; car alors l'acte même de la volonté serait sa fin, ce que nous avons déclaré impossible; mais la volonté cherche à se reposer dans cette activité parce que celle-ci est son bien. Il est évident que le bien le plus primordial est ici l'opération dans laquelle la volonté se repose, plutôt que le repos de la volonté dans ce bien.

3. La compréhension est-elle requise pour la béatitude?

Puisque la béatitude consiste dans l'obtention de la fin ultime, ce qui est requis pour la béatitude doit être envisagé selon le rapport de l'homme avec cette fin. Or l'homme est ordonné à la fin intelligible en partie par son intellect, en partie par sa volonté. Par l'intellect, en tant que préexiste en cet intellect une connaissance imparfaite de la fin. Par la volonté, en premier lieu du fait de l'amour, qui est le premier mouvement de la volonté vers un objet, ensuite par une relation réelle entre l'être aimant et l'être aimé.

Ce rapport peut être triple. Parfois l'être aimé est présent à l'être aimant; dès lors il n'y a pas de recherche. Parfois il n'est pas présent, mais on ne peut l'obtenir; dans ce cas encore il n'y a pas de recherche. Parfois enfin il est possible de l'acquérir, mais il est élevé au-dessus du pouvoir de son acquéreur, si bien qu'il ne peut être atteint aussitôt; telle est la relation de celui qui espère à l'objet de son espérance, relation qui seule provoque la recherche de la fin.

Or, quelque chose correspond dans la béatitude à chacun de ces trois modes. La connaissance parfaite de la fin correspond à la connaissance imparfaite; la présence de la fin correspond à la relation d'espérance, et la délectation qui naît de la présence est le résultat de la dilection, ainsi que nous l'avons expliqué.

C'est pourquoi la béatitude exige le concours de ces trois choses: la vision, qui est une connaissance parfaite de notre fin intelligible; la compréhension, qui implique la présence de cette même fin, et la délectation ou fruition, qui implique le repos de l'être aimant dans la possession de l'être aimé.

4. La rectitude de la volonté est-elle requise pour la béatitude?

La rectitude de la volonté est requise pour la béatitude et à titre d'antécédent et par concomitance. A titre d'antécédent, car ce qui rend droite la volonté c'est son juste rapport à la fin ultime. Or la fin, à l'égard de ce qui est ordonné à elle, joue le même rôle que la forme à l'égard de la matière. De même donc qu'une matière ne peut obtenir une forme si elle n'y est convenablement disposée, ainsi rien ne peut parvenir à sa fin sans être dans un juste rapport avec elle. Et c'est pourquoi nul ne peut parvenir à la béatitude à moins d'avoir une volonté droite.

Cette rectitude est également requise par concomitance; car, comme nous l'avons dit, la suprême béatitude consiste dans la vision de l'essence divine, qui est l'essence même du bien. Et ainsi la volonté de celui qui voit Dieu par essence aime nécessairement par référence à Dieu tout ce qu'elle aime. Ainsi la volonté de celui qui ne voit pas l'essence divine aime nécessairement tout ce qu'elle aime sous la raison générale de bien, qu'elle connaît. Or c'est cela même qui rend une volonté droite. Il est donc évident que la béatitude ne peut exister sans la droiture de la volonté.

5. Le corps est-il requis pour la béatitude de l'homme?

Il y a deux sortes de béatitudes: l'une imparfaite et telle que nous pouvons l'avoir dans la vie présente, l'autre parfaite et qui consiste dans la vision de Dieu. Il est bien évident que pour la béatitude de cette vie, le corps est nécessaire. En effet, la béatitude de la vie présente est une activité de l'intellect soit spéculatif, soit pratique. Or l'opération de l'intellect, en cette vie, ne peut avoir lieu sans images, lesquelles ne naissent que dans un organe corporel, comme nous l'avons montré dans la première partie. Et ainsi la béatitude qu'on peut avoir en cette vie dépend en quelque manière du corps.

Quant à la béatitude parfaite, qui consiste dans la vision de Dieu, quelques-uns ont pensé qu'elle ne peut non plus être accordée à l'âme qui existe sans corps, et ils disent que les âmes des saints, étant séparées de leurs corps, ne peuvent parvenir à la béatitude avant le jour du jugement, quand elles reprendront leur corps.

Mais cela est faux soit au point de vue de l'autorité soit à celui de la raison. Au point de vue de l'autorité, car l'Apôtre écrit (2 Co 5, 6): "Aussi longtemps que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur", et voulant montrer de quelle nature est cet éloignement, il ajoute: "car nous marchons par la foi et non par la vue". Cela montre que tout le temps où l'on marche par la foi et non par la vue, n'ayant pas la vision de l'essence divine, on n'est pas encore en la présence de Dieu. Or les âmes des saints qui sont séparées de leurs corps sont présentes à Dieu, ce qui fait que l'Apôtre ajoute: "Nous sommes donc pleins de hardiesse, et nous aimons mieux déloger de ce corps et habiter auprès du Seigneur." Il est donc évident que les âmes des saints séparées de leurs corps "marchent par la vue", c'est-à-dire voient l'essence de Dieu, ce qui constitue la vraie béatitude.

La raison le montre aussi. Car notre intellect n'a besoin du corps pour son activité qu'en raison des images sensibles, en lesquelles il voit, en même temps que ces images, la vérité intelligible qu'elles lui représentent, nous l'avons dit dans la première Partie. Or il est évident que l'essence divine ne peut pas être contemplée au moyen d'images, nous l'avons démontré dans la première Partie. Aussi, puisque la béatitude parfaite de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine, cette béatitude ne peut dépendre du corps, et ainsi, même sans corps, l'âme peut être bienheureuse.

Toutefois, il faut savoir qu'une chose peut appartenir de deux façons à la perfection d'une autre. D'abord pour constituer son essence meme, ainsi l'âme est-elle nécessaire à la pleine constitution de l'homme. Ensuite, est requis à la perfection d'une chose ce qui ressortit à son être le meilleur; c'est ainsi que la beauté corporelle ou la promptitude d'esprit appartiennent à la perfection de l'homme. Bien que le corps ne se rattache pas de la première manière à la perfection de la béatitude humaine, il s'y rattache de la seconde manière. En effet, puisque l'opération d'un être dépend de sa nature, plus la nature de l'âme sera parfaite, plus parfaite aussi sera sa propre opération, en laquelle consiste sa béatitude. C'est pourquoi S. Augustin s'étant demandé "si les âmes des morts peuvent sans leurs corps acquérir la suprême béatitude" répond: "Elles ne peuvent voir la substance immuable comme les saints anges la voient, soit pour une raison plus cachée, soit parce qu'il y a en elles un désir naturel de gérer leur corps."

6. La perfection du corps est-elle requise pour la béatitude?

Si nous parlons de la béatitude de l'homme, telle qu'on peut l'obtenir dans la vie présente, il est évident que la bonne disposition du corps y est nécessairement requise. En effet, cette béatitude consiste, selon le Philosophe, "dans l'opération de la vertu parfaite". Or, il est évident que le mauvais état du corps peut entraver toute manifestation de la vertu humaine. Mais si nous parlons de la béatitude parfaite, quelques-uns ont pensé que cette béatitude n'exigeait aucune disposition corporelle, et même que l'âme devait être entièrement dégagée du corps. Aussi S. Augustin cite ces paroles de Porphyre: "Pour que l'âme soit heureuse, il faut fuir tout ce qui est corporel." Mais cela est inadmissible. Car puisqu'il est dans la nature de l'âme d'être unie à un corps, il n'est pas possible que la perfection de l'âme exclue ce qui lui est une perfection naturelle.

Voilà pourquoi il faut dire que pour une béatitude absolument parfaite, une certaine perfection corporelle est requise et comme condition préalable, et comme conséquence. Comme condition préalable, car, dit S. Augustin, "si le corps est d'une administration difficile et pénible, comme une chair qui se corrompt et appesantit l'âme, l'esprit est détourné de la vision du ciel suprême". Aussi conclut-il qu'"au temps où ce corps ne sera plus un corps animal, mais un corps spirituel, l'âme sera égalée aux anges et ce qui lui était un fardeau lui deviendra une gloire".

A titre de conséquence également, la bonne disposition du corps est appelée par la béatitude; car le bonheur de l'âme rejaillira sur le corps de telle sorte que lui aussi jouisse de la perfection qui est la sienne, ce qui fait dire à S. Augustin: "Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante, que la plénitude de sa félicité fera rejaillir sur la nature inférieure une force d'incorruption."

7. Certains biens extérieurs sont-ils requis pour la béatitude?

Pour la béatitude imparfaite, telle qu'on peut la posséder dans la vie présente, des biens extérieurs sont requis, non comme faisant partie de l'essence de la béatitude, mais comme des instruments au service de cette béatitude, "qui consiste dans l'opération de la vertu", selon le Philosophe. En effet, l'homme, en cette vie, a besoin de ce qui est nécessaire au corps, tant pour l'activité de la vertu contemplative que pour celle de la vertu active, laquelle, d'ailleurs, requiert encore plusieurs autres conditions pour accomplir ses oeuvres.

Pour la béatitude parfaite, au contraire, celle qui consiste en la vision de Dieu, de tels biens ne sont nullement requis. La raison en est que tous ces biens ne sont requis que pour entretenir la vie animale; ou pour certaines opérations s'exerçant par le moyen du corps, mais qui caractérisent la vie humaine. Or la parfaite béatitude, qui consiste dans la vision de Dieu, ou bien est le fait d'une âme sans corps, ou bien d'une âme unie à un corps non plus animal, mais spirituel. C'est pourquoi les biens extérieurs, qui sont ordonnés à la vie animale, ne sont en aucune façon requis pour cette béatitude. Et puisque, en cette vie, le bonheur de la contemplation a plus de ressemblance que celui de l'action avec cette béatitude parfaite, car il est aussi plus semblable à Dieu, comme le fait comprendre tout ce que nous avons dit; pour cette raison la vie contemplative a moins besoin de cette sorte de biens, selon le Philosophe.

8. Une société d'amis est-elle requise pour la béatitude?

Si nous parlons de la félicité dans la vie présente, il faut dire avec le Philosophe, que "l'homme heureux a besoin d'amis", non pour son utilité, car il se suffit à lui-même; ni pour sa délectation, puisqu'il possède en soi, du fait de l'activité vertueuse, la délectation parfaite; mais pour le bien de son action, c'est-à-dire pour avoir la possibilité de leur faire du bien, pour trouver du plaisir en voyant le bien qu'ils accomplissent, et pour être aidé par eux dans le bien que lui-même accomplit. L'homme a besoin en effet, pour agir vertueusement, du concours des amis, tant dans les oeuvres de la vie active que dans celles de la vie contemplative.

Mais si nous parlons de la béatitude parfaite que nous posséderons dans la patrie, la société des amis n'y est pas nécessairement requise; car l'homme trouve en Dieu la plénitude de sa perfection. Toutefois, cette société amicale concourt à l'heureux épanouissement de la béatitude, ce qui fait dire à S. Augustin: "La créature spirituelle ne reçoit, pour être bienheureuse, que l'aide intérieure qui lui vient de l'éternité, de la vérité, de la charité du Créateur. Si l'on doit dire qu'elle reçoit une aide extérieure, peut-être la reçoit-elle seulement en ce sens que les élus se voient mutuellement et se réjouissent de former une société."

CHAPITRE 5: L'OBTENTION DE LA BÉATITUDE

1. L'homme peut-il obtenir la béatitude? - 2. Un homme peut-il avoir plus de béatitude qu'un autre? - 3. Un homme peut-il être bienheureux en cette vie? - 4. La béatitude une fois possédée peut-elle être perdue? - 5. L'homme peut-il acquérir la béatitude par ses forces naturelles? - 6. L'homme obtient-il la béatitude par l'action d'une créature supérieure? - 7. Certaines actions humaines sont-elles requises pour que l'homme obtienne de Dieu la béatitude? - 8. Tout homme désire-t-il la béatitude?

1. L'homme peut-il obtenir la béatitude?

Le mot béatitude désigne la possession du bien parfait. Quiconque est capable du bien parfait peut donc parvenir à la béatitude. Or, que l'homme soit capable du bien parfait, on le voit à ce que son intellect peut embrasser le bien universel et parfait, et sa volonté le désirer. C'est pourquoi l'homme peut obtenir la béatitude.

Cela résulte également de ce que l'homme est capable de voir l'essence divine, comme nous l'avons dit dans la première Partie et nous avons dit que la parfaite béatitude consiste dans cette vision de Dieu.

2. Un homme peut-il avoir plus de béatitude qu'un autre?

Comme nous l'avons déjà expliqué, l'idée de béatitude inclut deux aspects: d'abord la fin ultime elle-même, qui est le souverain bien; puis l'obtention ou la jouissance de ce bien. En ce qui concerne le bien même qui est l'objet de la béatitude, il ne peut y avoir une béatitude plus grande qu'une autre, puisqu'il n'y a qu'un souverain bien, qui est Dieu, dont la possession rend les hommes bienheureux. Mais quant à l'obtention ou jouissance de ce bien, l'un peut avoir plus de béatitude que l'autre; car plus on jouit de ce bien, plus on est bienheureux. Or il arrive qu'un homme jouisse de Dieu plus parfaitement qu'un autre, parce qu'il est mieux disposé ou mieux ordonné à cette jouissance. Et c'est ainsi que l'un peut avoir plus de béatitude que l'autre.

3. Un homme peut-il être bienheureux en cette vie?

Une certaine participation de la béatitude peut être obtenue en cette vie, mais non la béatitude vraie et parfaite. C'est ce qu'on peut établir par une double considération.

Tout d'abord en se fondant sur la notion générale de béatitude. Car la béatitude, étant un bien parfait et qui se suffit à lui-même, exclut tout mal et comble tout désir. Or il n'est pas possible d'écarter tous les maux dans la vie présente: cette vie est soumise à beaucoup de maux inévitables, comme l'ignorance du côté de l'intellect, les affections désordonnées du côté de l'appétit et, en ce qui touche le corps, un grand nombre d'afflictions, comme S. Augustin le relève avec tant de soin dans la Cité de Dieu. Pareillement, le désir du bien ne peut être rassasié en cette vie; car il est naturel à l'homme de désirer la permanence du bien qu'il possède. Or les biens de cette vie sont transitoires comme la vie ellemême, que nous désirons elle aussi, et voudrions voir durer toujours, car l'homme par nature a horreur de la mort. Il est donc impossible que la vraie béatitude se trouve dans la vie présente.

En second lieu, on arrive à la même conclusion en considérant ce qui constitue spécialement la béatitude, et qui est la vision de l'essence divine, vision que l'homme ne peut obtenir dans la vie présente, comme on l'a montré dans la première Partie. Il est évident, d'après tout cela, que nul ne peut, dans cette vie, obtenir la vraie et parfaite béatitude.

4. La béatitude une fois possédée peut-elle être perdue?

Si par béatitude on entend cette béatitude imparfaite qu'on peut avoir ici-bas, elle peut être perdue. Et cela est bien évident en ce qui concerne la félicité qui se trouve dans la contemplation: elle se perd soit par oubli, soit par une maladie qui détruit la science, soit par des occupations qui distraient complètement de la contemplation. La même chose apparaît en

ce qui concerne la félicité de la vie active; car la volonté de l'homme peut changer; elle peut déchoir de la vertu, dont l'exercice est au principe de la félicité. Si la vertu demeure intacte, des changements extérieurs peuvent troubler une pareille béatitude en entravant beaucoup d'activités vertueuses. Cependant ils ne peuvent l'enlever entièrement, car il reste toujours une activité vertueuse lorsque l'homme supporte dignement ses malheurs. Du fait que la béatitude de cette vie peut ainsi se perdre, ce qui paraît contraire à la raison même de béatitude, le Philosophe a été amené à dire que certains hommes peuvent être bienheureux en cette vie non absolument, mais comme des hommes dont la nature est sujette au changement.

Si au contraire nous parlons de la béatitude parfaite que nous espérons après cette vie, il faut savoir qu'Origène, adoptant l'erreur de certains platoniciens, a prétendu que l'homme peut tomber dans le malheur après avoir acquis la béatitude ultime.

Mais cela apparaît manifestement faux pour deux motifs. Tout d'abord d'après la notion même de béatitude. En effet, la béatitude étant un bien parfait et pleinement suffisant, elle doit apaiser le désir de l'homme et exclure tout mal. Or l'homme désire naturellement retenir le bien qu'il possède et se sentir assuré de le retenir; sans cela, il est fatal que la crainte de perdre ce bien et plus encore la douloureuse certitude de le perdre le jettent dans la tristesse. La véritable béatitude exige donc que l'homme ait la conviction ferme de ne perdre jamais le bien qu'il possède. Si cette conviction est vraie, il s'ensuivra qu'il ne perdra jamais sa béatitude. Et si cette conviction est fausse, c'est déjà un mal que d'avoir ainsi une fausse conviction; car le faux est le mal de l'intelligence autant que le vrai est son bien, dit Aristote. Il n'y aura donc pas de vraie béatitude pour celui en qui subsiste quelque mal.

La même conclusion s'impose si l'on considère la raison de béatitude dans ce qu'elle a de particulier. Nous avons montré que la parfaite béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine. Or il est impossible qu'en voyant l'essence divine on veuille ne plus la voir. Car tout bien que l'on possède et dont on veut se défaire, ou bien se présente comme insuffisant, et l'on cherche à sa place un objet qui puisse suffire; ou il se trouve joint à quelque contrariété qui le fait prendre en dégoût. Mais la vision de l'essence divine comble l'âme de tous les biens en l'unissant à la source de toute bonté, ce qui fait dire au Psalmiste (17, 15 Vg): "je serai rassasié lorsqu'apparaîtra ta gloire", et au Sage (Sg 7, 11): "Tous les biens me sont venus avec elle", c'est-à-dire avec la contemplation de la sagesse. De même, la vision de l'essence divine n'entraîne aucune contrariété, car il est dit encore, sur la contemplation de la sagesse (Sg 8, 16): "Sa société ne cause pas d'amertume et son commerce ne donne pas d'ennui." On voit donc clairement par là que le bienheureux ne peut de sa propre volonté renoncer à la béatitude.

Pareillement, il ne peut la perdre parce que Dieu la lui retirerait. Car le retrait de la béatitude étant une peine, il ne peut être infligé par Dieu, le juste juge, que pour une faute; mais celui qui voit l'essence de Dieu ne peut pas tomber dans la faute, puisque cette vision entraîne nécessairement la rectitude de la volonté, comme nous l'avons fait voir.

Pareillement, aucun autre agent ne peut soustraire un tel bien. Car l'âme unie à Dieu se trouve élevée au-dessus de tout le reste, et par suite aucun agent ne peut l'arracher à une pareille union. Il paraît donc de toute manière insoutenable que je ne sais quelles vicissitudes des temps fassent passer de la béatitude à la misère, et inversement. Ces sortes de vicissitudes n'appartiennent qu'à ce qui est soumis au temps et au mouvement.

5. L'homme peut-il acquérir la béatitude par ses forces naturelles?

La béatitude imparfaite que l'on peut avoir ici-bas peut être acquise par l'homme avec ses seules forces naturelles, de la même manière que la vertu dont l'opération constitue cette béatitude, ce dont nous aurons à parler plus loin. Mais la béatitude parfaite de l'hommè consiste, comme il a été dit dans la vision de l'essence divine. Or, voir Dieu dans son essence dépasse non seulement la nature de l'homme, mais celle de toute créature, comme nous l'avons montré dans la première Partie. En effet, la connaissance naturelle de chaque créature est conforme à la modalité de sa substance, ce qui a fait dire de l'intelligence, dans le livre Des Causes, "qu'elle connaît ce qui est au-dessus d'elle Selon le mode de sa substance". Or toute connaissance réduite au mode de la substance créée est impuissante à voir l'essence divine, puisque celle-ci dépasse infiniment toute substance créée. Donc ni l'homme ni aucune créature ne peut acquérir la suprême béatitude par ses forces naturelles.

6. L'homme obtient-il la béatitude par l'action d'une créature supérieure?

Puisque toute créature est soumise aux lois de la nature comme ayant une vertu et une action limitées, ce qui dépasse la nature créée ne peut donc pas être réalisé par la vertu d'une créature. Par conséquent, s'il faut réaliser quelque chose qui dépasse la nature, cela est fait par Dieu sans intermédiaire, comme la résurrection d'un mort, le retour d'un aveugle à la vue, etc. Or nous avons montré que la béatitude est un bien supérieur à toute nature créée. Il est donc impossible que la béatitude soit procurée à l'homme par l'action d'une créature. C'est par l'action de Dieu seul que l'homme est rendu bienheureux, si nous parlons de la béatitude parfaite. Mais si nous parlons de la béatitude imparfaite, il en est d'elle comme de la vertu dont l'acte constitue cette béatitude.

7. Certaines actions humaines sont-elles requises pour que l'homme obtienne de Dieu la béatitude?

Nous avons dit déjà que la rectitude de la volonté est requise à la béatitude, puisqu'elle n'est pas autre chose qu'une juste disposition de la volonté dirigée vers la fin ultime, disposition qui n'est pas moins nécessaire à cette fin que la bonne disposition de la matière à la réception de la forme. A vrai dire, il n'est pas prouvé par là qu'une certaine activité de l'homme doive précéder sa béatitude; car Dieu pourrait créer du même coup une volonté orientée vers sa fin et entrant en possession de cette fin, comme il dispose parfois la matière en même temps qu'il lui donne sa forme. Mais l'ordre de la sagesse divine exige qu'il n'en soit pas ainsi. En effet, dit Aristote "parmi les êtres qui sont aptes à posséder le bien parfait, celui-ci le possède sans aucun mouvement, d'autres au moyen de plusieurs". Or posséder le bien parfait sans aucun mouvement appartient à celui qui le possède par nature. Et posséder la béatitude par nature est le fait de Dieu seul. A lui seul donc il appartient de ne pas y être conduit par une opération antérieure. Mais puisque la béatitude dépasse toute la nature créée, une simple créature ne peut logiquement obtenir la béatitude sans le mouvement de l'activité par laquelle cette créature y tend. L'ange, étant par nature supérieur à l'homme, a obtenu le bien suprême, selon l'ordre de la sagesse divine, par un seul mouvement d'activité méritoire, comme on l'a exposé dans la première Partie. Quant aux hommes, ils l'obtiennent par de multiples mouvements d'activité qu'on appelle mérites. Aussi, aux yeux du Philosophe lui-même "la béatitude est la récompense des activités vertueuses".

8. Tout homme désire-t-il la béatitude?

La béatitude peut être envisagée de deux manières. En premier lieu selon la raison commune de béatitude, et à ce titre il est nécessaire que tout homme la veuille. En effet, la raison commune de béatitude consiste, avons-nous dit, en ce qu'elle est un bien parfait. Et puisque le bien est l'objet de la volonté, le bien parfait est celui qui satisfait pleinement la volonté. Désirer la béatitude, ce n'est pas autre chose que désirer l'assouvissement de sa volonté, et cela tout le monde le veut.

En second lieu, nous pouvons considérer la béatitude selon sa raison spéciale, quant à ce qui la constitue. Et sous ce rapport tous ne connaissent pas la béatitude, parce qu'ils ne savent pas à quelle réalité s'applique la raison générale qu'ils en ont. Dans ce sens, il est vrai de dire que tous ne la désirent pas.

LES ACTES HUMAINS

Puisque certains actes sont nécessaires pour parvenir à la béatitude, il faut étudier maintenant les actes humains, pour savoir quels sont ceux qui nous la font atteindre et ceux qui nous en interdisent l'accès. Mais puisqu'il n'y a d'opérations et d'actes qu'à l'égard des réalités individuelles, les sciences relatives à l'action ne peuvent trouver leur achèvement que dans une étude particulière. C'est ainsi que l'étude morale des actes humains doit être générale d'abord (I-II), et particulière ensuite (II-II).

L'étude générale des actes humains comprend deux considérations, celle des actes humains eux-mêmes (Question 6-21), et celle de leurs principes (Question 22-114). Mais, parmi les actes humains, certains sont propres à l'homme, d'autres lui sont communs avec les animaux. Et puisque la béatitude est le bien propre de l'homme, les actes proprement humains s'en rapprochent plus que les autres. Nous traiterons donc d'abord des actes qui sont propres à l'homme (Question 6-21), puis de ceux qui sont communs à l'homme et aux autres animaux et qu'on appelle les passions de l'âme (Question 22-48).

Sur le premier point deux choses sont à envisager: la nature des actes humains et leur distinction. Comme les actes humains ne méritent à proprement parler ce titre que s'ils sont volontaires, la volonté étant un appétit rationnel qui est propre à l'homme, c'est de ce point de vue du volontaire qu'il nous faut les considérer. Ainsi traiterons-nous en premier lieu du volontaire et de l'involontaire en général (Question 6); puis des actes qui sont volontaires comme émanant de la volonté elle-même, tenant ainsi immédiatement leur existence de cette faculté - actes élicites (Question 8-16); enfin de ceux qui sont volontaires comme étant commandés par la volonté et qui procèdent d'elle par l'intermédiaire d'autres puissances - actes impérés (Question 17).

Et parce que les actes humains comportent certaines circonstances selon lesquelles on les distingue, après avoir traité du volontaire et de l'involontaire nous étudierons les circonstances de ces actes qui impliquent volontaire et involontaire (Question 7).

CHAPITRE 6: LE VOLONTAIRE ET L'INVOLONTAIRE

1. Trouve-t-on du volontaire dans les actes humains? - 2. En trouve-t-on chez les bêtes? - 3. Le volontaire peut-il exister sans aucun acte? - 4. Peut-on faire violence à la volonté? - 5. La violence est-elle cause d'involontaire? - 6. La crainte? - 7. La convoitise? - 8. L'ignorance?

1. Trouve-t-on du volontaire dans les actes humains?

Il y a du volontaire dans les actes humains. Pour s'en persuader, il faut considérer que le principe de certains actes est dans l'agent, ou dans ce qui est en mouvement. Et il y a des mouvements et des actes dont le principe est extérieur. Par exemple si une pierre se meut vers le haut, c'est en raison d'un principe qui lui est extérieur; si au contraire elle se meut vers le bas, c'est à cause d'un principe intrinsèque.

Parmi les êtres dont le mouvement vient du dedans, certains se meuvent eux-mêmes, et d'autres non. En effet tout agent, tout être mû, agit ou est mû en raison d'une fin, comme on l'a établi précédemment. Seront donc mus de manière parfaite, par un principe intrinsèque, les êtres où l'on trouve un principe intrinsèque tel que, non seulement ils soient mus, mais qu'ils soient mus vers une fin. Or, pour que quelque chose se fasse pour une fin, il faut qu'il y ait une certaine connaissance de la fin. Donc tout ce qui agit ou est mû de l'intérieur, en ayant connaissance de la fin, possède en soi le principe de son acte, non seulement pour agir, mais pour agir en vue d'une fin. Mais ce qui n'a aucune connaissance de la fin, eût-il en soi le principe de son acte ou de son mouvement, n'a pas en soi le principe d'agir ou d'être mû en vue d'une fin, mais ce principe est dans un autre qui l'imprime en lui. Aussi ne dit-on pas que de tels êtres se meuvent eux-mêmes, mais qu'ils sont mus par d'autres. En revanche, ceux qui ont la connaissance de la fin sont dits se mouvoir eux-mêmes, précisément parce qu'ils ont en eux, non seulement de quoi agir, mais de quoi agir en vue d'une fin. Ainsi, parce que l'une et l'autre de ces conditions viennent d'un principe intrinsèque (qu'ils agissent, et qu'ils agissent pour une fin), les actes et les mouvements de ces êtres sont dits volontaires, cette appellation impliquant qu'actes et mouvements procèdent d'une inclination propre. C'est pourquoi, dans la définition d'Aristote, de S. Grégoire de Nysse et de S. Jean Damascène on appelle volontaire, non seulement "ce qui procède d'un principe intérieur", mais en y ajoutant "de science".

Aussi, puisque l'homme excelle à connaître la fin de son oeuvre et à se mouvoir lui-même, c'est dans ses actes que l'on trouve le plus haut degré de volontaire.

2. Trouve-t-on du volontaire chez les bêtes?

Nous avons vu que pour être volontaire un acte doit procéder d'un principe intérieur, avec une certaine connaissance de la fin. Mais il y a deux manières de connaître une fin: l'une parfaite, l'autre imparfaite. Une fin est connue parfaitement lorsqu'est appréhendée non seulement la chose qui est fin, mais encore la "raison" même de fin, et les rapports que soutiennent avec elle les réalités qui y sont ordonnées; une telle connaissance appartient uniquement à la nature raisonnable. La connaissance imparfaite de la fin est celle qui comporte seulement l'appréhension de la fin, abstraction faite de sa raison de fin et de la relation de l'acte à sa fin. C'est ce qu'on remarque chez les bêtes, qui appréhendent la fin par le moyen des sens et de leur estimative naturelle.

La connaissance parfaite de la fin engendre le volontaire dans sa pleine acception; en ce sens, ayant pris connaissance d'une fin et en ayant délibéré, ainsi que des moyens propres à la procurer, on peut se porter ou ne pas se porter vers elle. La connaissance imparfaite engendre un volontaire imparfait; c'est ce qui se produit lorsque, ayant aperçu une fin, on se porte vers elle d'une façon subite et sans délibérer. Ainsi le volontaire selon sa parfaite acception appartient-il seulement à la créature raisonnable; mais le volontaire imparfait convient aussi aux animaux dépourvus de raison.

3. Le volontaire peut-il exister sans aucun acte?

On appelle volontaire ce qui procède de la volonté. Mais il y a deux façons pour une chose de procéder d'une autre: directement, c'est-à-dire comme un être procède d'un agent, comme l'échauffement procède de la chaleur. Ou bien indirectement, du fait même qu'il n'y a pas d'action, comme le naufrage du navire est attribué au pilote parce qu'il a cessé de gouverner. Toutefois, il est à remarquer que les conséquences d'une absence d'acte ne doivent pas toujours être attribuées, comme à leur cause, à l'agent du seul fait qu'il n'agit pas, mais seulement lorsqu'il peut et doit agir. Ainsi le pilote qui n'aurait pas eu les moyens de diriger le navire ou auquel sa direction n'aurait pas été confiée, ne serait-il pas rendu responsable d'un naufrage qui résulterait de l'absence du pilote.

Donc, puisque la volonté peut, en voulant et en agissant, s'interdire de ne pas vouloir et de ne pas agir, et puisque parfois elle le doit, ne pas vouloir et ne pas agir lui est imputé comme venant d'elle. De cette façon le volontaire peut exister sans acte; tantôt sans acte extérieur mais avec un acte intérieur comme lorsqu'on veut ne pas agir, tantôt même sans acte intérieur comme lorsqu'on ne veut pas.

4. Peut-on faire violence à la volonté?

La volonté comporte deux actes: l'un qui procède immédiatement d'elle, étant comme émis par cette faculté; cet acte dit "élicite", c'est le vouloir. L'autre acte est celui qu'elle commande et qui suppose la médiation d'une autre puissance, par exemple marcher et parler: ce sont des actes que la volonté commande et qui sont exécutés par l'intermédiaire de la puissance motrice. S'il s'agit des actes "impérés", c'est-à-dire commandés, la volonté peut souffrir violence; les membres extérieurs peuvent en effet être empêchés par violence d'exécuter le commandement de la volonté. Mais dans son acte propre, élicite, la volonté ne peut être affectée par aucune violence.

La raison en est que l'acte de volonté n'est rien d'autre qu'une inclination qui procède d'un principe intérieur doué de connaissance, de même que l'appétit naturel est une inclination qui procède aussi d'un principe intérieur, mais dépourvu de connaissance. Or ce qui est contraint et violent vient d'un principe extérieur. Il est donc contraire à l'acte même de la volonté d'être contraint ou violenté, comme d'ailleurs aussi à toute inclination ou mouvement naturel. Rien n'empêche en effet qu'une pierre soit jetée vers le haut par violence, mais que ce mouvement violent procède de son inclination naturelle, voilà ce qui est impossible. Pareillement, on peut traîner un homme par force, mais que cela vienne de sa volonté est contraire à la notion même de violence.

5. La violence est-elle cause d'involontaire?

La violence s'oppose directement au volontaire, comme aussi au naturel. Car il est commun au volontaire et au naturel de procéder d'un principe intérieur, tandis que la violence a sa cause à l'extérieur. Donc, de même que, dans les choses privées de connaissance, la violence agit contre la nature, ainsi dans celles qui sont douées de connaissance agit-elle contre la volonté. Et comme ce qui est contre la nature est qualifié de non naturel, ce qui va contre la volonté est dénommé involontaire. La violence est donc cause d'involontaire.

6. La crainte est-elle cause d'involontaire?

Avec ces deux auteurs, il faut reconnaître que ce qui est fait par crainte est "mêlé de volontaire et d'involontaire". Car ce qu'on fait par crainte, si on le considère en soi, n'est pas volontaire; mais cela le devient par la circonstance: on veut éviter un mal que l'on craint.

Mais, tout bien pesé, de telles actions sont plus volontaires qu'involontaires; elles sont volontaires absolument, et involontaires de façon relative. Car on dit qu'une chose existe de façon absolue selon qu'elle est en acte; si elle n'est que dans la connaissance, elle n'existe que de façon relative. Or, une chose accomplie par crainte est en acte pour autant qu'elle se réalise. Comme, d'autre part, les actions sont relatives aux singuliers et que ceux-ci en tant que tels sont déterminés dans l'espace et le temps, il en résulte que ce qui se réalise est en acte pour autant qu'il est situé dans l'espace et le temps, et dans les autres conditions qui l'individualisent. Ainsi donc, ce que l'on accomplit par crainte est volontaire en tant que cet acte existe concrètement et que, dans cette circonstance donnée, il empêche le mal plus grand que l'on craignait. Par exemple jeter des marchandises à la mer devient volontaire pendant une tempête à cause de la crainte du danger. Il est clair qu'il s'agit de volontaire pur et simple, et que la qualité propre de volontaire convient à cet acte, car son principe est intérieur. Si l'on considère au contraire ce qui est fait par crainte en dehors de tel cas concret et comme contraire à la volonté, cela n'existe que pour l'esprit. Aussi est-ce involontaire de façon relative, en tant que l'acte est détaché de ses circonstances particulières.

7. La convoitise est-elle cause d'involontaire?

Bien loin de causer de l'involontaire, la convoitise contribue plutôt à rendre l'acte volontaire. On qualifie en effet une chose de volontaire du fait que la volonté s'y porte. Or, sous l'influence de la convoitise, la volonté est inclinée à vouloir ce qu'elle convoite. C'est pourquoi la convoitise rend l'acte volontaire, bien plutôt qu'involontaire.

8. L'ignorance est-elle cause d'involontaire?

L'ignorance, avons-nous dit, peut causer de l'involontaire pour cette raison qu'elle prive de la connaissance requise pour le volontaire. Toutefois, cette privation n'est pas le résultat d'une ignorance quelconque. Car l'ignorance peut se rapporter à l'acte de connaissance de trois manières, selon qu'elle lui est concomitante, conséquence ou antécédente.

1° Concomitante, l'ignorance porte sur ce qui se fait, mais de telle sorte que, si l'on savait, on ne l'en ferait pas moins. Dans ce cas l'ignorance n'incline pas à vouloir que la chose s'accomplisse, mais c'est par accident qu'on l'accomplit et on l'ignore à la fois, comme dans l'exemple cité de celui qui a l'intention de tuer un ennemi et le tue sans le savoir, en croyant tuer un cerf. Une telle ignorance n'est pas cause d'involontaire d'après Aristote puisqu'elle ne

produit rien qui contrarie la volonté; mais elle est cause de "non volontaire", car on ne peut vouloir en acte ce que l'on ignore.

2° L'ignorance est conséquente par rapport à la volonté en tant qu'elle est volontaire. Or cela peut se faire de deux façons selon les deux modes de volontaire que nous avons distingué. - Ou bien l'acte de volonté se porte sur l'ignorance elle-même, par exemple lorsque quelqu'un veut ignorer pour avoir une excuse à son péché ou pour n'en être pas détourné, selon cette parole du livre de Job (21, 14): "Nous ne voulons pas connaître tes voies." C'est ce qu'on appelle l'ignorance affectée. - D'une autre façon, on appelle ignorance volontaire celle de quelqu'un qui peut et doit savoir; c'est ainsi, nous l'avons dit plus haut, que "ne pas agir" et "ne pas vouloir" sont appelés du volontaire. Cette ignorance-là peut se produire, soit qu'on ne considère pas en acte ce qu'on peut et doit considérer, et c'est une ignorance de mauvais choix, qui a sa source dans la passion ou l'habitude; soit qu'on ne se soucie pas d'acquérir la connaissance qu'on peut et doit avoir; c'est de cette manière que l'ignorance des propositions universelles du droit, que l'on est tenu de connaître, est appelée volontaire comme provenant de la négligence. Etant involontaire de l'une ou de l'autre de ces façons, l'ignorance ne peut être cause d'involontaire absolu; elle cause alors cependant de l'involontaire relatif, en tant qu'elle précède un mouvement de la volonté orienté vers l'action, mouvement qui ne se serait pas produit s'il y avait eu connaissance.

3° Est antécédente enfin par rapport à la volonté, l'ignorance qui, tout en n'étant pas volontaire, porte cependant à vouloir ce qu'on ne voudrait pas autrement. Ainsi lorsqu'un homme ignore telle circonstance d'un acte qu'il n'était pas tenu de connaître et, à cause de cela, fait ce qu'il n'eût pas accompli s'il l'avait sue. C'est le cas de celui qui, malgré les précautions prises, ignore que quelqu'un marche sur la route et lance une flèche qui le tue. Cette ignorance-là est cause pure et simple d'involontaire.

CHAPITRE 7: LES CIRCONSTANCES DES ACTES HUMAINS

1. Qu'entend-on par circonstances? - 2. Le théologien doit-il prêter attention aux circonstances des actes humains? - 3. Combien y en a-t-il? - 4. Quelles sont les plus fondamentales?

1. Qu'entend-on par circonstances?

Puisque les noms sont, d'après Aristote, "les signes de nos pensées", il est nécessaire que l'ordre des dénominations se conforme à celui de la connaissance intellectuelle. Or celle-ci va du plus connu au moins connu. Voilà pourquoi, chez nous, les noms sont aussi transférés du plus connu au moins connu. C'est ainsi, dit Aristote, que le mot de distance qui concerne d'abord une situation locale, est employé pour désigner n'importe quel contraire. Pareillement, nous employons des mots relatifs au mouvement local pour désigner d'autres mouvements, car ce que nous connaissons le mieux, ce sont les corps, que le lieu circonscrit. De là vient que le mot de circonstance est passé d'objets situés dans le lieu, aux actes humains.

Or, en matière de lieu, on dit qu'une chose en circonscrit une autre (*circumstare*) quand, tout en étant une réalité extérieure à elle, elle la touche ou l'approche localement. De même appelle-t-on circonstances (*circumstantiae*) des conditions qui, tout en étant en dehors de la substance de l'acte humain, le touchent cependant en quelque façon. Et parce qu'on appelle accident tout ce qui se trouve en dehors de la substance d'une chose, tout en se rapportant à

elle, il faut dire pareillement que les circonstances des actes humains sont pour ces actes des accidents.

2. Le théologien doit-il prêter attention aux circonstances des actes humains?

Les circonstances doivent être prises en considération par le théologien pour trois raisons.

1° Il considère les actes humains en tant qu'ils ordonnent l'homme à la béatitude. Mais tout ce qui est ordonné à une fin doit lui être proportionné. Or les actes humains sont proportionnés à leur fin selon une certaine mesure qui précisément résulte de justes circonstances. L'étude des circonstances regarde donc bien le théologien.

2° Le théologien considère les actes humains en tant qu'on y trouve du bien et du mal, du meilleur et du pire; or nous verrons que cette diversité tient aux circonstances.

3° Le théologien considère les actes humains en tant qu'ils sont méritoires ou déméritoires, propriétés qui conviennent à ces actes et qui supposent qu'ils sont volontaires. Mais, comme on l'a dit, un acte humain est jugé volontaire ou involontaire du fait de la connaissance ou de l'ignorance des circonstances. Pour toutes ces raisons, la considération des circonstances incombe au théologien.

3. Combien y a-t-il de circonstances?

Cicéron énumère sept circonstances qu'il énonce dans un vers latin: "Qui, quoi, où, par quels moyens, pourquoi, comment, quand." Dans un acte, en effet, il faut considérer qui l'a fait, par quels moyens ou instruments il l'a fait, ce qu'il a fait, où, pourquoi, comment, quand il l'a fait. Mais Aristote en ajoute une autre: "au sujet de quoi", que Cicéron avait comprise dans le "quoi".

Voici comment on peut justifier cette énumération. On donne le nom de circonstance à ce qui, existant en dehors de la substance d'un acte, l'atteint cependant en quelque manière. Or ceci peut avoir lieu de trois façons: ou c'est l'acte lui-même qui est atteint, ou c'est sa cause, ou c'est son effet. Si c'est l'acte, la circonstance peut être mesurante, comme le "temps" et le "lieu", ou qualifiante comme la "manière d'agir". Si c'est l'effet, on considère "quoi", ce que quelqu'un a fait. Si c'est la cause de l'acte, on a du côté de la cause finale "pourquoi", du côté de la cause matérielle ou de l'objet "au sujet de quoi", du côté enfin de la cause agente "qui" pour la cause principale, et "par quels moyens" pour la cause instrumentale.

4. Parmi les circonstances, lesquelles sont les plus fondamentales?

Les actes sont appelés proprement humains, nous l'avons dit, dans la mesure où ils sont volontaires. Or la volonté a la fin pour motif et pour objet. C'est pourquoi la circonstance la plus fondamentale est celle qui atteint l'acte du point de vue de sa fin, c'est-à-dire "ce pourquoi"; vient ensuite celle qui atteint la substance même de l'acte à savoir "ce qu'il a fait". Quant aux autres circonstances, leur importance se mesure à la proximité plus ou moins grande qu'elles ont avec ces deux-là.

Considérons maintenant les actes volontaires en particulier. Premièrement, ceux qui procèdent immédiatement de la volonté parce qu'ils sont émis par elle (actes élicites

(Question 8-16)); deuxièmement, les actes commandés (impérés) par la volonté (Question 17).

Mais la volonté se porte et vers la fin et vers les moyens. Ainsi étudierons-nous d'abord les actes par lesquels la volonté se meut vers la fin (Question 17); et ensuite ceux par lesquels elle se meut vers les moyens.

Les actes relatifs à la fin semblent être trois: le vouloir (Question 8), la jouissance (Question 11), l'intention (Question 12); nous les étudierons dans cet ordre.

Le premier de ces actes, à son tour, donne lieu à trois considérations qui concernent: 1. l'objet de la volonté (Question 8); 2. ce qui la meut (Question 9); 3. le mode de cette motion (Question 10).

CHAPITRE 8: L'OBJET DU VOULOIR

1. La volonté n'a-t-elle pour objet que le bien?

La volonté est un appétit rationnel. Or il n'y a d'appétit que du bien, car un appétit n'est rien d'autre que l'inclination d'un être vers quelque chose. Or, rien n'est incliné sinon vers ce qui lui ressemble ou lui convient. Donc, puisque toute chose est un certain bien en tant qu'elle est être et substance, il est nécessaire que toute inclination tende vers le bien. D'où la parole du Philosophe "Le bien est ce que tous les êtres désirent."

Il est à remarquer toutefois, puisque toute inclination fait suite à une forme, que l'appétit naturel fait suite à une forme existant réellement, tandis que l'appétit sensitif ou l'appétit rationnel, qu'on appelle volonté, est consécutif à une forme appréhendée. Donc, alors que le bien vers lequel tend l'appétit naturel est un bien réel, celui vers lequel tend l'appétit sensitif ou volontaire est un bien appréhendé. Ainsi, il n'est pas requis qu'il s'agisse d'un bien réel pour que la volonté se porte vers une chose, mais seulement que cette chose soit appréhendée comme étant un bien. Voilà pourquoi Aristote nous dit que "la fin est un bien, ou un bien apparent".

2. La volonté porte-t-elle seulement sur la fin, ou aussi sur les moyens?

On appelle volonté tantôt la puissance même par laquelle nous voulons, et tantôt l'acte de volonté. S'il s'agit de la puissance, la volonté s'étend à la fin et aux moyens, car une puissance s'étend à tous les êtres où se rencontre de quelque manière la raison de son objet; c'est ainsi que la vue concerne à la fois tout ce qui participe de la couleur. Or la raison de bien, qui est l'objet de la puissance volontaire, ne se trouve pas seulement dans la fin, mais aussi dans les moyens.

Si au contraire nous parlons de la volonté selon qu'elle nomme proprement l'acte, alors la volonté, à strictement parler, ne concerne que la fin. Tout acte en effet qui reçoit son nom de la puissance qui le produit signifie l'acte simple de cette puissance; ainsi intelligere désigne l'acte simple de l'intelligence (intellectus), et un tel acte se rapporte à ce qui est proprement l'objet de la puissance. Or ce qui est bon et voulu pour soi-même est la fin. Et l'objet propre de la volonté est la fin. Les moyens, au contraire, ne sont pas voulus pour eux-mêmes mais pour leur relation à la fin. De ce fait, la volonté ne se porte vers eux qu'en vertu de son élan vers la fin, et ainsi ce qu'elle veut en eux c'est la fin. De même, on parle au sens propre d'intelligere

par rapport à ce qui est connu par soi, c'est-à-dire les principes; une telle dénomination ne peut s'appliquer à ce qui est connu par les principes que dans la mesure où on y considère les principes eux-mêmes, car, dit Aristote, "la fin, dans l'ordre des choses désirables, joue le même rôle que les principes par rapport aux choses intelligibles".

3. Est-ce d'un seul mouvement que la volonté se porte vers la fin et vers les moyens?

Puisque la fin est voulue pour elle-même et que les moyens, considérés comme tels, ne sont voulus qu'à cause d'elle, il est clair que la volonté peut se porter vers la fin en tant que telle sans se porter vers les moyens; mais elle ne peut se porter vers les moyens en tant que tels sans se porter vers la fin. Ainsi y a-t-il pour cette faculté deux façons de se porter vers la fin.

1° Absolument, pour elle-même.

2° Comme raison de vouloir les moyens. Il est donc manifeste que par un seul et même mouvement la volonté se porte vers la fin comme raison des moyens, et vers ceux-ci; mais c'est par un autre acte qu'elle tend vers la fin de façon absolue. Et parfois cet acte est premier dans le temps; ainsi on veut d'abord la guérison, puis, en se demandant comment elle peut être obtenue, on se décide à faire venir le médecin pour être guéri. C'est ce qui arrive pour l'intelligence: on saisit d'abord les principes en eux-mêmes, puis dans un second temps on les appréhende dans les conclusions, pour autant qu'on approuve celles-ci à cause des principes.

CHAPITRE 9: LE PRINCIPE MOTEUR DE LA VOLONTÉ

1. La volonté est-elle mue par l'intelligence? - 2. Par l'appétit sensitif? - 3. Est-ce qu'elle se meut elle-même? - 4. Est-elle mue par un principe extérieur? - 5. Par un corps céleste? - 6. Par Dieu seul en qualité de principe extérieur?

1. La volonté est-elle mue par l'intelligence?

Un être a besoin d'être mû par un autre dans la mesure où il est en puissance à plusieurs choses; car ce qui est en puissance ne peut être réduit à l'acte que par un être en acte, et mouvoir, c'est cela. Or il y a deux façons pour une faculté de l'âme d'être ainsi en puissance à plusieurs choses: quant au fait d'agir ou de ne pas agir, et quant au fait de faire ceci ou cela. Ainsi pour la vue: tantôt elle voit en acte, et tantôt elle ne voit pas; tantôt elle voit du blanc, et tantôt elle voit du noir. La faculté a donc besoin d'un moteur pour deux fins: pour l'exercice ou l'usage de l'acte, et pour la détermination de celui-ci. Le premier de ces moteurs est du côté du sujet, qui tantôt est agissant, et tantôt ne l'est pas; le second est du côté de l'objet, d'où vient la spécification de l'acte.

La motion du sujet lui-même vient d'un agent. Et comme un agent n'exerce son activité que pour une fin ainsi qu'on l'a montré. le principe de cette motion vient lui-même de la fin. C'est pourquoi l'art qui s'occupe de la fin meut par son commandement celui qui ne concerne que les moyens, comme pour Aristote, "l'art de la navigation commande à celui de la construction navale". - Mais le bien en général qui a raison de fin, est l'objet de la volonté. Et c'est pourquoi, sous ce rapport, la volonté meut à leurs actes les autres puissances; nous les utilisons en effet lorsque nous le voulons. Car les fins et les perfections de toutes les autres puissances sont comprises sous l'objet de la volonté, comme des biens particuliers. Or un art ou une puissance qui a une fin universelle détermine toujours l'activité d'un art ou d'une

puissance ayant une fin particulière comprise sous cette fin universelle. C'est ainsi qu'un chef d'armée chargé du bien commun, c'est à dire de l'ordre de toute l'armée, meut par son commandement l'un des tribune qui n'est chargé que d'un seul bataillon.

Au contraire, l'objet meut en déterminant l'acte, à la manière du principe formel d'où l'action, dans les choses naturelles, reçoit sa spécification, comme par exemple l'action de chauffer est spécifié par la chaleur. Or, au premier rang de ces principes formels, il faut placer l'être et le vrai universels, objet de l'intelligence. C'est donc selon ce type de motion que l'intelligence meut la volonté, c'est-à-dire en lui présentant son objet.

2. La volonté est-elle mue par l'appétit sensitif?

Nous avons établi que tout ce qui peut être appréhendé comme bon et adéquat meut la volonté à titre d'objet. Or, qu'une chose soit vue de cette façon peut tenir à deux causes: à la condition de ce qui est proposé, et à la condition de celui à qui cette chose est proposée. Ce qui est adéquat en effet implique relation et, à ce titre, dépend des deux extrêmes. Ainsi le goût, selon qu'il est diversement disposé, ne perçoit pas de la même manière une chose comme adéquate ou non. C'est ce qui faisait dire à Aristote que "chacun juge de la fin suivant ce qu'il est lui-même".

Or il est évident que les dispositions d'un homme sont modifiées selon la passion subie par son appétit sensible. Un homme pris par une passion juge ainsi qu'une chose lui convient, alors qu'il penserait autrement s'il était étranger à cette passion. Ainsi ce qui semble bon à l'homme en colère ne le semble pas à l'homme tranquille. C'est de cette façon que, du point de vue de l'objet, l'appétit sensitif meut la volontés.

3. Est-ce que la volonté se meut elle-même?

Nous avons établi - qu'il appartient à la volonté de mouvoir les autres puissances en raison de la fin qui est son objet propre. Mais la fin, a-t-on dit, joue par rapport aux objets de l'appétit le même rôle qu'un principe vis-à-vis des intelligibles. Or il et clair que l'intelligence, du fait qu'elle connaît un principe, se réduit elle-même de la puissance à l'acte pour connaître la conclusion; et ainsi elle se meut elle-même. De même la volonté, du fait qu'elle veut la fin, se meut elle-même à vouloir les moyens.

4. La volonté est-elle mue par un principe extérieur?

En tant qu'elle est mue par son objet, la volonté est manifestement mue par un principe extérieur. Mais, sous le rapport de la motion à l'exercice de l'acte, il est encore nécessaire d'admettre que la volonté est mue par un principe extérieur. - En effet, tout ce qui est agent tantôt en acte, tantôt en puissance, a besoin d'un moteur pour se mouvoir. Or il est évident que la volonté commence à vouloir quelque chose, puisque auparavant elle ne le voulait pas. Il est donc nécessaire que quelque chose la pousse à vouloir. A vrai dire, comme nous venons de le montrer, c'est elle-même qui se meut lorsque, du fait qu'elle veut une fin, elle se détermine à vouloir les moyens qui y mènent. Mais elle ne peut le faire que par l'intermédiaire d'une délibération. Par exemple, si quelqu'un veut guérir, il se met à réfléchir sur la manière dont cela peut se faire, et il en vient à penser que ce sera par les soins d'un médecin, et c'est cela qu'il veut. Mais parce qu'il n'a pas toujours voulu guérir, il a fallu qu'il ait commencé à vouloir guérir, et cela requérait un moteur. Et dans le cas où la volonté eût été elle-même cause de ce mouvement, ce n'a pu être que par la médiation d'une délibération, supposant elle-même une

volonté antérieure. On ne peut cependant remonter ainsi à l'infini. Aussi est-il nécessaire de reconnaître que la volonté s'élance vers son premier mouvement sous l'instinct d'un moteur extérieur, ce qui est la conclusion d'Aristote.

5. La volonté est-elle mue par un corps céleste?

Du point de vue de sa motion par un objet extérieur, il est manifeste que la volonté peut être mue par les corps célestes; et cela pour autant que les corps extérieurs - qui, proposés aux sens, meuvent la volonté - et les organes mêmes des puissances sensitives dépendent des mouvements des corps célestes.

Mais, sur la façon dont la volonté est mue par un agent extérieur pour l'exercice de l'acte, certains ont prétendu que les corps célestes agissent directement sur la volonté humaine. Mais cela est impossible, car "la volonté est dans la raison", selon Aristote. Or la raison est une puissance de l'âme qui n'est pas liée à un organe corporel. De ce fait, la volonté est elle-même une puissance absolument immatérielle et incorporelle. Or il est évident qu'un corps ne peut agir sur une réalité incorporelle; c'est plutôt l'inverse qui a lieu, du fait que les réalités incorporelles et immatérielles ont une vertu plus formelle et plus universelle que n'importe quelle réalité corporelle. Il est donc impossible que les corps célestes agissent directement sur l'intelligence ou la volonté. C'est pourquoi l'opinion de ceux pour qui "la volonté des hommes est telle que la fait le Père des dieux et des hommes" (c'est-à-dire Jupiter, qui représente à leurs yeux tout le ciel), cette opinion est attribuée par Aristote à ceux qui prétendaient que l'intelligence ne diffère pas des sens. Toutes les facultés sensitives en effet, puisqu'elles sont les actes d'organes corporels, peuvent recevoir par accident la motion des corps célestes, lorsque ceux-ci meuvent les organes corporels dont les facultés sont les actes.

Toutefois, puisqu'on a dit que l'appétit intellectif est d'une certaine manière mû par l'appétit sensitif, il y a indirectement une répercussion des mouvements des corps célestes sur la volonté, dans la mesure où celle-ci peut être mue par les passions de l'appétit sensible.

6. La volonté est-elle mue par Dieu seul en qualité de principe extérieur?

Le mouvement de la volonté procède de l'intérieur, comme le mouvement naturel. Or, bien qu'un être puisse mouvoir une réalité naturelle sans être cause de sa nature, cependant, pour causer un mouvement naturel, il faut qu'il soit en quelque manière cause de la nature elle-même. En effet, la pierre est mue vers le haut par un homme qui ne cause pas la nature de la pierre, mais ce mouvement n'est pas naturel à la pierre, car son mouvement naturel n'est causé que par l'auteur de la nature. C'est pourquoi Aristote dit que l'engendrant meut localement les corps lourds et légers. Ainsi l'homme, qui possède une volonté, peut parfois être mû par un être qui n'est pas sa cause; mais que son mouvement volontaire ait pour principe un être extérieur qui ne soit pas la cause de sa volonté, est impossible.

Or rien ne peut être cause de la volonté sinon Dieu. Et cela est doublement évident. D'abord parce que la volonté est une puissance de l'âme raisonnable, laquelle, comme on l'a dit dans la première Partie, n'est causée par création que par Dieu seul. En second lieu parce que la volonté est ordonnée au bien universel. Cela fait que nul autre que Dieu, bien universel, ne peut être cause de la volonté. Tout autre bien n'est que participé et n'est donc qu'un bien particulier; or une cause particulière ne donne pas une inclination universelle. Ainsi, la matière première, en puissance à toutes les formes, ne peut pas non plus être l'effet d'aucun agent particulier.

CHAPITRE 10: LE MODE DE L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE

1. La volonté est-elle mue vers quelque chose par nature? - 2. Est-elle mue de façon nécessaire par son objet? - 3. Par l'appétit inférieur? - 4. Par un moteur extérieur qui est Dieu?

1. La volonté est-elle mue vers quelque chose par nature?

Selon Boèce et Aristote, le mot nature a plusieurs sens. Tantôt il désigne un principe intrinsèque dans les êtres susceptibles de mouvement, la nature étant alors soit la matière, soit la forme matérielle. Tantôt le mot nature signifie toute substance ou tout genre d'être. De ce point de vue on appellera naturel à une chose ce qui lui convient selon sa substance, et c'est ce qui par soi inhère à la chose. Mais, en tout être, ce qui ne lui inhère pas par soi se ramène à son principe, à ce qui inhère par soi. C'est pourquoi il est nécessaire, lorsqu'on entend "nature" en ce sens, que le principe de ce qui convient à la chose soit naturel. C'est évidemment le cas pour l'intelligence, car les principes de la connaissance intellectuelle sont connus naturellement. Il faut pareillement que le principe des mouvements volontaires soit quelque chose de naturellement voulu.

Tel est précisément le bien en général, vers quoi la volonté tend naturellement comme toute puissance vers son objet; et aussi la fin ultime qui joue, à l'égard des choses désirables, un rôle semblable à celui des premiers principes de la démonstration dans le domaine des réalités intelligibles; on peut en dire autant, sans exception, de tout ce qui convient par nature à celui qui veut. En effet, nous ne désirons pas seulement par notre volonté ce qui concerne cette puissance, mais nous désirons aussi ce qui se rapporte à chacune des puissances, et à l'homme lui-même tout entier. Ainsi, par nature, l'homme ne veut pas seulement l'objet de la volonté, mais encore tout ce qui convient aux autres puissances, par exemple la connaissance de la vérité qui est affaire d'intelligence, être, vivre, etc., qui concerne la cohésion naturelle de notre vie. Tout cela est compris dans l'objet de la volonté à titre de biens particuliers.

2. La volonté est-elle mue de façon nécessaire par son objet?

La volonté est mue de deux manières: quant à l'exercice de l'acte, et quant à sa spécification, qui vient de l'objet. Du côté de l'exercice, la volonté n'est mue de façon nécessaire par aucun objet: on peut en effet ne penser à aucun objet, et par conséquent ne pas le vouloir en acte.

Quant au second mode de mouvement, qui concerne la spécification, la volonté est mue par un objet de façon nécessaire, et non par un autre. Car dans le mouvement qu'une puissance reçoit de son objet, il faut considérer par quelle raison l'objet meut la puissance. C'est ainsi qu'un être visible meut la puissance sous la raison de couleur visible en acte. Donc, si une couleur se trouve proposée à la vue, elle la meut nécessairement, à moins qu'on ne détourne le regard, mais cela concerne l'exercice de l'acte. Au contraire, si l'on proposait à la vue un objet qui ne serait pas une couleur en acte sous tous les rapports, mais seulement de façon partielle, un tel objet ne serait pas vu nécessairement; on pourrait en effet porter son attention sur l'aspect de l'objet qui n'est pas coloré en acte, et ainsi on ne le verrait pas.

De même que l'être coloré en acte est l'objet de la vue, de même le bien est l'objet de la volonté. Si on lui propose un objet qui soit bon universellement et sous tous les rapports, elle tendra vers lui nécessairement - si du moins elle veut quelque chose - car elle ne pourrait

vouloir le contraire. Si au contraire on lui propose un objet qui ne soit pas bon à tous les points de vue, elle ne se portera pas vers lui nécessairement. Et parce que le défaut d'un bien quelconque a raison de non-bien, seul le bien parfait et auquel rien ne manque s'imposera nécessairement à la volonté; telle est la béatitude. Tous les autres biens particuliers, parce qu'ils manquent de quelque bien, peuvent être considérés comme n'étant pas bons, et de ce point de vue ils pourront être rejetés ou acceptés par la volonté, qui peut se porter vers une même chose en la considérant sous différents points de vues.

3. La volonté est-elle mue de façon nécessaire par l'appétit inférieur?

On l'a dit plus haut , la passion de l'appétit sensible agit sur la volonté du point de vue où cette faculté est mue par l'objet, c'est-à-dire en tant que l'homme, plus ou moins modifié par la passion, juge convenable et bonne une chose qu'il apprécierait autrement en dehors de la passion. Cette transformation par la passion peut revêtir deux formes.

Il peut arriver que la raison soit totalement paralysée, au point qu'on n'en ait plus l'usage, comme cela se produit chez ceux qui, par suite d'une colère ou de désirs violents, deviennent furieux ou fous. De telles passions en effet sont toujours accompagnées de transformations physiques. Et ceux qui sont dans cet état doivent être assimilés aux animaux sans raison qui suivent fatalement l'impulsion de leurs passions; en effet on ne trouve en eux aucune trace de raison, ni par conséquent de volonté.

D'autres fois la raison n'est pas totalement absorbée par la passion et conserve une certaine liberté de jugement. En ce cas il subsiste encore quelque chose du mouvement de la volonté. Donc, dans la mesure où la raison demeure libre et non soumise à la passion, ce qui subsiste en ce mouvement n'obéit pas de façon nécessaire à la passion.

Ainsi, ou bien il n'y a en l'homme aucun mouvement de la volonté, et la passion seule domine; ou bien, s'il y a un mouvement de la volonté, il ne suivra pas la passion de façon nécessaire.

4. La volonté est-elle mue de façon nécessaire par un moteur extérieur qui est Dieu?

D'après Denys: "Il n'appartient pas à la Providence divine de détruire la nature des choses, mais de la conserver." Elle meut donc tous les êtres selon leur condition, de telle sorte que, sous la motion divine, des causes nécessaires produisent leurs effets de façon nécessaire, et des causes contingentes produisent leurs effets de façon contingente. Donc, puisque la volonté est un principe actif non déterminé de façon unique, mais ouvert indifféremment à plusieurs effets, Dieu la meut sans la déterminer nécessairement à une seule chose; son mouvement demeure ainsi contingent et non nécessaire, sauf à l'égard des biens vers lesquels elle est mue par nature.

CHAPITRE 11: LA JOUISSANCE, ACTE DE LA VOLONTÉ

1. Jouir est-il un acte de la puissance appétitive? - 2. Cet acte convient-il à la seule créature raisonnable, ou aussi aux bêtes? - 3. Ne jouit-on que de la fin ultime? - 4. N'y a-t-il jouissance que si la fin est possédée?

1. Jouir est-il un acte de la puissance appétitive?

Les mots "fruition" (jouissance) et fruit semblent se rapporter à une même chose et dériver l'un de l'autre. Peu nous importe d'ailleurs l'ordre de cette dérivation, sauf qu'il apparaît plus probable que l'on ait désigné en premier ce qui est le plus manifeste. Or ce sont les choses les plus proches des sens qui nous frappent d'abord. Il semble donc que le mot "fruition" vient des fruits que l'on perçoit par les sens. D'autre part un fruit sensible est ce que l'on attend de l'arbre en dernier et que l'on cueille avec un certain plaisir. Aussi semble-t-il que la fruition se rapporte à l'amour ou à la délectation que l'on éprouve à l'égard du terme dernier de son attente qui est la fin. Or la fin est, comme le bien, l'objet de la puissanc appétitive. Il est donc évident que jouir est un acte de cette puissance.

2. Jouir est-il propre à la seule créature raisonnable ou aussi aux bêtes?

Il résulte de ce qui a été établi précédemment que jouir n'est pas l'acte de la puissance qui atteint la fin en l'exécutant, mais de celle qui commande l'exécution; on a dit en effet que c'est l'acte de la puissance appétitive. Or, chez les êtres dépourvus de connaissance on trouve bien une puissance qui obtient la fin comme exécutrice, par exemple celle qui fait que les corps pesants tombent et que les corps légers s'élèvent. Mais on ne trouve pas chez eux la puissance qui commande; celle-ci a son siège dans une nature supérieure qui par ses ordres meut la nature tout entière, de la manière dont l'appétit, dans les êtres doués de connaissance, applique les autres puissances à leurs actes. Il est donc manifeste que les êtres dépourvus de connaissance, tout en parvenant à leur fin, n'en jouissent pas; c'est un privilège réservé aux êtres qui possèdent la connaissance.

Mais la connaissance de la fin est double parfaite et imparfaite. Parfaite, elle n'implique pas seulement la connaissance de ce qui est fin et bien, mais encore de la raison universelle de la fin et du bien; une telle connaissance est le privilège des êtres doués de raison. La connaissance imparfaite de la fin porte sur la fin et le bien envisagés de façon particulière, et cette connaissance est le fait des bêtes. Chez elles les facultés appétitives, en outre, ne commandent pas librement; elles sont mues par une impulsion naturelle vers les objets qu'elles appréhendent. Ainsi donc la jouissance convient à la nature raisonnable dans toute l'acception du terme, aux animaux de façon imparfaite, et en aucune manière aux autres créatures.

3. Ne jouit-on que de la fin ultime?

La notion de fruit, nous venons de le dire, implique deux choses: qu'il s'agisse d'un acte ultime et que l'appétit s'y repose avec une certaine douceur et délectation. Mais il y a deux façons d'être ultime: absolument, c'est-à-dire sans se rapporter à autre chose, et de façon relative, n'étant ultime que pour certaines choses. Donc ce qui est ultime de façon absolue, en quoi on se délecte comme en sa fin ultime, c'est cela qu'on appelle proprement fruit; et c'est de cela qu'à proprement parler on jouit.

Au contraire, ce qui n'est pas délectable en soi mais est désiré seulement pour autre chose, comme une potion amère en vue de la santé, ne peut aucunement s'appeler fruit. Quant aux choses qui comportent en elles-mêmes une certaine délectation et auxquelles se rapportent certaines autres choses préalables, on pourra bien les dénommer en quelque façon des fruits mais on ne dira pas qu'on jouit d'elles selon la pleine signification du mot jouir (frui). C'est pourquoi S. Augustin dit: "Nous jouissons des objets que nous connaissons, en lesquels la

volonté se repose avec délices." Or elle ne se repose absolument qu'en ce qui est ultime, car aussi longtemps qu'on attend quelque chose, son mouvement demeure en suspens, bien qu'elle soit déjà parvenue à un certain point. C'est comme dans le mouvement local, où le milieu de la distance, bien qu'il soit un commencement et une fin, ne peut être considéré comme une fin en acte que lorsque l'on s'y repose.

4. N'y a-t-il jouissance que si la fin est possédée?

Jouir implique un certain rapport de la volonté à la fin ultime, dans la mesure où la volonté tient quelque chose pour sa fin ultime. Mais on peut posséder une fin de deux façons: parfaitement, si on la possède non seulemept en intention mais réellement; imparfaitement, au cas où on ne la possède qu'en intention. Il y a donc jouissance parfaite de la fin déjà réellement possédée. Mais il y a encore jouissance imparfaite, si la fin n'est pas possédée réellement, mais seulement en intention.

CHAPITRE 12: L'INTENTION

1. L'intention est-elle un acte de l'intelligence, ou de la volonté? - 2. Porte-t-elle seulement sur la fin ultime? - 3. Peut-on porter son intention sur deux choses à la fois? - 4. L'intention de la fin et le vouloir des moyens sont-ils un seul et même acte? - 5. L'intention convient-elle aux bêtes?

1. L'intention est-elle un acte de l'intelligence, ou de la volonté?

Intention, comme le nom même l'indique, signifie tendre vers quelque chose, c'est l'action du moteur et le mouvement du mobile. Mais le fait que le mouvement du mobile tend vers quelque chose procède de l'action du moteur. De la sorte, l'intention appartient premièrement et comme à son principe à ce qui meut vers la fin. C'est pourquoi nous disons que l'architecte et tous ceux qui dirigent meuvent les autres par leur commandement vers la fin dont ils ont eux-mêmes l'intention. Or, mouvoir ainsi vers leur fin les autres puissances de l'âme revient à la volonté, on l'a montré. Il est donc manifeste que l'intention est proprement un acte de volonté.

2. L'intention porte-t-elle seulement sur la fin ultime?

L'intention, nous l'avons dit, regarde la fin selon qu'elle est le terme du mouvement de la volonté. Or on peut parler de terme dans un mouvement de deux façons; comme d'un terme ultime en lequel on se repose et qui termine tout le mouvement, ou comme d'un terme intermédiaire qui est commencement d'une partie du mouvement, et fin d'une autre. Par exemple dans le mouvement qui va de A à C par B, C représente le terme ultime, B étant aussi un terme, mais non le terme ultime. Et l'intention peut porter sur les deux. Donc, bien qu'elle concerne toujours une fin, il ne s'impose pas que ce soit toujours la fin ultime.

3. Peut-on porter son intention sur deux choses à la fois?

L'existence de deux choses peut être envisagée de deux manières: comme ordonnées entre elles ou non. Dans le premier cas, il est évident, d'après ce qui a été dit, que l'on peut avoir simultanément l'intention de plusieurs choses. En effet, l'intention porte non seulement sur la

fin ultime, mais encore sur la fin intermédiaire, et c'est simultanément que l'on tend vers l'une et vers l'autre, par exemple vers la confection d'un remède et vers la santé.

Si, au contraire, il s'agit de choses non ordonnées entre elles, on peut encore tendre vers plusieurs en même temps. Cela est manifeste du fait que l'on peut choisir une chose de préférence à une autre, parce qu'elle est meilleure. Or, entre autres conditions qui rendent une chose meilleure, il y a qu'elle puisse servir à plusieurs fins, ce qui justifie le choix dont elle peut être l'objet. Il est donc évident que l'homme tend vers plusieurs choses à la fois.

4. L'intention de la fin et la volonté des moyens sont-ils un seul et même acte?

On peut considérer le mouvement de la volonté vers la fin et vers les moyens de deux façons. Ou bien selon que la volonté vers ces deux objets se porte absolument et par soi, et alors on a deux mouvements de volonté distincts. Ou bien selon qu'elle tend vers les moyens en vue de la fin, et alors on a un seul mouvement de volonté quant au sujet, portant à la fois sur la fin et sur les moyens. En effet, quand je dis: "je veux ce remède pour ma santé", je ne signifie qu'un mouvement de volonté. L'explication en est que la fin apparaît comme la raison de vouloir les moyens. Or c'est par un même acte qu'on saisit un objet et la raison de cet objet, comme c'est dans une même vision que l'on perçoit la couleur et la lumière, comme nous l'avons dit plus haut. Et il en va de même pour l'intelligence: si je considère en eux-mêmes un principe et une conclusion, j'aurai des actes de connaissance distincts; mais si je donne mon assentiment à une conclusion à cause des principes, ce sera en un seul acte d'intelligence.

5. L'intention convient-elle aux bêtes?

Nous l'avons dit: avoir l'intention, c'est tendre vers autre chose; et cela est le fait à la fois du vouloir et du mobile. Donc, si ce qui est mû vers la fin par un autre est dit avoir l'intention de la fin, on peut dire que la nature a l'intention de la fin en tant qu'elle est mue vers sa fin par Dieu, comme la flèche par l'archer. En ce sens, même les bêtes ont l'intention de la fin, en tant qu'elles sont mues vers quelque chose par une impulsion naturelle.

Dans un autre sens, l'intention de la fin est le fait de celui qui imprime le mouvement, en tant qu'il ordonne - le sien ou celui d'un autre - vers la fin. Cela n'appartient qu'à la raison. Ainsi, en ce sens, les bêtes n'ont pas l'intention de la fin, au sens premier et fondamental du mot intention, comme on l'a dit.

Il faut maintenant considérer les actes de la volonté en relation avec les moyens. Et ils sont trois: le choix, le consentement, l'usage. Mais, comme le choix suppose lui-même la délibération, nous serons amenés à étudier successivement: le choix (Question 13), la délibération (Question 14), le consentement (Question 15), l'usage (Question 16).

CHAPITRE 13: LE CHOIX, ACTE DE LA VOLONTÉ A L'ÉGARD DES MOYENS

1. De quelle puissance le choix est-il l'acte: de la volonté, ou de la raison? - 2. Convient-il aux bêtes? - 3. Porte-t-il seulement sur les moyens ou quelquefois aussi sur la fin? - 4. Ne porte-t-il que sur les actions accomplies par nous? - 5. Ne porte-t-il que sur des choses possibles? - 6. L'homme choisit-il de façon nécessaire, ou librement?

1. Le choix est-il un acte de la volonté, ou de la raison?

Le mot "choix" implique quelque chose qui relève de la raison ou de l'intelligence, et quelque chose qui relève de la volonté. Car Aristote affirme que "le choix est une intelligence qui désire, ou un désir intelligent". Or, quand deux éléments concourent pour constituer une seule réalité, l'un d'eux joue le rôle de forme par rapport à l'autre. D'où cette déclaration de S. Grégoire de Nysse: "Le choix n'est en lui-même ni un désir, ni une simple délibération, mais un composé des deux, comme nous disons que l'animal est composé d'un corps et d'une âme, alors qu'il n'est ni un corps seul ni une âme seule, mais l'un et l'autre; ainsi en est-il du choix." Or, dans les actes de l'âme, il faut remarquer que l'acte qui appartient essentiellement à une puissance ou à un habitus, reçoit sa forme et son espèce de la puissance ou de l'habitus supérieur, selon le principe suivant lequel l'inférieur est ordonné par le supérieur. Si quelqu'un par exemple accomplit un acte de la vertu de force pour l'amour de Dieu, ce sera matériellement un acte de force, mais formellement un acte de charité. Or, il est évident que d'une certaine manière la raison précède la volonté et ordonne son acte, en ce sens que la volonté tend vers son objet selon l'ordre de la raison, puisqu'il appartient à une faculté de connaissance de présenter son objet à une faculté appétitive. Ainsi donc cet acte par lequel la volonté tend vers quelque chose qui lui est présenté comme bon relève rnatériellement de la volonté et formellement de la raison, du fait qu'il est ordonné par la raison à une fin. Or dans un tel cas la substance de l'acte est comme la matière par rapport à l'ordre qui lui est imposé par la puissance supérieure. Voilà pourquoi le choix n'est pas en sa substance acte de la raison, mais de la volonté; il trouve en effet son achèvement dans un certain mouvement de l'âme vers le bien qui est choisi. C'est donc de façon évidente un acte de la puissance appétitive.

2. Le choix convient-il aux bêtes?

Puisque le choix consiste à préférer une chose à une autre, il ne peut s'exercer qu'à l'égard de plusieurs réalités susceptibles d'être choisies. C'est pourquoi il n'y a pas de choix possible chez les êtres entièrement déterminés à une seule chose. D'après ce que nous avons établi, il y a cette différence, entre l'appétit sensible et la volonté, que le premier tend de manière déterminée vers un bien particulier, conformément à l'ordre de la nature, tandis que la volonté, tout en étant elle aussi déterminée selon l'ordre de la nature vis-à-vis d'un seul objet commun, le bien, demeure cependant indéterminée par rapport aux biens particuliers. En conséquence, c'est proprement à la volonté qu'il appartient de choisir, et non à l'appétit sensible, le seul qui existe chez les bêtes. Celles-ci sont donc incapables de choix.

3. Le choix porte-t-il seulement sur les moyens ou quelquefois aussi sur la fin?

Le choix, nous venons de le dire, fait suite à la sentence ou au jugement qui, dans le syllogisme pratique, tient la place de la conclusion. En conséquence, tout ce qui, dans une telle opération, joue le rôle de conclusion tombera sous le choix. Mais ce n'est pas le cas de la fin qui, en matière d'action, a rang non de conclusion mais de principe, dit Aristote. Toutefois, comme dans l'ordre spéculatif rien n'interdit que le principe d'une démonstration ou d'une science soit la conclusion d'une autre - mis à part le cas du premier principe indémontrable qui, lui, ne peut être en aucune façon conclusion - il peut arriver que ce qui est fin d'une action soit à son tour ordonné à une autre fin et devienne ainsi l'objet d'un choix. En médecine par exemple, la santé a valeur de fin, et elle n'a pas à être choisie par le médecin, qui au contraire la suppose comme un principe. Mais la santé du corps est ordonnée au bien de l'âme en sorte que, pour celui qui a soin du salut de l'âme, santé et maladie peuvent devenir objet d'un choix.

L'Apôtre dit en effet (2 Co 12, 10): "C'est lorsque je suis faible que je suis fort." Mais la fin ultime échappe absolument à notre choix.

4. Le choix ne porte-t-il que sur les actions accomplies par nous?

De même que l'intention porte sur la fin, le choix est relatif aux moyens. Or la fin peut être une action ou une réalité quelconque. Dans ce dernier cas il est nécessaire qu'une action humaine intervienne, soit pour produire la réalité, comme le médecin produit la santé qui est son but (c'est en effet sa raison d'être de médecin), soit pour s'en servir ou en jouir, comme l'avare dont la fin est l'argent ou la possession de l'argent. On doit en dire autant des moyens. Car il est nécessaire que le moyen soit ou bien une action, ou bien une réalité avec intervention d'une action qui produit le moyen ou qui l'utilise. De cette manière, le choix porte toujours sur des actes humains.

5. Le choix ne porte-t-il que sur des choses possibles?

Nous venons de le dire: nos choix se rapportent toujours à nos actions. Or ce que nous réalisons est évidemment possible pour nous. Il est donc nécessaire de le reconnaître: il n'y a de choix que du possible. De même, nous ne choisissons tel moyen que parce qu'il nous conduit à une fin; or on n'atteint pas une fin par des moyens impossibles; le signe en est que dans une délibération, lorsque des hommes aboutissent à ce qui est impossible pour eux, on se sépare, comme si l'on ne pouvait aller plus loin.

Cela ressort encore avec évidence de la manière dont procède la raison avant le choix. En effet, le moyen sur quoi porte le choix a le même rapport avec la fin qu'une conclusion avec son principe. Or il est clair qu'une conclusion impossible ne peut découler d'un principe possible. Aussi la fin ne peut-elle être possible que si le moyen l'est aussi. Mais personne ne se meut vers de l'impossible. Par conséquent personne ne tendrait vers une fin s'il ne croyait que le moyen pour l'atteindre est possible. L'impossible ne tombe donc pas sous le choix.

6. L'homme choisit-il de façon nécessaire, ou librement?

L'homme ne choisit pas de façon nécessaire. Et cela parce que, quand il est possible qu'une chose ne soit pas, son existence n'est pas nécessaire. Or, qu'il soit possible de choisir ou de ne pas choisir, cela se trouve expliqué par le double pouvoir que possède l'homme. Il peut en effet vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir; et il peut également vouloir ceci ou cela, faire une chose ou une autre. Cela tient au pouvoir même de la raison. Tout ce que celle-ci peut appréhender comme bon, la volonté peut y tendre. Or la raison peut appréhender comme bon non seulement de vouloir ou d'agir, mais encore de ne pas vouloir et de ne pas agir. Au surplus, dans tous les biens particuliers, elle peut considérer ce qui leur vaut d'être bon ou ce qui leur manque de bien, ce qui a raison de mal; à ce point de vue elle peut appréhender chacun de ces biens ou comme digne de choix, ou comme appelant la fuite. Seul le bien parfait, la béatitude, ne peut être appréhendé par la raison sous la raison de mal ou d'un défaut quelconque. C'est pourquoi l'homme veut nécessairement la béatitude et ne peut vouloir être malheureux ou misérable. Mais nous avons vu que le choix concerne les moyens et non la fin; il ne peut donc avoir pour objet le bien parfait ou la béatitude, mais seulement les biens particuliers. Voilà pourquoi l'homme ne choisit pas de façon nécessaire, mais librement.

CHAPITRE 14: LA DÉLIBÉRATION QUI PRÉCÈDE LE CHOIX

1. La délibération est-elle une enquête? - 2. A-t-elle pour objet la fin, ou seulement les moyens? - 3. Ne porte-t-elle que sur les actions accomplies par nous? - 4. Porte-t-elle sur toutes nos actions? - 5. Procède-t-elle par voie d'analyse? - 6. Procède-t-elle à l'infini?

1. La délibération est-elle une enquête?

Objections Il semble que non. S. Jean Damascène a dit en effet: "Le conseil (ou délibération) est un appétit." Mais un appétit n'a pas à enquêter. Donc la délibération n'est pas une enquête.

Dans l'ordre de l'action, nous l'avons vu, le choix fait suite à un jugement de la raison. Mais dans l'ordre de l'action règne une grande incertitude, car nos actions ont rapport aux singuliers contingents qui, en raison de leur variabilité, sont incertains. Or, en matière douteuse et incertaine, la raison ne prononce pas de jugement sans délibération et enquête préalable. C'est pourquoi une enquête de la raison est nécessaire avant le jugement sur ce qu'il faudra choisir, et cette enquête est appelée conseil, ou délibération. C'est pourquoi le Philosophe dit que "le choix est le désir de ce dont on a d'abord délibéré".

2. La délibération a-t-elle pour objet la fin, ou seulement les moyens?

Dans les actions humaines la fin a raison de principe, car les motifs qui justifient les moyens sont tirés de la fin. Or on ne met pas un principe en question, mais en toute enquête il faut partir des principes. Il s'ensuit que la délibération, qui est une enquête, ne porte pas sur la fin mais seulement sur les moyens. Toutefois il arrive qu'une réalité qui, dans un ordre donné, a valeur de fin, soit elle-même subordonnée à une autre fin, comme le principe d'une démonstration peut être la conclusion d'une autre. C'est pourquoi ce qui, dans une enquête donnée, joue le rôle de fin peut, dans une autre enquête, devenir un moyen, et par là même l'objet d'une délibération.

3. La délibération ne porte-t-elle que sur les actions accomplies par nous?

La délibération ou conseil implique, au sens propre, une mise en commun entre plusieurs personnes. Le nom même le dit. Consilium (conseil) est un mot voisin de considium: réunion de gens qui "siègent" pour délibérer ensemble. Il faut remarquer qu'en matière particulière et contingente, pour connaître quelque chose avec certitude, il faut envisager des conditions ou des circonstances multiples qu'il n'est pas facile à un seul individu de considérer; mais elles sont connues plus sûrement par plusieurs, du fait que l'un aperçoit ce qui échappe à l'autre. Au contraire, en matière universelle et nécessaire, la démarche de la pensée est plus absolue et plus simple, de telle sorte qu'en principe un seul peut davantage y suffire. C'est pourquoi l'enquête du conseil a son domaine propre dans les contingents singuliers. Or, la connaissance de la vérité en ce domaine ne présente pas une valeur telle qu'elle soit désirable pour elle-même comme la connaissance des choses universelles et nécessaires, mais on la désire dans la mesure où elle est utile à l'action qui précisément concerne les contingents singuliers. Ainsi la délibération a-t-elle proprement pour objet ce qui est fait par nous.

4. La délibération porte-t-elle sur toutes nos actions?

La délibération, nous l'avons vu, est une sorte d'enquête. Or on a coutume de s'enquérir de ce qui est douteux; c'est pourquoi la raison qui recherche et qu'on appelle argument est ce qui persuade au sujet d'une chose douteuse. Mais qu'il n'y ait pas de doute dans les entreprises humaines peut tenir à deux motifs: ou bien on prend des voies déterminées pour parvenir à des fins également déterminées, comme dans les arts qui ont des méthodes fixées; par exemple un copiste ne délibère pas sur la façon de tracer des lettres, car c'est déterminé par son art. Ou bien il est peu important qu'on agisse de telle ou telle manière, ce qui est le cas des choses infimes qui n'apportent qu'une aide ou un obstacle minime à la réalisation d'une fin; la raison compte en effet pour rien ce qui est peu de chose. Ainsi, dit Aristote, il existe deux sortes de choses dont nous ne délibérons pas, encore qu'elles soient ordonnées à une fin: les petites choses et celles dont le mode de réalisation est déterminé, comme il arrive dans les oeuvres des arts, dit Grégoire de Nysse, hormis ceux qui, laissent place à des conjectures comme la médecine, le négoce, etc.

5. La délibération procède-t-elle par voie d'analyse?

En toute enquête il faut partir d'un principe. Si celui-ci, étant antérieur dans l'ordre de la connaissance, l'est aussi dans l'ordre de l'être, le procédé ne sera pas analytique mais plutôt synthétique; aller des causes aux effets est une démarche de cet ordre, car les causes sont plus simples que les effets. Au contraire, si ce qui est antérieur dans l'ordre de la connaissance est postérieur dans celui de l'être, on a un procédé analytique, comme lorsque nous jugeons d'effets manifestes en les réduisant à leurs causes simples. Or, dans l'enquête de la délibération, c'est la fin qui joue le rôle de principe, et, toute première qu'elle soit dans l'intention, elle est dernière dans l'exécution. Pour cette raison, l'enquête de la délibération doit procéder analytiquement, en partant de ce qu'on veut atteindre dans le futur pour en venir à ce qu'il convient de faire présentement.

6. La délibération procède-t-elle à l'infini?

L'enquête de la délibération est finie en acte dans les deux sens: du côté du principe et du côté du terme. Car dans cette enquête on utilise deux types de principes. L'un est propre, appartenant à l'ordre de l'action; c'est la fin, dont on ne délibère pas mais que le conseil suppose, nous l'avons dit. L'autre est en quelque sorte emprunté à un autre ordre, comme cela se fait dans les sciences démonstratives où une science prend comme postulat des éléments d'une autre science, sans les discuter. Les principes de ce dernier genre sont, dans l'enquête de la délibération, les données des sens, par exemple que ceci est du pain ou du fer; ou encore les vérités universelles connues par une science spéculative ou pratique, par exemple que l'adultère est défendu par Dieu, ou que l'homme ne peut vivre sans une nourriture appropriée. De tout cela il n'y a pas lieu de délibérer.

Quant au terme de la délibération, il est constitué par ce qu'il est en notre pouvoir de faire immédiatement. De même en effet que la fin a raison de principe, le moyen en vue de la fin a raison de conclusion. En sorte que c'est bien ce qui s'offre à nous comme devant être accompli tout d'abord qui constitue l'ultime conclusion à quoi se termine l'enquête.

Rien n'empêche d'ailleurs que la délibération soit en puissance un processus infini, pour autant que des objets de délibération peuvent se présenter à l'infini.

CHAPITRE 15: LE CONSENTEMENT, ACTE DE LA VOLONTÉ À L'ÉGARD DES MOYENS

1. Le consentement est-il l'acte d'une puissance appétitive ou cognitive? - 2. Convient-il aux bêtes? - 3. Porte-t-il sur la fin ou sur les moyens? - 4. Le consentement à l'acte appartient-il seulement à la partie supérieure de l'âme?

1. Le consentement est-il l'acte d'une puissance appétitive ou cognitive?

Consentir implique l'application d'un sens à un objet. Or connaître les choses présentes est le propre des sens, car l'imagination perçoit l'image des corps même en leur absence; et l'intelligence considère les raisons universelles indépendamment du fait que les choses dont elles sont les similitudes sont présentes ou absentes. Et puisque l'acte de la puissance appétitive est une certaine inclination vers la chose elle-même selon une certaine ressemblance, l'application de cette puissance à cette chose qui la fait y adhérer, reçoit elle-même par analogie le nom de sens comme si, du fait qu'elle se complaît en elle, la puissance acquérait une certaine expérience de cette chose. D'où cette parole du livre de la Sagesse (1, 1 Vg): "Expérimentez le Seigneur dans l'amour." En ce sens consentir est un acte qui relève de l'appétit.

2. Le consentement convient-il aux bêtes?

A proprement parler, le consentement n'existe pas chez les bêtes. La raison en est que le consentement comporte l'application du mouvement de l'appétit à une action. Or cela appartient à celui qui est maître de ce mouvement. Ainsi toucher une pierre est le fait du bâton, mais faire toucher la pierre par le bâton revient à celui qui peut mouvoir le bâton. Or les bêtes n'ont pas la maîtrise des mouvements appétitifs qui, chez elles, dépendent de l'instinct naturel. Elles peuvent donc bien avoir des mouvements de l'appétit, mais elles ne les appliquent pas elles-mêmes a un objet. Voilà pourquoi on ne dit pas proprement qu'elles consentent, on le dit seulement de la nature raisonnable qui a en son pouvoir le mouvement de l'appétit et peut l'appliquer ou ne pas l'appliquer à ceci ou à cela.

3. Le consentement porte-t-il sur la fin ou sur les moyens?

Le consentement désigne l'application du mouvement de l'appétit à quelque chose qui préexiste, application faite par celui qui en a le pouvoir. Or, dans l'ordre de l'action, il faut d'abord connaître la fin; puis vient l'appétit de la fin; ensuite la délibération qui regarde les moyens; enfin le désir de ceux-ci. L'appétit tend naturellement vers la fin ultime, de sorte que l'application du mouvement de la volonté vers la fin appréhendée n'est pas un consentement, mais un simple vouloir. Ce qui vient après, si on le considère comme ordonné à la fin, est du domaine de la délibération et peut devenir ainsi objet de consentement, en tant que le mouvement de l'appétit est appliqué à ce qui a été jugé en vertu de la délibération. (Le mouvement de l'appétit vers la fin, au contraire, n'est pas appliqué à la délibération, c'est plutôt la délibération qui se rapporte à lui parce qu'elle présuppose le désir de la fin. Mais le désir des moyens présuppose la détermination du conseil.) Le consentement consiste donc, à proprement parler, dans l'application du mouvement de l'appétit à ce qui a été déterminé par la délibération et, comme celle-ci ne concerne que les moyens, le consentement lui aussi, à proprement parler, ne se rapporte qu'à eux.

4. Le consentement à l'acte appartient-il seulement à la partie supérieure de l'âme?

La sentence finale appartient toujours au supérieur, à celui qui est chargé de juger les autres; car, aussi longtemps que ce que l'on propose n'est pas jugé, on ne donne pas encore la sentence finale. Or il est évident que c'est la raison supérieure qui doit juger toutes choses; en effet nous jugeons les choses sensibles par la raison; quant à celles qui relèvent des raisons humaines, nous en jugeons par les raisons divines, lesquelles appartiennent à la raison supérieure. C'est pourquoi, tant qu'on se demande, au regard des raisons divines, si l'on doit résister ou non, aucun jugement de la raison n'a le caractère d'une sentence définitive. Or une telle sentence en matière d'action est le consentement à l'acte; celui-ci relève donc de la raison supérieure, mais selon la volonté qui est incluse dans la raison, comme on l'a dit plus haut.

CHAPITRE 16: L'USAGE, QUI EST L'ACTE DE LA VOLONTÉ RELATIVEMENT AUX MOYENS

1. L'usage est-il un acte de la volonté? - 2. Convient-il aux bêtes? - 3. Porte-t-il sur les moyens seulement, ou aussi sur la fin? - 4. Quel rapport y a-t-il entre l'usage et le choix?

1. L'usage est-il un acte de la volonté?

L'usage d'une chose comporte l'application de cette chose à une opération; par suite on appelle l'opération elle-même l'usage de cette chose: ainsi faire de l'équitation c'est user d'un cheval, battre c'est user d'un bâton. Or nous appliquons à nos opérations soit nos principes intérieurs d'action, c'est-à-dire les puissances de l'âme ou les membres du corps - par exemple l'intelligence pour comprendre, l'oeil pour voir soit aussi les choses extérieures comme le bâton pour battre. Toutefois nous n'utilisons ces choses extérieures pour nos opérations que par l'intermédiaire des principes intérieurs, c'est-à-dire des puissances de l'âme ou de leurs habitus, ou encore des organes qui sont membres du corps. Mais, comme nous avons montrée qu'il revient à la volonté de déterminer les puissances de l'âme à l'action, autrement dit de les appliquer à leurs opérations, il est manifeste que l'usage convient d'abord et comme à son principe à la volonté comme au premier moteur, à la raison comme à la puissance dirigeante; mais l'usage s'empare des autres puissances à titre d'agents d'exécution, puisque les rapports de ces puissances avec la volonté qui les détermine à agir sont ceux d'un instrument avec l'agent principal. Et comme ce n'est pas à l'instrument mais à l'agent principal que l'action est attribuée (construire est attribué au maçon et non à ses outils), il apparaît clairement que l'usage est proprement un acte de la volonté.

2. L'usage convient-il aux bêtes?

Comme nous l'avons dit, user, c'est appliquer à une action un certain principe d'action, de même que consentir consiste à appliquer le mouvement de l'appétit à désirer quelque chose. Or, appliquer une chose appartient seulement à celui qui en est maître, c'est-à-dire à celui qui sait référer une chose à une autre, ce qui est oeuvre de raison. C'est pourquoi l'animal raisonnable seul consent et use.

3. L'usage porte-t-il sur les moyens seulement, ou aussi sur la fin?

User, avons-nous dit, comporte l'application d'une chose à une autre. Mais ceci implique la notion de moyen, et c'est pourquoi l'usage est toujours relatif aux moyens. C'est la raison pour

laquelle on appelle utile ce qui est adapté à une fin, l'utilité étant elle-même nommée parfois usages.

Mais la fin ultime peut avoir une double signification suivant qu'on la considère absolument, ou dans son rapport à telle personne. Comme la fin, nous l'avons déjà vu, peut désigner soit la réalité elle-même soit la possession de cette réalité - ainsi pour un avare la fin est l'argent ou la possession de l'argent -, il est manifeste qu'à parler absolument, la fin ultime est la réalité elle-même; car la possession de l'argent ne peut être bonne que parce que celui-ci est bon. Mais du point de vue de la personne intéressée, c'est la possession de l'argent qui constitue la fin ultime; l'avare ne recherche l'argent que pour le posséder. Donc, à parler proprement et absolument, un homme jouit de l'argent, car il a mis sa fin ultime en lui; mais en tant qu'il rapporte cet argent à la possession elle-même, il faut dire qu'il en use.

4. Quel rapport y a-t-il entre l'usage et le choix?

La volonté peut avoir une double relation avec l'objet voulu. L'une selon que cet objet est en quelque sorte présent en elle, du fait d'une certaine proportion ou ordre de la faculté à l'objet voulu. C'est pourquoi l'on dit des choses naturellement proportionnées à leur fin qu'elles en ont le désir par nature. Mais posséder ainsi une fin, c'est la posséder d'une façon imparfaite. Or, tout ce qui est imparfait tend à la perfection. Et c'est pourquoi, aussi bien l'appétit naturel que l'appétit volontaire tendent à la possession réelle de leur fin, qui est sa possession parfaite. Telle est la seconde relation de la volonté à l'objet voulu.

Mais cet objet voulu n'est pas seulement la fin, il est aussi le moyen. Or, à l'égard du moyen l'acte ultime touchant la première relation de la volonté est le choix, car c'est en lui que s'achève l'adaptation de la volonté, en ce qu'elle veut complètement le moyen. Mais l'usage se rapporte déjà à la seconde relation de la volonté, par laquelle celle-ci tend à prendre effectivement possession de la chose. Il apparaît donc clairement que l'usage fait suite au choix, si du moins on entend par usage le fait pour la volonté d'user de sa puissance d'exécution en la mettant en mouvement. Mais, comme la volonté d'une certaine façon meut aussi la raison et use d'elle, on peut comprendre l'usage des moyens selon qu'il se réalise dans la considération de la raison qui les ordonne à la fin; en ce sens l'usage précède le choix.

Il nous faut maintenant étudier les actes commandés par la volonté (actes impérés).

CHAPITRE 17: LES ACTES COMMANDÉS PAR LA VOLONTÉ

1. Le commandement est-il un acte de la volonté ou bien de la raison? - 2. Appartient-il aux bêtes? - 3. Quel est son rapport avec l'usage? - 4. Le commandement et l'acte commandé sont-ils un seul acte, ou des actes différents? - 5. L'acte de la volonté est-il commandé? - 6. L'acte de la raison? - 7. L'acte de l'appétit sensible? - 8. L'acte de l'âme végétative? - 9. L'acte des membres extérieurs?

1. Le commandement est-il un acte de la volonté ou bien de la raison?

Le commandement est un acte de la raison, mais auquel est présuppose un acte de la volonté. Pour s'en convaincre, il faut considérer que les actes de la volonté et de la raison peuvent réagir l'un sur l'autre, la raison en raisonnant sur le vouloir, la volonté en voulant raisonner. Il arrive ainsi que l'acte de la volonté soit devancé par celui de la raison, et réciproquement. Et

parce que le dynamisme du premier acte persiste dans l'acte suivant, il arrive parfois qu'il y ait un acte de la volonté dans lequel persiste par son dynamisme quelque chose de l'acte de la raison, comme nous l'avons dit au sujet de 1'usage et du choix; et réciproquement, il y a un acte de la raison dans lequel persiste par son dynamisme quelque chose de l'acte de la volonté.

Or, commander est essentiellement un acte de la raison. Car celui qui commande "ordonne" le sujet de son commandement à faire une certaine action qu'il lui révèle et lui signifie. Or une telle ordination est I'oeuvre de la raison. Mais la raison peut révéler et signifier de deux façons. La première est donnée dans l'absolu, et cette révélation s'exprime par le verbe à l'indicatif, par exemple si l'on dit à quelqu'un: "Voilà ce que tu dois faire." Mais parfois la raison communique son ordre à quelqu'un en le poussant à agir, et cela s'exprime par un verbe à l'impératif, comme lorsque l'on dit à quelqu'un: "Fais cela."

Or, parmi les facultés de l'âme, le premier moteur à l'exercice de l'acte est la volonté, nous l'avons dit. Donc, puisque le moteur second ne meut qu'en vertu du premier, il s'ensuit que la motion exercée par la raison lorsqu'elle commande, lui vient du dynamisme de la volonté. Cela nous oblige à conclure que commander est un acte de la raison, qui présuppose un acte de la volonté, en vertu duquel la raison meut par son commandement à l'exercice de l'acte.

2. Le commandement appartient-il aux bêtes?

Commander n'est pas autre chose qu'ordonner quelqu'un à une certaine action avec motion impérative. Mais ordonner est l'acte propre de la raison. Il est donc impossible que les animaux dépourvus de raison puissent commander.

3. Quel est le rapport du commandement avec l'usage?

L'usage des moyens, si on l'entend de la démarche de la raison rapportant les moyens à leur fin, précède le choix, nous l'avons dit, et à plus forte raison le commandement. Mais si l'on veut parler de l'usage des moyens qui est subordonné à la puissance d'exécution, un tel usage suit le commandement, car l'usage de celui qui use est lié à l'acte de l'instrument qu'on utilise; car on n'use pas d'un bâton avant d'avoir agi par lui. Mais le commandement ne coïncide pas avec l'acte de celui à qui l'on commande, il lui est antérieur par nature et parfois aussi selon le temps. Il est donc clair que le commandement précède l'usage.

4. Le commandement et l'acte commandé sont-ils un seul acte, ou des actes différents?

Rien n'empêche que des choses soient multiples sous un point de vue, et ne fassent qu'un sous un autre point de vue. Bien plus, toutes les choses multiples ne font qu'un sous un certain point de vue, selon Denys. Toutefois, il faut bien faire la différence entre ce qui est multiple absolument et un relativement, et à l'inverse entre ce qui est un absolument et multiple relativement. En ce dernier cas, il en va de l'un comme de l'être. Or l'être envisagé absolument est substance, tandis que s'il est envisagé de façon relative, il n'est qu'accident ou même être de raison. C'est pourquoi tout ce qui est un substantiellement est absolument un, et relativement multiple. Par exemple un tout substantiel composé de ses parties intégrales ou essentielles est absolument un; car ce tout est être et substance absolument, alors que ses parties ne sont être et substance que dans le tout. Au contraire, des êtres substantiellement différents et un accidentellement sont divers absolument et un relativement; ainsi une multitude d'hommes constitue-t-elle un seul peuple, et un grand nombre de pierres un seul tas, l'unité étant alors une unité de composition et d'ordre. Pareillement un grand nombre

d'individus, qui ne font qu'un sous le rapport du genre et de l'espèce, sont multiples absolument et un relativement, car l'unité générique ou spécifique est une unité de raison.

Or, de même que dans la nature il existe un tout composé de matière et de forme, par exemple l'homme composé d'une âme et d'un corps, qui ne constitue qu'un seul être naturel malgré la multiplicité de ses parties, ainsi, dans les actes humains, l'acte d'une puissance inférieure se comporte comme une matière par rapport à l'acte d'une puissance supérieure, en tant que la partie inférieure agit sous l'influence de la puissance supérieure qui la meut; c'est aussi de cette manière que l'acte d'une cause principale se comporte comme une forme à l'égard de l'acte d'un instrument. Il est donc clair que commandement et acte commandé ne font qu'un acte humain, à la manière d'un tout qui comme tel est un, bien que multiple en raison de ses parties.

5. L'acte de la volonté est-il commandé?

Le commandement, avons-nous dit, n'est pas autre chose qu'un acte de la raison ordonnant quelque chose à une action, avec une certaine impulsion. Or, il est clair que cette ordination de la raison peut porter sur l'acte de la volonté; de même en effet que cette faculté peut juger qu'il est bon de vouloir quelque chose, de même elle peut ordonner de façon impérative qu'on veuille effectivement. Cela montre bien que l'acte de la volonté peut être commandé.

6. L'acte de la raison peut-il être commandé?

Du fait qu'elle réfléchit sur elle-même, la raison peut ordonner son propre acte, comme elle ordonne les actes des autres puissances; c'est pourquoi son acte aussi peut être commandé.

Mais il faut prendre garde ici qu'un acte de la raison peut être envisagé de deux façons. D'abord au point de vue de son exercice. Sous ce rapport l'acte de raison peut toujours être commandé, par exemple lorsqu'on invite quelqu'un à faire attention et à user de sa raison. Ensuite, au point de vue de son objet, et à cet égard deux actes de la raison doivent être envisagés. Le premier consiste à saisir de façon simple la vérité. Et cela n'est pas en notre pouvoir, car cela se produit par la vertu d'une certaine lumière naturelle ou surnaturelle. C'est pourquoi, de ce point de vue, l'acte de la raison n'est pas en notre pouvoir et ne peut être commandé. Il y a un autre acte de la raison qui est de donner son assentiment aux choses qu'elle appréhende. Si ce sont des vérités telles que l'intelligence y adhère naturellement, comme les premiers principes, l'assentiment que nous donnons ou refusons n'est pas en notre pouvoir, il dépend de l'ordre naturel et alors, à proprement parler, il échappe à notre commandement. Mais il y a des vérités saisies par nous qui ne convainquent pas l'esprit au point qu'il peut donner ou refuser son assentiment, ou tout au moins suspendre son jugement pour un motif quelconque. Dans ce dernier cas l'assentiment ou le désaccord sont en notre pouvoir et tombent sous notre commandement.

7. L'acte de l'appétit sensible peut-il être commandé?

Un acte est soumis à notre commandement dans la mesure où il est en notre pouvoir, avons-nous dit. Dès lors, pour comprendre la façon dont les actes de l'appétit sensible sont soumis aux ordres de la raison, il nous faut considérer de quelle façon ils sont en notre pouvoir.

Il faut savoir qu'à la différence de l'appétit intellectif ou volonté, l'appétit sensitif est une vertu liée à un organe corporel. Or les actes d'une vertu utilisant un organe corporel ne dépendent

pas seulement de la puissance de l'âme, mais aussi de la disposition de l'organe; la vision par exemple dépend à la fois de la puissance visuelle et de la qualité de I'oeil qui la facilite ou l'empêche. Aussi l'acte de l'appétit sensible ne dépend pas seulement de la puissance de l'âme, mais aussi de la disposition du corps. Or ce qui vient de la puissance de l'âme est consécutif à une appréhension. Celle de l'imagination, étant particulière, est réglée par l'appréhension de la raison, qui est universelle, ainsi qu'une faculté active particulière réglée par une faculté active universelle. C'est pourquoi, de ce côté, l'acte de l'appétit sensible est soumis au commandement de la raison. Mais la qualité ou la disposition du corps n'y est pas soumise. C'est pourquoi, de ce côté, il y a empêchement à ce que les mouvements sensitifs soient totalement soumis au commandement de la raison.

Il peut arriver aussi que le mouvement de l'appétit sensible se déclenche subitement sous l'impression d'une image ou d'une sensation; ce mouvement échappe alors au commandement de la raison bien que celle-ci, si elle l'eût prévu, eût pu l'empêcher. D'où la parole d'Aristote: "A l'égard du concupiscible et de l'irascible, la raison n'exerce pas le pouvoir despotique", celui du maître sur l'esclave, "mais un pouvoir politique", celui qui s'adresse aux hommes libres non totalement soumis au commandements.

8. L'acte de l'âme végétative est-il commandé?

Parmi nos actes, certains procèdent de l'appétit naturel et d'autres de l'appétit animal ou intellectuel, car tout agent désire en quelque manière sa fin. Or l'appétit naturel ne suppose pas de connaissance préalable comme l'appétit animal et intellectuel. Mais la raison commande par mode de puissance connaissante. C'est pourquoi les actes qui procèdent de l'appétit intellectuel ou animal peuvent être commandés par la raison, mais non les actes qui procèdent de l'appétit naturel. Car ils sont les actes de l'âme végétative, ce qui faisait dire à S. Grégoire de Nysse que "l'on appelle naturel ce qui relève des pouvoirs génératif et nutritif"; de tels actes ne sont donc pas soumis au commandement de la raison.

9. Les actes des membres extérieurs sont-ils commandés?

Les membres du corps sont comme les organes des puissances de l'âme. Ils obéissent à la raison de la même manière que les puissances de l'âme. Donc, puisque les facultés sensibles sont soumises au pouvoir de la raison mais non les facultés naturelles, il s'ensuit que le mouvement des membres qui dépend des puissances sensibles est lui aussi soumis à la raison, mais que celui qui résulte des puissances naturelles n'est pas soumis à la raison.

LA BONTÉ ET LA MALICE DES ACTES HUMAINS

Nous examinerons d'abord comment une action humaine est bonne ou mauvaise (Question 18-20). Ensuite, ce qui résulte de cette bonté ou malice, c'est-à-dire le mérite ou le démérite, le péché et la faute (Question 21).

Sur le premier point, l'étude sera triple: I. La bonté et la malice des actes humains en général (Question 18). - II. La bonté et la malice des actes intérieurs (Question 19). - III. La bonté et la malice des actes extérieurs (Question 20).

CHAPITRE 18: LA BONTÉ ET LA MALICE DES ACTES HUMAINS EN GÉNÉRAL

1. Toute action est-elle bonne, ou y en a-t-il qui soient mauvaises? - 2. La bonté ou la malice de l'action humaine lui vient-elle de son objet? - 3. Vient-elle des circonstances? - 4. Vient-elle de la fin? - 5. Y a-t-il des actions humaines qui soient bonnes ou mauvaises selon leur espèce? - 6. Cette spécification en bien ou en mal vient-elle de la fin? - 7. L'espèce qui vient de la fin est-elle subordonnée comme à un genre à celle qui vient de l'objet, ou est-ce le contraire? - 8. Y a-t-il des actes humains indifférents selon leur espèce? - 9. Y a-t-il des actes humains individuels qui soient indifférents? - 10. Y a-t-il des circonstances qui puissent rendre un acte moral spécifiquement bon ou mauvais? - 11. Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte moral, le range-t-elle dans une nouvelle espèce de bien ou de mal?

1. Tout action humaine est-elle bonne, ou y en a-t-il qui soient mauvaises?

Il en est du bien et du mal dans les actions comme du bien et du mal dans les êtres, parce que tout être produit une action conforme à sa nature. Or le bien dans les êtres est proportionné à leur être, puisque le bien et l'être sont convertibles entre eux, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Or Dieu seul possède la plénitude de son être dans l'unité et la simplicité; tout autre être possède la plénitude qui lui convient, dans la diversité. De là vient que certains êtres, quoique possédant une certaine mesure d'être, ne possèdent cependant pas la plénitude que demande leur nature. Ainsi, la plénitude de l'être humain requiert qu'il soit composé d'une âme et d'un corps, et qu'il possède toutes les puissances et organes de connaissance et de mouvement réclamés par sa nature; de sorte qu'un homme à qui il manque quelqu'une de ces choses, ne possède pas la plénitude qui convient à son être. Donc, autant il aura d'être, autant il aura de bonté; mais en tant qu'il lui manque quelque chose de ce qu'exige la plénitude de son être, il y a en lui défaut de bonté, défaut qui prend le nom de mal; ainsi un aveugle a cela de bon qu'il vit, mais c'est un mal pour lui d'être privé de la vue. Si une chose, au contraire, ne possédait aucun degré d'être ou de bonté, on ne pourrait lui attribuer ni bien ni mal. Mais parce que la plénitude d'être entre dans la nature du bien, un être auquel il manquera quelque chose de la plénitude qui lui convient, ne sera pas simplement bon; il ne l'est que dans un certain sens, en tant qu'il est être. Il pourra néanmoins être appelé simplement être, et, dans un certain temps seulement, non-être, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Donc toute action aura autant de bonté qu'elle aura d'être; et autant elle s'éloignera de la plénitude qui convient à l'action humaine, autant elle s'éloignera de la bonté et deviendra mauvaise; ce qui arrive lorsqu'il lui manque soit la mesure conforme à la raison, ou le bien convenable, ou autre chose semblable.

2. La bonté ou la malice de l'action humaine lui vient-elle de son objet?

Ainsi que nous venons de le dire, le bien et le mal dans l'action résultent, comme dans les autres domaines, de la présence ou de l'absence de la plénitude d'être qui lui convient. Or, le premier élément qui semble appartenir à la plénitude d'un être est ce qui lui donne son espèce. Les êtres naturels tirent leur espèce de leur forme, et l'action la reçoit de son objet, de même que le mouvement la reçoit de son terme. C'est pourquoi, de même que la bonté première d'un être naturel provient de la forme qui le spécifie, de même la bonté première d'un acte moral résulte de l'objet qui lui convient; aussi cette bonté est-elle appelée par certains auteurs bonté générique; elle consiste, par exemple, à user de ce qu'on possède. Dans l'ordre de la nature, le

premier mal consiste en ce que la chose engendrée n'atteint pas sa forme spécifique, lorsque, par exemple, ce n'est pas un homme qui est engendré, mais autre chose à sa place. De même le premier mal dans les actions morales vient-il de leur objet, par exemple prendre le bien d'autrui. C'est le mal qu'on appelle communément générique, en donnant au mot genre le sens du mot espèce, de la même manière que nous donnons à toute l'espèce humaine le nom de genre humain.

3. La bonté ou la malice des actions humaines leur vient-elle des circonstances?

La plénitude et la perfection qui conviennent aux êtres naturels ne résultent pas seulement de la forme substantielle qui les spécifie, mais viennent aussi, pour une bonne part, des accidents surajoutés; ce sera, pour l'homme, par exemple, la figure, la couleur, et autres choses semblables; et si quelqu'un de ces accidents, requis pour que son état soit convenable, vient à faire défaut, il en résulte un mal. Il en est de même dans l'action. Car la plénitude de bonté qui lui convient ne consiste pas seulement dans son espèce; elle reçoit un supplément de bonté des accidents qui lui adviennent. Et tel est le cas des circonstances requises. D'où, s'il manque quelqu'une de ces circonstances, l'action sera mauvaise.

4. La bonté ou la malice de l'action humaine lui vient-elle de la fin?

Il en est de la bonté des êtres comme de leur existence même. Il y en a dont l'existence ne dépend d'aucun autre, et qu'il suffit, par suite, de considérer absolument. Il y en a aussi dont l'existence dépend d'un autre être et donc doit être envisagée dans son rapport avec la cause dont il dépend. Or, de même que l'existence d'une chose dépend de l'agent et de la forme, de même sa bonté dépend de la fin. C'est pourquoi, dans les personnes divines, dont la bonté ne dépend pas d'autrui, cette bonté n'est pas considérée par rapport à une fin. Mais dans les actes humains et les autres êtres qui dépendent de certaines causes, outre la bonté absolue qui est en eux, il faut voir encore la bonté qu'ils empruntent à la fin dont ils dépendent.

Ainsi donc, on peut envisager une quadruple bonté de l'action humaine. D'abord une bonté générique, qui lui convient en tant qu'action, car, nous l'avons dit, elle a autant de bonté qu'elle a d'être. Deuxièmement, une bonté spécifique qui résulte de l'objet approprié. En troisième lieu, une bonté qui résulte des circonstances, qui sont comme les accidents de l'acte. En quatrième lieu, une bonté qui résulte de la fin, comme de son rapport avec la cause de la bonté.

5. Y a-t-il des actions humaines qui soient bonnes ou mauvaises selon leur espèce?

Tout acte, nous l'avons dit, est spécifié par son objet. Il suit de là qu'une certaine diversité dans les objets constitue parmi les actes une diversité d'espèce. Il faut aussi considérer que la différence de l'objet peut faire la différence de l'espèce dans les actes en tant qu'ils sont rapportés à un principe actif, alors que cette différence ne spécifie nullement les actes en tant qu'ils sont rapportés à un autre principe actif. Car l'espèce ne résulte pas d'une relation accidentelle, mais d'une relation essentielle par rapport à un principe actif, et accidentelle par rapport à un autre; ainsi la connaissance de la couleur et celle du son diffèrent essentiellement par rapport aux sens, et ne diffèrent pas par rapport à l'intellect.

Dans les actes humains, le bien et le mal sont déterminés par le rapport à la raison, parce que, comme dit Denys, le bien de l'homme consiste dans la conformité, et le mal dans la contrariété à l'égard de la raison. En effet, le bien d'un être est ce qui convient à sa forme, et le

mal ce qui est en opposition avec elle. Il est donc clair que la différence du bien et du mal considérée dans l'objet entretient un rapport essentiel avec la raison, selon que l'objet convient à celle-ci ou non. Or, nos actes sont appelés humains ou moraux en tant qu'ils sont I'oeuvre de la raison. Il en résulte clairement que le bien et le mal diversifient les espèces des actes moraux, puisque les différences essentielles diversifient les espèces.

6. Cette spécification en bien ou en mal vient-elle de la fin?

Comme nous l'avons dit plus haut, on appelle humains certains actes parce qu'ils sont volontaires. Or, l'acte volontaire se compose de deux actes, l'un intérieur, l'autre extérieur, qui ont chacun leur objet propre. La fin est l'objet propre de l'acte intérieur, celui de l'acte extérieur est ce sur quoi il porte. De même donc que l'objet sur lequel s'exerce l'acte extérieur spécifie cet acte, ainsi l'acte intérieur est-il spécifié par la fin comme par son objet propre. Mais ce qui provient de la volonté est comme la forme de ce que réalise l'acte extérieur, parce que nos membres sont les instruments dont la volonté se sert pour agir; et les actes extérieurs ne sont moraux que dans la mesure où üs sont volontaires. C'est pourquoi l'espèce des actes moraux résulte formellement de la fin, et matériellement de l'objet de l'acte extérieur. De là cette parole du Philosophe: "Celui qui vole pour commettre un adultère, est plutôt adultère que voleurs."

7. L'espèce qui vient de la fin est-elle subordonnée à celle qui vient de l'objet comme à un genre, ou est-ce le contraire?

L'objet d'un acte extérieur peut avoir deux sortes de rapports avec la fin déterminée par la volonté. Il peut lui être rapporté de soi; ainsi, combattre courageusement a, de sa nature, un rapport direct avec la victoire. Il peut aussi ne lui être rapporté qu'accidentellement; lorsque, par exemple, on prend le bien d'autrui pour faire l'aumône. Or, d'après le Philosophe, les différences qui divisent un genre et forment ses espèces doivent le diviser de soi; si elles ne le font que par accident, la division n'est pas correcte. Si l'on disait par exemple que, parmi les animaux, les uns sont raisonnables, les autres sont privés de raison, et que, parmi ces derniers, les uns ont des ailes, les autres en sont dépourvus; ces derniers qualités, en effet, ne déterminent pas de soi la nature de l'animal privé de raison. Mais il faudrait ainsi diviser les animaux: les uns ont des pieds, les autres n'en ont pas; et parmi les premiers, les uns en ont deux, les autres quatre, d'autres un plus grand nombre. Cette division détermine de soi la première différence établie.

Ainsi donc, quand l'objet n'est pas par lui-même rapporté à la fin, la différence spécifique qui vient de l'objet n'est pas propre à déterminer celle qui vient de la fin, ni réciproquement. D'où il suit que ces espèces ne rentrent pas l'une dans l'autre, et qu'alors l'acte moral est comme renfermé dans deux espèces disparates. Aussi disons-nous que celui qui vole pour commettre la fornication commet deux fautes en un seul acte. Mais si l'objet est par lui-même rapporté à la fin, l'une des différences détermine l'autre, et, par suite, l'une est renfermée dans l'autre.

Reste à examiner quelle différence dépend de l'autre. Pour le déterminer clairement, il faut considérer ces principes. D'abord, plus la forme qui cause la différence est particulière, plus cette différence est spécifique. En second lieu, plus un agent est universel, et plus sa forme l'est aussi. En troisième lieu, à une fin éloignée correspond un agent plus universel; ainsi la victoire, qui est la fin de l'armée, est ce que se propose le général en chef; mais la disposition de tel ou tel bataillon est la fin que se proposent les officiers inférieurs.

Il découle de là que la différence spécifique venant de la fin est plus générale, et que celle qui vient d'un objet par lui-même rapporté à cette fin est spécifique par rapport à la première. Car la volonté, dont l'objet propre est la fin, est le moteur universel des autres puissances de l'âme, qui ont en propre les objets des actes particuliers.

8. Y a-t-il des actes humains indifférents selon leur espèce?

Tout acte, comme nous l'avons vu, est spécifié par son objet, et l'acte humain appelé acte moral est spécifié par l'objet considéré dan son rapport avec le principe des actes humains qui est la raison. Si l'objet d'un acte renferme quelque chose de conforme à l'ordre voulu par la raison, cet acte sera spécifiquement bon; par exemple, faire l'aumône à un indigent. S'il renferme, au contraire, quelque chose que la raison réprouve, il sera spécifiquement mauvais par exemple, voler, c'est-à-dire prendre le bien d'autrui. Mais quelquefois l'objet d'un acte ne renferme rien qui touche à l'ordre de la raison; par exemple, ramasser un brin de paille, aller à la campagne, etc., et ces actes sont indifférents dans leur espèce.

9. Y a-t-il des actes individuels qui soient indifférents?

Il arrive qu'un acte soit indifférent dans son espèce, alors qu'il est bon ou mauvais pris individuellement. Cela résulte de ce que l'acte moral, comme nous l'avons dit, reçoit sa bonté non seulement de l'objet qui le spécifie, mais encore des circonstances qui en sont comme les accidents; ainsi telle chose convient comme accident à un homme particulier, qui ne convient pas à l'homme pris selon son espèce. Il faut même que tout acte individuel ait quelque circonstance tirée au moins de la fin, objet de l'intention, qui le rende bon ou mauvais. En effet, la raison ayant pour objet de disposer adéquatement les actes délibérés, tout acte, par cela seul qu'il n'est pas rapporté à la fin voulue, contredit la raison et devient mauvais. S'il est rapporté à la fin voulue, il est conforme à la raison, et par conséquent doté de bonté morale. Or, tout acte est nécessairement rapporté, ou non, à la fin requise. Donc tout acte individuel provenant d'une délibération de la raison est nécessairement bon ou mauvais. S'il ne provient pas d'une délibération antérieure mais de l'imagination - par exemple, se frotter la barbe, remuer la main ou le pied - cet acte n'est pas à proprement parler un acte moral et humain, puisque c'est la raison qui donne aux actes cette qualité; il est indifférent, en ce sens qu'il est étranger au genre des actes moraux.

10. Y a-t-il des circonstances qui puissent rendre un acte moral spécifiquement bon ou mauvais?

De même que les espèces des êtres naturels sont constituées par les formes naturelles, de même les espèces des actes moraux résultent des formes telles que la raison les conçoit, nous l'avons vu plus haut. Mais la nature ayant un objet unique et déterminé, et ne pouvant procéder à l'infini, il faut nécessairement arriver à une forme dernière qui fournit la différence spécifique, et au-delà de laquelle il ne saurait y en avoir d'autre. De là vient que les accidents, dans les êtres naturels, ne peuvent fournir la différence constitutive d'une espèce. Mais la raison, dans sa marche, n'est pas déterminée à un seul objet et peut, après un terme donné, aller toujours au-delà. C'est pourquoi ce qui, dans un acte, est considéré comme une circonstance surajoutée à l'objet qui spécifie cet acte, peut ensuite être considéré comme une des conditions principales de l'objet qui détermine l'espèce de l'acte. Ainsi prendre le bien d'autrui est spécifié par sa qualité de bien dérobé, et cet acte est pour cela rangé dans l'espèce du vol; si à partir de là on considère le temps et le lieu, on les envisagera comme des circonstances. Mais comme la raison peut aussi régler le temps, le lieu, etc., la condition du

lieu, par rapport à l'objet, peut être contraire à l'ordre voulu par la raison, qui interdit par exemple de profaner un lieu saint. Par suite, voler quelque chose dans un lieu saint ajoute à l'acte une opposition spéciale avec l'ordre de la raison. Le lieu, considéré d'abord comme une circonstance, devient alors une des conditions principales de l'objet dans son opposition à la raison. Et de cette façon, toutes les fois qu'une circonstance est conforme ou contraire à l'ordre spécial de la raison, elle donne nécessairement à l'acte un caractère spécifique de bonté ou de malice.

11. Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte moral le range-t-elle dans une nouvelle espèce de bien ou de mal?

La circonstance, nous l'avons dit, ne spécifie le bien ou le mal d'un acte moral que par un rapport spécial avec l'ordre voulu par la raison. Or, quelquefois, une circonstance n'est en rapport de bien ou de mal avec la raison que par l'intermédiaire d'une autre circonstance qui spécifie déjà la bonté ou la malice de l'acte moral. Ainsi, prendre quelque chose en grande ou petite quantité n'est en rapport de bien et de mal avec l'ordre de la raison que présupposée une autre condition qui rend l'acte bon ou mauvais, par exemple que l'objet appartienne à autrui, ce qui met l'acte en opposition avec la raison. Par suite, prendre une petite ou une grande quantité ne constitue pas des espèces différentes de péchés, quoique le péché puisse en être aggravé ou diminué. Il en est de même des autres maux et des autres biens. D'où il résulte que toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte ne diversifie pas pour cela son espèce.

CHAPITRE 19: LA BONTÉ ET LA MALICE DE L'ACTE INTÉRIEUR DE LA VOLONTÉ

1. La bonté de la volonté dépend-elle de l'objet? - 2. Ne dépend-elle que de cet objet? - 3. Dépend-elle aussi de la raison? - 4. Dépend-elle de la loi éternelle? - 5. La raison erronée oblige-t-elle? - 6. La volonté qui, suivant la raison erronée, va contre la loi de Dieu, est-elle mauvaise? - 7. La bonté de la volonté, relativement aux moyens, dépend-elle de l'intention de la fin? - 8. La mesure de la bonté et de la malice de la volonté suit-elle la mesure du bien et du mal qui sont dans l'intention? - 9. La bonté de la volonté dépend-elle de sa conformité à la volonté divine? - 10. Pour que la volonté humaine soit bonne, est-il nécessaire qu'elle se conforme à la volonté divine quant à l'objet voulu?

1. La bonté de la volonté dépend-elle de l'objet?

De soi, le bien et le mal distinguent les actes de la volonté. Car de soi le bien et le mal se rattachent à la volonté, comme le vrai et le faux se rattachent à l'intelligence, dont ils distinguent les actes, selon qu'une opinion peut être dite vraie ou fausse. Aussi un vouloir bon et un vouloir mauvais sont-ils des actes spécifiquement différents. Or nous avons vu que la différence spécifique des actes vient de leurs objets. Donc c'est aussi l'objet qui donne proprement aux actes de la volonté leur bonté ou leur malice.

2. La bonté de la volonté ne dépend-elle que de l'objet?

Dans chaque genre, ce qui est plus primitif est plus simple et comporte moins d'éléments; ainsi les corps premiers sont-ils simples. Et c'est pourquoi nous constatons que les choses qui, dans un genre, ont priorité sur les autres, sont simples dans une certaine mesure, et sont

uniques. Or, le principe premier de la bonté et de la malice des actes humains est l'acte de la volonté. C'est pourquoi la bonté et la malice de la volonté peuvent être ramenées à l'unité, tandis que celles des autres actes peuvent dépendre d'éléments divers. Cet élément unique qui, dans chaque genre, tient lieu de principe, n'est pas accidentel; il est essentiel, parce que l'accidentel se ramène à l'essentiel comme à son principe. Par suite, la bonté de la volonté dépend uniquement de ce qui contribue de soi à la bonté de l'acte, c'est-à-dire de l'objet, et non des circonstances qui sont, par rapport à l'acte, des accidents.

3. La bonté de la volonté dépend-elle de la raison?

Nous venons de voir que la bonté de la volonté dépend proprement de l'objet. Or, l'objet de la volonté lui est présenté par la raison. Le bien saisi par la raison est en effet l'objet proportionné à la volonté, tandis que le bien saisi par les sens ou par l'imagination n'est pas proportionné à la volonté, mais à l'appétit sensible; car la volonté peut tendre vers le bien universel que lui propose l'intelligence, mais l'appétit sensible ne tend que vers les biens particuliers q.ue perçoivent les sens. C'est pourquoi la bonté de la volonté dépend de la raison de la même manière qu'elle dépend de l'objet.

4. La bonté de la volonté dépend-elle de la loi éternelle?

Dans les causes subordonnées entre elles, l'effet dépend de la cause première plus encore que de la cause seconde, celle-ci n'agissant que par la vertu de celle-là. Or, si la raison humaine sert de règle et de mesure à la volonté et détermine sa bonté, elle le tient de la loi éternelle, qui est la raison divine. De là ces paroles du Psaume (4, 7 Vg): "Beaucoup demandent: "Qui nous fera voir le bien?" La lumière de ton visage s'est imprimée sur nous, Seigneur." C'est comme s'il disait: la lumière de la raison qui est en nous peut nous montrer le bien et régler notre volonté, dans la mesure où elle est la lumière de ton visage, c'est-à-dire qui émane de celui-ci. Il est évident par là que la bonté de la volonté humaine dépend de la loi éternelle beaucoup plus que de la raison humaine, et que là où celle-ci fait défaut, il faut recourir à celle-là.

5. La raison erronée oblige-t-elle?

La conscience étant en quelque manière le décret de la raison, puisque l'on a vu dans la première Partie qu'elle est l'application de la science à l'acte, cela revient au même de chercher si la volonté qui s'écarte de la raison erronée est mauvaise, ou de chercher si la conscience oblige lorsqu'elle se trompes. A ce propos, certains auteurs ont distingué trois genres d'actes: les actes bons en soi, les actes indifférents, et les actes mauvais en soi. Ils disent donc que, lorsque la raison ou la conscience commande de faire une chose bonne en soi, il n'y a point là d'erreur. Il en est de même si elle commande de ne pas faire une chose mauvaise en soi, car c'est en vertu d'un même principe que le bien est commandé et le mal interdit. Mais si la raison ou la conscience dit à quelqu'un qu'il est tenu de faire, en vertu d'un précepte, ce qui est mauvais en soi, ou qu'il lui est défendu de faire ce qui est bon en soi, cette raison ou cette conscience sera erronée. Il en sera de même si la raison suggère à quelqu'un qu'il lui est enjoint ou défendu de faire un acte indifférent par nature, comme de ramasser par terre un brin de paille.

Ces auteurs disent donc que la raison ou la conscience, qui se trompe en ordonnant ou interdisant des choses indifférentes, oblige; en sorte que la volonté qui ne lui obéit pas est mauvaise et tombe dans le péché. Mais elle n'oblige pas, si elle se trompe en ordonnant des

choses mauvaises en soi, ou en prohibant celles qui sont bonnes en soi et nécessaires au salut; d'où il suit que dans ce cas la volonté en opposition avec la raison n'est pas mauvaise.

Mais cette opinion n'est pas fondée en raison. En effet, dans les matières indifférentes, la volonté qui refuse d'obéir à la raison ou à la conscience qui se trompe, devient mauvaise à cause de l'objet dont dépend sa bonté ou sa malice; non à cause de l'objet pris en lui-même, mais tel qu'il est saisi accidentellement par la raison, comme un mal à faire ou à éviter. Or, comme l'objet de la volonté, nous l'avons vu, est ce que lui propose la raison, dès que celle-ci présente un objet comme mauvais, la volonté devient elle-même mauvaise si elle se porte vers lui. Ceci n'a pas seulement lieu pour les choses indifférentes, mais également lorsqu'il s'agit de choses bonnes ou mauvaises en soi. Car les choses indifférentes ne sont pas les seules qui peuvent devenir bonnes ou mauvaises par accident; les choses bonnes peuvent devenir mauvaises et les choses mauvaises bonnes, selon la façon dont la raison les envisage. Par exemple, éviter la fornication est un bien; cependant la volonté ne l'accepte pour un bien que si la raison le lui propose comme tel. Donc si la raison erronée lui représente cette abstention comme un mal, elle l'adoptera sous la raison de mal. Aussi deviendra-t-elle mauvaise, parce qu'elle veut le mal; non ce qui est mal en soi, mais ce qui est mal par accident, à cause du jugement de la raison. De même, croire en Jésus Christ est bon par soi et nécessaire au salut; mais la volonté ne s'y porte que sur la proposition de la raison. Donc, si cette foi est présentée comme un mal par la raison, la volonté s'y portera comme vers un mal, non qu'elle soit mauvaise par soi, mais seulement par accident, d'après l'idée que la raison s'en est faite. De là cette parole du Philosophe: "A proprement parler, celui-là est incontinent qui ne suit pas la raison droite; mais, par accident, celui-là l'est aussi, qui ne suit pas une raison fausse." Il résulte donc de tout cela que, de soi, toute volonté qui n'obéit pas à la raison, que celle-ci soit droite ou dans l'erreur, est toujours mauvaise.

6. La volonté qui, suivant la raison erronée, va contre la loi de Dieu, est-elle mauvaise?

De même que la question précédente revenait à celle-ci: la conscience erronée oblige-t-elle? - ainsi la question présente revient à dire: la conscience erronée excuse-t-elle? Cette question dépend de ce que nous avons dit sur l'ignorance. Car nous avons vu que l'ignorance produit parfois l'involontaire, et parfois ne le produit pas. Et parce que le bien et le mal moral dépendent du caractère volontaire de l'acte, comme nous l'avons montré, il est évident que l'ignorance qui rend un acte involontaire lui enlève sa valeur de bien et de mal moral, mais non l'ignorance qui ne le rend pas involontaire. Nous avons vu aussi que l'ignorance voulue dans une certaine mesure, directement ou indirectement, ne rend pas l'acte involontaire. J'appelle ignorance directement volontaire, celle sur laquelle porte l'acte de volonté; et ignorance indirectement volontaire, celle qui résulte d'une négligence, si l'on ne veut pas apprendre ce que l'on est tenu de savoir, comme on l'a vu plus haut.

Donc, si la raison ou la conscience se trompe volontairement, soit directement, soit indirectement, par une erreur portant sur ce qu'on est tenu de savoir, une telle erreur n'excuse pas du mal la volonté qui agit conformément à cette raison ou conscience erronée. Mais, si l'erreur qui cause l'involontaire provient de l'ignorance d'une circonstance quelconque, sans qu'il y ait eu négligence, cette erreur excuse du mal. Par exemple, si la raison erronée disait à un homme qu'il est tenu de s'approcher de la femme de son prochain, la volonté qui se conforme à cette raison erronée est mauvaise parce que l'erreur provient de l'ignorance de la loi de Dieu, qu'on est tenu de connaître. Mais si l'erreur consiste en ce que cet homme prend pour son épouse une femme qui ne l'est pas, et veut s'approcher d'elle lorsqu'elle le sollicite,

sa volonté est excusée du mal, parce que l'erreur provient de l'ignorance d'une circonstance, qui excuse et cause l'involontaire.

7. La bonté de la volonté, relativement aux moyens, dépend-elle de l'intention de la fin?

L'intention peut se rapporter de deux manières à la volonté: elle la précède ou elle l'accompagne. Elle la précède comme cause, lorsque nous voulons une chose en vertu d'une intention déterminée. Et alors le rapport avec la fin constitue la bonté de l'objet voulu; si quelqu'un, par exemple, veut jeûner en l'honneur de Dieu, son jeûne devient bon, parce qu'il est fait pour Dieu. Par suite, parce que la bonté de la volonté dépend de la bonté de ce que l'on veut, comme on l'a Vue elle doit nécessairement dépendre de l'intention de la fin.

Mais l'intention suit la volonté, lorsqu'elle survient quand la volonté existe déjà; lorsque quelqu'un, par exemple, veut d'abord faire une chose, et la rapporte ensuite à Dieu. Dans ce cas, la bonté de la première volonté ne dépend pas de l'intention qui la suit, à moins qu'avec celle-ci l'acte de volonté ne soit réitéré.

8. La mesure de la bonté et de la malice de la volonté suit-elle la mesure du bien et du mal qui sont dans l'intention?

A l'égard de l'acte et de l'intention, on peut distinguer deux sortes de grandeurs: l'une se prend de l'objet, parce qu'on veut ou on fait un plus grand bien; l'autre concerne l'intensité de l'acte; parce qu'on veut ou on agit avec plus d'intensité, ce qui dépend de celui qui agit. Si l'on considère chez l'un et l'autre la grandeur qui se prend de l'objet, il est évident que le degré de l'acte ne suit pas toujours le degré de l'intention. Cela se vérifie de deux façons pour l'acte extérieur. Premièrement parce que l'objet qu'on rapporte à une fin n'est pas proportionné à cette fin; si quelqu'un, par exemple voulait avec dix livres acheter un objet valant cent livres, il ne pourrait réaliser son intention. En second lieu, parce que les empêchements peuvent s'opposer à un acte extérieur sans que nous puissions les écarter; ainsi, on a l'intention d'aller à Rome, et on rencontre des empêchements qui font renoncer à ce voyage.

Mais quant à l'acte intérieur de la volonté, cette disposition n'est possible que d'une seule manière, car les actes intérieurs de la volonté sont en notre pouvoir, et non les actes extérieurs. Mais la volonté peut se porter vers un objet qui n'est pas proportionné à la fin voulue, et en ce cas la bonté de la volonté qui se porte vers l'objet considéré absolument, n'est pas proportionnée à celle de l'intention. Mais parce que l'intention elle-même, d'une certaine façon, fait partie de l'acte de la volonté, dont elle est la raison d'être, sa bonté se communique à la volonté dans la mesure où celle-ci se propose comme fin un bien considérable, quoique le moyen par lequel elle veut l'atteindre ne soit pas à sa hauteur.

Si nous comparons à présent l'intention et l'acte d'après leur intensité, nous voyons l'intention communiquer son intensité à l'acte intérieur et extérieur de la volonté, parce que, comme on l'a vu plus haut, l'intention peut, d'une certaine manière, jouer le rôle de forme à leur égard. Cependant, prise matériellement, l'intention droite peut avoir un degré d'intensité supérieur à celui de l'acte intérieur et de l'acte extérieur; ainsi, par exemple, lorsqu'on veut prendre un remède avec moins d'intensité qu'on ne veut recouvrer la santé. Cependant cette intention intense qui se porte sur la santé communique son intensité, sur le plan formel, à la volonté de prendre le remède.

Il faut encore ajouter que l'intensité de l'acte intérieur ou extérieur peut aussi devenir l'objet de l'intention; par exemple, lorsqu'on se propose de vouloir ou d'exécuter une chose avec énergie. Malgré cela, on peut ne pas y parvenir, parce que, comme on vient de le voir, la bonté de l'acte intérieur ou extérieur n'est pas toujours proportionnée à la bonté de l'objet qu'on se propose. De là vient qu'on ne mérite pas toujours autant qu'on le voudrait, parce que le degré de mérite dépend, comme on le verra, de l'intensité de l'acte.

9. La bonté de la volonté dépend-elle de sa conformité à la volonté divine?

La bonté de la volonté dépend, comme on l'a dit, de l'intention de la fin. Or, la fin dernière de la volonté humaine, c'est le souverain bien qui est Dieu, nous l'avons dit. Pour être bonne, la volonté humaine doit donc être ordonnée au souverain bien. Ce bien se rapporte premièrement et directement à la volonté divine, comme étant son objet propre. Or, ce qui est premier dans un genre est la mesure et la raison de tout ce que ce genre renferme. Comme une chose n'est droite et bonne que si elle atteint la mesure qui lui est propre, la volonté humaine, pour être bonne, doit donc être conforme à la volonté divine.

10. Pour que la volonté humaine soit bonne, est-il nécessaire qu'elle se conforme à la volonté divine quant à l'objet voulu?

On a vu précédemmenti que la volonté se porte vers l'objet tel qu'il lui est présenté par la raison. Or la raison peut considérer un même être sous des rapports différents, en sorte qu'il soit bon sous un rapport, et ne le soit pas sous un autre. C'est pourquoi celui qui voudra cet être en tant qu'il est bon, et celui qui ne le voudra pas en tant qu'il est mauvais, auront l'un et l'autre une volonté bonne. Ainsi la volonté du juge est bonne lorsqu'il veut la mort d'un bandit parce qu'elle est juste; et la volonté de l'épouse ou du fils de ce bandit est bonne également lorsqu'ils ne veulent pas sa mort, parce que cette mise à mort est un mal selon la nature.

Or, puisque la volonté suit la perception de la raison ou de l'intelligence, plus l'idée d'un bien perçu par la raison est générale, plus le bien embrassé par la volonté sera général, comme on le voit dans l'exemple cité: le juge a la charge du bien commun, c'est-à-dire de la justice, et c'est pourquoi il veut l'exécution du bandit, laquelle à raison de bien en relation avec l'ordre social; tandis que l'épouse du bandit doit considérer le bien privé de la famille, et pour cette raison elle veut que son mari ne soit pas exécuté.

Or, le bien de tout l'univers est celui que considère Dieu, son créateur et gouverneur; aussi tout ce que Dieu veut, il le veut sous la raison du bien commun, qui est sa bonté, laquelle est le bien de tout l'univers. Tandis que la créature ne saisit, selon sa nature, qu'un bien particulier qui lui est proportionné. Or, il arrive que telle chose soit un bien sous une raison particulière, et ne le soit pas sous la raison universelle, et inversement. Cela explique qu'une volonté particulière est bonne lorsqu'elle veut une chose considérée sous un rapport particulier, alors que Dieu qui la considère à un plan universel, ne la veut pas, ou inversement. De là vient aussi que les volontés de plusieurs hommes peuvent être bonnes, même si elles s'opposent par leurs objets parce qu'elles veulent que ceci soit ou ne soit pas selon des rapports différents et particuliers.

Néanmoins la volonté qui se porte vers un bien particulier n'est droite qu'à la condition de le rapporter au bien commun comme à sa fin, ainsi qu'il est naturel à la partie de désirer le bien du tout et de s'y ordonner. Or, c'est la fin qui fournit la raison formelle de vouloir tout ce qui est ordonné à cette fin. Par suite, la volonté d'un bien particulier, pour être droite, doit avoir

pour objet matériel ce bien particulier, et pour objet formel le bien commun voulu par Dieu. La volonté humaine est donc tenue de se conformer formellement à la volonté divine quant à l'objet, car elle est tenue de vouloir le bien commun et divin; mais non matériellement, pour le motif que nous venons de dire. Toutefois la volonté humaine se conforme sous ces deux rapports à la volonté divine d'une certaine manière; en se conformant à la volonté divine dans une raison de vouloir commune, elle lui est conforme quant à la fin ultime; et alors même qu'elle ne se conforme pas à la volonté divine quant à l'objet considéré matériellement, elle se rapporte à elle comme à sa cause efficiente; car cette inclination particulière qui résulte de sa nature ou de l'appréhension de la chose vers laquelle elle se porte, elle la tient de Dieu comme de sa cause efficiente. De là cette maxime: la volonté de l'homme se conforme à la volonté divine parce qu'elle veut ce que Dieu veut qu'elle veuille.

Il y a encore une autre espèce de conformité sous l'angle de la cause formelle, lorsque par exemple la charité porte un homme à vouloir comme Dieu veut. Cette conformité rentre dans la conformité formelle qui résulte du rapport qu'elle introduit avec la fin ultime, rapport qui est l'objet propre de la charité.

CHAPITRE 20: LA BONTÉ ET LA MALICE DES ACTES HUMAINS EXTÉRIEURS

1. La bonté et la malice sont-elles d'abord dans l'acte de la volonté, ou dans l'acte extérieur? - 2. La bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent-elles entièrement de celle de la volonté? - 3. La bonté et la malice de l'acte extérieur sont-elles les mêmes que celles de l'acte intérieur? - 4. L'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur? - 5. L'événement ajoute-t-il quelque chose à la bonté et à la malice de l'acte extérieur? - 6. Le même acte extérieur peut-il être à la fois bon et mauvais?

1. La bonté et la malice sont-elles d'abord dans l'acte de la volonté, ou dans l'acte extérieur?

Les actes extérieurs peuvent être dits bons ou mauvais de deux façons. D'abord dans leur genre et dans leurs circonstances considérées en elles-mêmes; ainsi on appelle bonne l'action de faire l'aumône, lorsque les circonstances requises sont observées. On appelle encore une chose bonne ou mauvaise à cause de son rapport avec la fin; ainsi faire l'aumône par vaine gloire est une action mauvaise. La fin étant l'objet propre de la volonté, il est évident que cette qualité de bien et de mal que l'acte extérieur tire de son rapport avec la fin se trouve premièrement dans l'acte de la volonté, et découle de celui-ci dans l'acte extérieur. Mais la bonté ou la malice que l'acte extérieur a par lui-même, à cause de la matière et des circonstances requises, ne découle pas de la volonté, mais plutôt de la raison. Par suite, si l'on considère la bonté de l'acte extérieur selon qu'elle est ordonnée par la raison, elle a priorité sur la bonté de l'acte de la volonté; mais si on la considère dans l'accomplissement de l'oeuvre, elle suit au contraire la bonté de la volonté qui est son principe.

2. La bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent-elles entièrement de celles de la volonté?

Comme nous l'avons dit précédemment, on peut considérer dans l'acte extérieur deux sortes de bonté ou de malice: l'une résulte de la matière requise et des circonstances; l'autre du rapport de l'acte avec la fin. Celle-ci dépend entièrement de la volonté. Mais celle qui tient à

la matière requise ou aux circonstances dépend de la raison, et la bonté de la volonté en dépendra aussi, dans la mesure où la volonté obéit à la raison.

Il faut toutefois considérer que le mal, d'après ce qu'on a déjà diti, résulte d'un seul défaut particulier; tandis que le bien, pour exister absolument, exige, non seulement un bien particulier, mais une bonté intégrale. Donc, si la volonté est bonne et dans son objet et dans sa fin, l'acte extérieur sera bon. Pour cela il ne suffit donc pas que l'acte extérieur soit bon de la bonté de l'intention de la fin. Mais si la volonté est mauvaise, soit quant à la fin qu'elle se propose, soit quant à l'acte qu'elle détermine, l'acte extérieur devient par cela même mauvais.

3. La bonté et la malice de l'acte extérieur sont-elles les mêmes que celles de l'acte intérieur?

On a vu plus haut que l'acte extérieur et l'acte intérieur de la volonté sont un, au plan moral. Or, un acte qui est un par son sujet, peut avoir plusieurs raisons de bonté ou de malice; il peut aussi n'en avoir qu'une. On devra donc dire que la bonté ou la malice de l'acte intérieur et celle de l'acte extérieur sont parfois la même, et parfois différentes. En effet, ces deux bontés ou malices sont subordonnées entre elles, nous l'avons dit. Or, parmi les choses ainsi ordonnées l'une à l'autre, l'une, quelquefois, n'est bonne que par suite de son rapport à l'autre; une potion amère, par exemple, n'est bonne que parce qu'elle rend la santé; aussi n'y a-t-il pas une bonté différente de la potion et de la santé; c'est une seule et même bonté. Parfois au contraire la chose qui est ordonnée à une autre possède, outre la bonté de ce rapport, une raison de bien qui lui est propre; ainsi un remède agréable au goût a cette bonne qualité, outre celle de guérir. Donc, lorsque la bonté ou la malice de l'acte extérieur ne provient que de son rapport avec la fin, il y a identité parfaite entre la bonté ou la malice de l'acte intérieur de volonté qui vise la fin par lui-même, et de l'acte extérieur qui vise la fin par l'intermédiaire de l'acte de la volonté. Mais quand l'acte extérieur est bon ou mauvais par lui-même, dans sa matière ou dans ses circonstances, autre est la bonté de l'acte extérieur, et autre la bonté que la volonté tire de la fin. Cependant, la bonté que la volonté tire de la fin rejaillit sur l'acte extérieur, et la bonté que l'acte extérieur tire de sa matière ou de ses circonstances rejaillit aussi sur l'acte de la volonté, comme on l'a déjà dit.

4. L'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur?

Si l'on parle de la bonté que l'acte extérieur tire du vouloir de la fin, cet acte n'ajoute rien à la bonté de l'acte intérieur, à moins qu'il ne contribue à rendre la volonté meilleure dans le bien, ou pire dans le mal. Ce qui peut arriver de trois manières.

l° Quant au nombre; lorsque par exemple quelqu'un veut faire une action pour une fin bonne ou mauvaise, mais ne l'accomplit pas aussitôt; peu de temps après, il la veut de nouveau et l'accomplit; dans ce cas, l'acte de la volonté a été répété, et il y a ainsi double bien ou double mal.

2° Quant à l'extension; lorsque par exemple quelqu'un, voulant d'abord atteindre une fin bonne ou mauvaise, y renonce à cause d'un obstacle qui est survenu, tandis qu'un autre continue de vouloir jusqu'à ce qu'il exécute son dessein; il est évident que la volonté de ce dernier persévère plus longtemps dans le bien ou dans le mal, et qu'elle est ainsi meilleure ou pire.

3° Quant à l'intensité; il y a, en effet, des actes qui, agréables ou pénibles de leur nature, augmentent ou affaiblissent l'énergie de la volonté, et celle-ci, suivant le degré d'intensité avec lequel elle se porte vers le bien ou le mal, devient évidemment meilleure ou pire.

Si l'on parle, au contraire, de la bonté que l'acte extérieur tire de sa matière et des circonstances requises, cet acte devient alors terme et fin par rapport à la volonté. Et, de cette manière, il augmente la bonté ou la malice de celle-ci, parce que la perfection de toute inclination et de tout mouvement consiste à atteindre sa fin ou son terme. Il en résulte que la volonté n'est parfaite que si elle est décidée à agir quand l'occasion se présente. Mais si elle n'a pas la possibilité d'agir, quoiqu'elle soit parfaitement décidée à le faire si cela devient possible, le défaut de perfection qui provient de l'acte extérieur est purement involontaire. Or, de même que l'involontaire ne mérite, à cause du bien ou du mal qu'il produit, ni châtiment ni récompense, de même il n'ôte rien à la peine ou à la récompense méritée, si c'est de façon tout involontaire qu'on n'a pas accompli le bien ou le mal.

5. L'événement qui suit ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur?

L'événement qui suit est prévu ou non. S'il est prévu, il ajoute évidemment quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte; car chez l'homme qui prévoit qu'une foule de maux résulteront de son action et ne s'en abstient pas, la volonté se montre par là d'autant plus désordonnée. Si l'événement qui suit n'a pas été prévu, il faut encore distinguer. S'il suit cet acte par soi et le plus souvent, il ajoute quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte. En effet, il est évident qu'un acte est meilleur de sa nature, quand il peut amener un plus grand nombre de bons résultats, et que celui-là est pire, dont il résulte normalement un plus grand nombre de maux. Mais s'il n'arrive que par accident et très rarement, l'événement qui suit n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte, parce qu'on ne juge pas une chose d'après ce qui lui est accidentel, mais d'après ce qui lui appartient de soi.

6. Le même acte extérieur peut-il être bon et mauvais?

Rien n'empêche qu'une chose soit une si on la rapporte à tel genre, et multiple si on la rapporte à tel autre; ainsi une surface continue est une, considérée comme quantité, et multiple, considérée sous le rapport de la couleur, si elle est en partie blanche et en partie noire. De cette manière, rien n'empêche qu'un acte soit un, si on le considère dans sa réalité physique, et ne le soit pas, si on le considère dans sa réalité morale, et inversement, comme on l'a vu. Ainsi, une promenade continue ne forme physiquement qu'un seul acte; moralement, elle peut en former plusieurs, si la volonté du promeneur, qui est le principe des actes moraux, vient à changer. Donc, si l'on considère un acte sous l'angle moral, il est impossible qu'il soit doué à la fois de bonté et de malice morale. S'il n'a qu'une unité physique et pas d'unité morale, il pourra être bon et mauvais.

CHAPITRE 21: LES CONSÉQUENCES DES ACTES HUMAINS RELATIVEMENT À LEUR BONTÉ ET À LEUR MALICE

1. L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a-t-il raison de rectitude ou de péché? - 2. Est-il louable ou blâmable? - 3. Entraîne-t-il mérite ou démérite? - 4. En est-il ainsi devant Dieu?

1. L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a-t-il raison de rectitude ou de péché?

Le mal est plus vaste que le péché, de même que le bien est plus vaste que la rectitude. En effet, toute privation de bien est un mal chez tout être; tandis que le péché consiste proprement dans un acte exécuté pour une fin avec laquelle il n'est pas dans l'ordre requis. Or, la relation requise avec la fin est réglée selon une mesure déterminée. Chez les êtres qui agissent par nature, cette mesure se confond avec la vertu naturelle qui les incline vers leur fin. Donc, quand l'acte procède d'une vertu naturelle suivant son inclination naturelle à la fin, la rectitude est observée dans l'acte, parce que le juste milieu ne sort pas des extrêmes: c'est-à-dire que l'acte ne sort pas du rapport qui unit le principe actif à la fin. Mais quand l'acte s'écarte de cette rectitude, survient la raison de péché.

Dans les actes accomplis par la volonté, la règle prochaine est la raison humaine; la règle suprême est la loi éternelle. Toutes les fois, par conséquent, que l'acte se porte vers une fin suivant l'ordre voulu par la raison et par la loi éternelle, il est droit; toutes les fois qu'il dévie de cette rectitude, il devient péché. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit, que tout acte volontaire est mauvais parce qu'il s'éloigne de l'ordre voulu par la raison et la loi éternelle, et qu'il est bon lorsqu'il y est conforme. Il faut en conclure que tout acte humain, du fait qu'il est bon ou mauvais, reçoit la qualité de rectitude ou de péché.

2. L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, est-il louable ou coupable?

De même que le mal est plus vaste que le péché, le péché à son tour est plus vaste que l'acte coupable. Un acte est dit coupable ou louable du fait qu'il est imputé à l'agent; car louer ou blâmer n'est rien d'autre qu'imputer à quelqu'un la bonté ou la malice de son acte. Car l'acte est imputé à l'agent lorsqu'il est en son pouvoir de telle sorte qu'il le maîtrise. C'est le cas dans tous les actes volontaires, parce que la volonté confère à l'homme la maîtrise de ses actes, comme nous l'avons dit. Il s'ensuit que dans les seuls actes volontaires, le bien et le mal constituent la raison de louange et de culpabilité; dans ces actes, le mal, le péché et l'acte coupable sont une même chose.

3. L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, entraîne-t-il mérite ou démérite?

Le mérite et le démérite sont relatifs à une rétribution conforme à la justice. Une pareille rétribution n'a lieu que lorsque quelqu'un favorise ou lèse les droits d'autrui. Pour comprendre cela, il faut considérer que tout homme vivant dans une société est, dans une certaine mesure, partie et membre de toute la société. Par suite, quiconque fait du bien ou du mal à un individu vivant dans une société, fait du bien ou du mal à cette société elle-même; de même que celui qui blesse la main d'un homme, blesse l'homme lui-même. Donc, lorsqu'on fait du bien ou du mal à une personne particulière, on acquiert un double mérite ou démérite. D'abord en ce qu'on acquiert un droit à une rétribution de la part de la personne aidée ou lésée. Ensuite de la part de la société tout entière. Et lorsqu'on ordonne directement son acte au bien ou au mal de toute une collectivité, on a droit à une rétribution, premièrement et par principe de la part de cette collectivité, et en second lieu de la part de chacun de ses membres. D'autre part, lorsqu'on se fait du bien ou du mal à soi-même, on a droit à une rétribution, parce que, comme on fait partie d'une collectivité, ce bien ou ce mal rejaillissent sur elle; cependant on n'a pas de mérite à l'égard de la personne particulière affectée par ce bien et ce mal, car cette personne n'est autre que soi; à moins que l'on ne dise par analogie qu'on doit se faire justice à soi-même.

De tout ce qui précède, il résulte que tout acte bon ou mauvais est louable ou blâmable selon qu'il est au pouvoir de la volonté; qu'il est droit ou qu'il est un péché selon son rapport avec la fin; et qu'il entraîne mérite ou démérite selon la rétribution conforme à la justice envers autrui.

4. L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, entraîne-t-il mérite ou démérite devant Dieu?

Comme on l'a vu, les actes de l'homme ont mérite ou démérite en ce qu'ils sont ordonnés à un autre homme, soit en raison de lui-même, soit en raison de la communauté dont il fait partie. Or nos actes bons et mauvais acquièrent mérite ou démérite auprès de Dieu de ces deux manières. Ils ont rapport à Dieu lui-même en tant qu'il est la fin ultime de l'homme; car tous nos actes doivent être rapportés à leur fin ultime, comme on l'a vu. Aussi celui qui commet une mauvaise action qui ne peut être rapportée à Dieu ne rend pas à Dieu l'honneur qu'il lui doit comme à la fin ultime. Mais du point de vue de la communauté universelle, nos actes ont aussi rapport à Dieu. Car dans toute communauté, celui qui gouverne est chargé de veiller au bien commun; c'est donc à lui qu'il appartient de récompenser le bien et de punir le mal qui se font dans la communauté. Or, Dieu est le gouverneur et le chef de l'univers, nous l'avons vu dans la première Partie, et en particulier des créatures raisonnables. Par suite, il est évident que les actes humains entraînent mérite ou démérite devant lui, sinon il faudrait conclure que Dieu se désintéresse des actions humaines.

LES PASSIONS

Après avoir traité des actes humains, il faut étudier les passions de l'âme; d'abord, en général; puis chacune en particulier (Question 26). L'étude générale peut se diviser en quatre parties; l° le siège des passions (Question 22); 2° leurs caractères distinctifs (Question 23); 3° leurs rapports mutuels (Question 25); 4° leur malice et leur bonté (Question 24).

CHAPITRE 22: LE SIÈGE DES PASSIONS

1. Y a-t-il des passions dans l'âme? - 2. Dans sa partie appétitive, plutôt que dans sa partie cognitive? - 3. Dans l'appétit sensible, plutôt que dans l'appétit intellectuel, appelé volonté?

1. Y a-t-il des passions dans l'âme?

Le mot "pâtir" se prend dans trois sens: au sens large, selon que toute réception est un pâtir, même si le sujet récepteur n'y perd rien; on dit ainsi que l'air pâtit quand il reçoit la lumière. C'est là être perfectionné plutôt que pâtir. - Au sens propre, on parle de pâtir quand il y a réception avec rejet d'autre chose. Mais cela se produit de deux manières. Quelquefois ce qui est rejeté ne convenait pas au sujet; ainsi dit-on que le corps d'un animal pâtit quand il recouvre la santé avec expulsion de la maladie. D'autres fois c'est l’inverse qui a lieu: tomber malade est aussi pâtir, du fait qu'on subit le mal, avec perte de la santé. Cette dernière façon de pâtir définit la passion au sens le plus propre du terme. En effet, pâtir, c'est être attiré vers ce qul agit sur vous; et on ne l'est jamais davantage que lorsqu'on doit s'éloigner de ce qui vous convenait. Aristote écrit de même que l'on parle de génération pure et simple, et de corruption relative, quand un corps plus noble est engendré d'un autre qui l'est moins, tandis que c'est l'inverse quand l'être moins noble est engendré du plus noble.

Or la passion peut se trouver dans l'âme aux trois sens que nous venons de distinguer. En tant que réception, sans plus, on dit: "Sentir et comprendre sont un certain pâtir." Quant à la passion qui implique rejet, elle ne peut se produire que par transmutation corporelle; ce qui fait que la passion proprement dite ne regarde l'âme qu'accidentellement, c'est-à-dire en tant que le composé lui-même pâtit. Mais là aussi il faut distinguer: quand la transmutation va vers le pire, elle vérifie mieux la définition de la passion que lorsqu'elle va vers le meilleur. C'est ainsi que la tristesse est une passion, à proprement parler, plus que la joie.

2. Les passions sont-elles dans la partie appétitive de l'âme, plutôt que dans sa partie cognitive?

Le mot "passion", nous l'avons dit, implique que le patient est attiré vers ce qui agit sur lui. Or l'âme est attirée vers les choses bien plus par ses tendances appétitives que par son pouvoir de connaître. Car ces tendances l'orientent vers les choses elles-mêmes selon qu'elles sont en elles-mêmes; ce qui fait dire au Philosophe que "le bien et le mal", objets de l'appétit, "sont dans les choses elles-mêmes". Au contraire, la faculté de perception n'est pas attirée par les choses selon qu'elles sont en elles-mêmes, mais elle les connaît selon leur représentation, qu'elle détient en elle-même ou qu'elle reçoit, selon son propre mode d'exister: "Le vrai et le faux", qui regardent la connaissance, "ne sont pas dans les choses mais dans l'esprit", dit au même endroit Aristote. Il est donc manifeste que la notion de passion se réalise mieux dans la partie affective de l'âme que dans la partie appréhensive.

3. Les passions sont-elles dans l'appétit sensible plutôt que dans l'appétit intellectuel appelé volontés?

Nous l'avons déjà dit, il y a passion au sens propre lorsque se produit une transmutation corporelle. Cette transmutation existe dans les actes de l'appétit sensible; elle n'est pas spirituelle seulements, comme dans la perception sensible, elle est naturelle aussi. Or l'acte de l'appétit intellectuel ne requiert pas de transmutation corporelle, parce que cet appétit n'est la faculté d'aucun organe. On voit ainsi que la notion de passion se vérifie, en un sens plus strict, dans l'acte de l'appétit sensible que dans celui de l'appétit intellectuel, comme le disent clairement les définitions de S. Jean Damascène que nous avons citées.

CHAPITRE 23: COMMENT LES PASSIONS SE DISTINGUENT ENTRE ELLES

1. Les passions du concupiscible diffèrent-elles des passions de l'irascible? - 2. L'opposition de contrariété entre les passions de l'irascible est-elle une contrariété selon le bien et le mal? - 3. Y a-t-il une passion qui n'ait pas de contraire? - 4. Y a-t-il dans la même puissance des passions d'espèce différente qui ne soient pas contraires entre elles?

1. Les passions du concupiscible diffèrent-elles des passions de l'irascible?

Les passions de l'irascible ne sont pas de même espèce que celles du concupiscible. En effet, puisque les puissances diverses ont des objets divers comme nous l'avons dit dans la première Partie, il est nécessaire que les passions de ces puissances se réfèrent à des objets divers. A plus forte raison les passions de ces puissances diverses seront-elles différentes spécifiquement; il faut, en effet, pour diversifier l'espèce des puissances, une plus grande différence dans l'objet que pour diversifier l'espèce des passions ou des actes. Car, dans le

monde de la nature, la diversité des genres vient de la diversité potentielle de la matière, et la diversité des espèces vient de la diversité des formes dans une même matière; de même, dans les actes de l'âme, ceux qui appartiennent à des puissances diverses diffèrent non seulement au point de vue de l'espèce, mais aussi à celui du genre.

Pour savoir alors quelles sont les passions de l'irascible et celles du concupiscible, il faut donc considérer l'objet de ces deux puissances. Nous avons vu dans la première Partie que l'objet de la puissance concupiscible est le bien ou le mal sensible purement et simplement, qu'il soit agréable ou douloureux. Mais il est nécessaire que l'âme souffre parfois difficulté et combat pour atteindre quelqu'un de ces biens ou fuir quelqu'un de ces maux, parce que cela dépasse en quelque sorte l'exercice facile de son pouvoir d'être animé; c'est pourquoi ce bien ou ce mal, en tant qu'il présente un caractère ardu ou difficile, constitue l'objet de l'irascible. Donc, toute passion qui regarde le bien ou le mal de façon absolue appartient au concupiscible; ainsi la joie, la tristesse, l'amour, la haine, etc. Et toute passion qui regarde le bien ou le mal en tant qu'il est ardu, c'est-à-dire en tant qu'il y a difficulté à l'atteindre ou à l'éviter, appartient à l'irascible, comme l'audace, la crainte, l'espérance, etc.

3. Y a-t-il une passion qui n'ait pas de contraire?

C'est un fait unique que la colère ne puisse avoir de passion contraire, ni au point de vue de l'approche et de l'éloignement, ni selon la contrariété du bien et du mal. La colère en effet, est causée par la présence immédiate d'un mal difficile. Cette présence impose nécessairement à l'appétit ou bien de s'incliner, et alors il ne sort pas des limites de la tristesse, qui est une passion du concupiscible; ou bien de s'insurger contre le mal qui le blesse, ce qui ressortit à la colère. Un mouvement de fuite est impossible, puisque le mal est alors présent ou passé. C'est ainsi qu'il n'est pas de passion contraire au mouvement de la colère, d'une contrariété par approche et éloignement.

Il en va de même pour la contrariété selon le bien et le mal. Au mal immédiatement présent s'oppose le bien effectivement atteint, lequel ne saurait dès lors avoir un caractère ardu ou difficile. Et lorsque la possession du bien est réalisée, il n'y a plus d'autre mouvement dans l'appétit que le repos dans le bien possédé; et cela ressortit à la joie, qui est une passion du concupiscible.

Le mouvement de la colère ne saurait donc avoir de mouvement de l'âme qui lui soit contraire. On ne peut lui opposer que la cessation du mouvement, selon le mot d'Aristote: "S'adoucir est l'opposé de se mettre en colère"; mais c'est là une opposition négative ou privative, et non de contrariété.

4. Y a-t-il dans la même puissance des passions d'espèce différente qui ne soient pas contraires entre elles?

Les passions diffèrent selon leurs principes actifs ou moteurs, qui sont leurs objets. Or la différence des moteurs peut être considérée à un double point de vue: au point de vue de l'espèce ou de la nature des moteurs eux-mêmes, comme lorsque l'on distingue le feu de l'eau, ou bien au point de vue de leur puissance active. De plus, la différence des causes actives ou motrices quant à la puissance de mouvoir, peut être comparée,

quand il s'agit des passions de l'âme, à celles qui existent dans les agents naturels. En effet, tout moteur attire à lui le patient en quelque sorte, ou le rejette. Quand il l'attire, il produit en lui trois effets: 1° Il communique une inclination vers lui ou une aptitude à tendre vers lui; ainsi un corps léger qui se trouve en haut, donne au corps qu'il engendre la légèreté par laquelle celui-ci a une inclination ou une aptitude à être en haut. 2° Si le corps engendré est hors de son lieu propre, le moteur lui donne de se mouvoir vers ce lieu. 3° Il lui donne de se reposer lorsqu'il est parvenu à son lieu; car c'est en vertu de la même cause qu'on se repose en son lieu et qu'on était en mouvement vers lui. Il en va symétriquement de même pour une cause de répulsion.

Or, dans les mouvements de l'appétit, le bien possède comme une force attractive, et le mal comme une force répulsive. Donc: 1° Le bien produit dans la puissance affective une sorte d'inclination ou d'aptitude au bien, une connaturalité avec lui; c'est la passion de l'amour, qui a pour contraire la haine du côté du mal. 2° Si le bien n'est pas encore possédé, il donne à l'appétit du mouvement pour lui faire atteindre le bien qu'il aime, et cela ressortit à la passion du désir ou convoitise. A l'opposite, dans l'ordre du mal, on aura la fuite ou aversion. 3° Lorsque le bien est obtenu, il donne à l'appétit un certain repos en lui, qui a nom délectation ou joie. A quoi s'opposent, du côté du mal, la douleur ou tristesse.

Dans les passions de l'irascible est présupposé l'aptitude ou inclination à poursuivre le bien ou à fuir le mal, laquelle appartient au concupiscible, qui vise le bien ou le mal considérés absolument. A l'égard du bien non encore atteint, nous avons l'espoir et le désespoir; à l'égard du mal non encore présent, la crainte et l'audace. Il n'y a pas, dans l'irascible, de passion qui ait rapport au bien possédé, car ce bien, nous l'avons dit, ne présente plus de difficulté. Mais le mal immédiatement présent déclenche la passion de colère.

On voit ainsi que, dans le concupiscible, il existe trois couples de passions: l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse. Il y a aussi trois groupes dans l'irascible: l'espoir et le désespoir, la crainte et l'audace, enfin la colère, qui n'a pas de passion contraire. En tout, onze passions d'espèces différentes: six dans le concupiscible et cinq dans l'irascible. En dehors de ces onze, il n'y a pas d'autre passion de l'âme.

CHAPITRE 24: LE BIEN ET LE MAL DANS LES PASSIONS

1. Peut-on trouver du bien ou du mal dans les passions? - 2. Toute passion est-elle mauvaise moralement? - 3. Toute passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la bonté ou la malice de l'acte? - 4. Existe-t-il une passion qui soit bonne ou mauvaise par son espèce?

1. Peut-on trouver du bien ou du mal moral dans les passions?

Les passions de l'âme peuvent être envisagées à un double point de vue: en elles-mêmes et en tant qu'elles dépendent de l'emprise de la raison et de la volonté. Donc, si on les considère en elles-mêmes, c'est-à-dire comme mouvements de l'appétit irrationnel, il n'y a en elles ni bien ni mal moral, car cela dépend de la raison, comme nous l'avons vu. Mais si on les considère selon qu'elles relèvent de l'emprise de la raison et de la volonté, alors il y a en elles bien ou mal moral. En effet, l'appétit sensitif est plus proche de la raison elle-même et de la volonté que nos membres extérieurs, dont cependant les mouvements et les actes sont bons ou

mauvais en tant qu'ils sont volontaires. Donc, à plus forte raison, les passions elles-mêmes en tant que volontaires, pourront être dites bonnes ou mauvaises moralement. Et on les dit volontaires, ou bien parce qu'elles sont commandées par la volonté, ou bien parce que la volonté n'y fait pas obstacle.

2. Toute passion est-elle mauvaise moralement?

Sur cette question, stoïciens et péripatéticiens ont pensé différemment. Les premiers disaient que toutes les passions sont mauvaises; les seconds, que les passions bien réglées sont bonnes. Cette divergence d'opinion, si grande qu'elle paraisse dans les termes, est nulle au fond, ou du moins légère, si l'on veut bien considérer ce qu'entendent les uns et les autres. Les stoïciens ne distinguaient pas entre le sens et l'intelligence ni, par suite, entre l'appétit intellectuel et l'appétit sensible. Ils ne pouvaient donc distinguer les passions de l'âme des mouvements de la volonté, selon que les passions se trouvent dans l'appétit sensible, et les mouvements simples de la volonté dans l'appétit intellectuel. Tout mouvement rationnel de la partie affective, ils l'appelaient alors volonté; et passion, tout mouvement qui sortait des limites de la raison. C'est ainsi que Cicéron, à leur suite, appelle toutes les passions des maladies de l'âme. Il raisonne ainsi: "Ceux qui sont malades, ne sont pas sains; et ceux qui ne sont pas sains, sont insensés." Et de fait, on parle de l'"insanité" des insensés.

Quant aux péripatéticiens, ils appellent passions tous les mouvements de l'appétit sensitif. Ils les estiment bonnes quand elles sont réglées par la raison, et mauvaises quand elles ne le sont pas. Cicéron a donc tort quand il attaque la position des péripatéticiens sur la "médiocrité" ou juste milieu des passions, et quand il écrit au même livre: "Tout mal, même médiocre, doit être évité; car, de même que le corps qui n'est que médiocrement malade n'est pas sain, ainsi cette médiocrité des maladies ou passions de l'âme n'est pas saine." En effet les passions ne sont maladies ou troubles de l'âme que lorsqu'elles échappent au gouvernement de la raison.

3. Toute passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la bonté ou la malice de l'acte?

Les stoïciens, considérant toutes les passions comme mauvaises, devaient conclure que toute passion diminue la bonté de l'acte humain car le bien, par son mélange avec le mal, disparaît complètement ou s'affaiblit. Cela est vrai si les passions ne sont que des mouvements désordonnés de l'appétit sensitif, c'est-à-dire des troubles et des maladies. Mais si nous appelons passion, sans plus, tous les mouvements de l'appétit sensible, alors la perfection du bien humain comporte que les passions, elles aussi, soient réglées par la raison. Puisque le bien de l'homme se fonde sur la raison comme sur sa racine, il sera d'autant plus parfait qu'il se communiquera à plus de choses convenant à l'homme. Personne ne doute qu'il importe au bien moral de l'homme que les actes extérieurs de ses membres soient dirigés selon la règle de la raison. Aussi, puisque l'appétit sensible peut obéir à la raison, comme nous l'avons vu, il appartient à la perfection du bien moral ou humain que les passions de l'âme elles-mêmes soient réglées par la raison.

Donc, de même qu'il est meilleur que l'homme veuille le bien et le réalise extérieurement, ainsi la perfection du bien moral requiert que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible, selon cette parole du Psaume (84, 3) - "Mon coeur et ma chair ont exulté dans le Dieu vivant", le "coeur" étant ici l'appétit intellectuel, et la "chair" l'appétit sensible.

4. Existe-t-il une passion qui soit bonne ou mauvaise par son espèce?

Ce que nous avons dit des actes, il semble que nous devons le dire des passions, à savoir que l'espèce d'un acte ou d'une passion peut être considérée à un double point de vue. 1° En tant qu'elle appartient à l'ordre naturel des choses - en ce sens, l'espèce de l'acte ou de la passion est étrangère au bien ou au mal moral. 2° En tant qu'elle relève de l'ordre de la moralité, c'est-à-dire qu'elle participe du volontaire et du jugement de la raison. L'espèce de la passion, ainsi entendue, peut relever de l'ordre moral, selon que l'objet de la passion implique ou non un accord avec la raison; on le voit clairement pour la pudeur, qui est la crainte d'une chose laide, et pour l'envie, qui est la tristesse du bien d'autrui. C'est en ce sens que le bien et le mal moral sont en relation avec l'espèce des actes extérieurs.

CHAPITRE 25: L'ORDRE DES PASSIONS ENTRE ELLES

1. L'ordre des passions de l'irascible par rapport à celles du concupiscible. - 2. L'ordre des passions du concupiscible entre elles. - 3. L'ordre des passions de l'irascible entre elles. - 4. Les quatre passions principales.

1. L'ordre des passions de l'irascible par rapport à celles du concupiscible

1. Les passions du concupiscible s'étendent à un plus grand domaine que les passions de l'irascible. En effet, il y en a en elles quelque chose qui se rattache au mouvement, comme le désir; et quelque chose qui se rattache au repos, comme la joie et la tristesse. Mais dans les passions de l'irascible on ne trouve rien qui regarde le repos, tout se rapporte au mouvement. La raison en est que l'objet du repos ne présente pas ce caractère difficile ou ardu qui est l'objet de l'irascible.

Or le repos, étant la fin du mouvement, est premier dans l'ordre d'intention, quoique dernier dans l'ordre d'exécution. Donc, si l'on compare les passions de l'irascible à celles du concupiscible qui signifient repos dans le bien, manifestement les passions de l'irascible précèdent, dans l'ordre d'exécution, ces passions du concupiscible; ainsi l'espoir précède-t-il la joie et peut donc la causer, selon le mot de l'Apôtre (Rm 12, 12): "Dans la joie de l'espérance." Quant à la passion du concupiscible qui implique repos dans le mal, et qui est la tristesse, elle occupe le milieu entre deux passions de l'irascible. Elle est consécutive à la crainte (la tristesse se produit quand arrive le mal que l'on craignait). Mais elle précède le mouvement de colère, parce que lorsqu'on se dresse pour se venger de la tristesse qui a précédé, cela ressortit au mouvement de la colère. Et parce que rendre le mal qu'on a reçu fait figure de bien, quand l'homme irrité y parvient, il est dans la joie. On voit donc avec évidence que toute passion de l'irascible aboutit à une passion du concupiscible relative au repos: joie ou tristesse.

Mais si l'on compare les passions de l'irascible aux passions du concupiscible qui impliquent mouvement, ce sont manifestement les passions du concupiscible qui sont premières, pour cette raison que les passions de l'irascible ajoutent aux passions du concupiscible, comme l'objet de l'irascible ajoute un caractère ardu ou difficile à l'objet du concupiscible. Car l'espoir ajoute au désir un certain effort et une certaine tension de l'âme en vue du bien difficile à obtenir. Et de même la crainte ajoute à la fuite ou aversion une certaine dépression de l'âme, causée par la difficulté d'un mal à repousser.

Ainsi donc, les passions de l'irascible sont intermédiaires entre les passions du concupiscible qui impliquent mouvement vers le bien ou vers le mal, et celles qui signifient repos dans le bien ou dans le mal. On voit donc que les passions de l'irascible ont leur principe dans celles du concupiscible et se terminent à elles.

2. L'ordre des passions du concupiscible entre elles

L'objet du concupiscible, c'est le bien et le mal. Or, selon l'ordre naturel des choses, le bien précède le mal, qui est la privation du bien. Aussi toutes les passions dont l'objet est le bien sont-elles naturellement premières par rapport à celles qui ont le mal pour objet, chacune l'étant par rapport à son contraire; c'est en effet parce qu'on recherche le bien qu'on repousse le mal opposé.

Or le bien a raison de fin; et cette fin est première dans l'ordre d'intention, quoique dernière dans l'ordre d'exécution. On peut donc considérer l'ordre des passions du concupiscible par rapport à l'intention ou par rapport au déroulement de l'exécution. A ce point de vue, est premier ce qui se réalise d'abord dans le moyen qui tend vers la fin. Or il est manifeste que tout ce qui tend vers une fin a premièrement une aptitude ou proportion à cette fin, car rien ne tend vers une fin non proportionnée; deuxièmement, il se meut vers la fin, et troisièmement, il se repose en elle après l'avoir atteinte. Or cette aptitude elle-même ou proportion de l'appétit au bien, c'est l'amour, qui n'est autre chose que la complaisance dans le bien; le mouvement vers le bien, c'est le désir ou convoitise; enfin le repos dans le bien, c'est la joie ou le plaisir. Ainsi donc, dans cet ordre de l'exécution, l'amour précède le désir, et celui-ci le plaisir.

Mais, selon l'ordre d'intention, c'est l'inverse qui a lieu: le plaisir escompté cause le désir et l'amour. Le plaisir est, en effet, jouissance dans le bien; et c'est là une fin, d'une certaine manière, on l'a dit précédemment.

3. L'ordre des passions de l'irascible entre elles

Nous l'avons déjà dit, toutes les passions de l'irascible impliquent un mouvement vers quelque chose. Or ce mouvement tendanciel peut être causé dans l'irascible de deux manières: soit par le fait de la seule adaptation ou proportion à la fin que recherche l'amour ou la haine; soit par la présence du bien ou du mal lui-même, source de tristesse ou de joie. La présence du bien ne déclenche aucune passion dans l'irascible, nous l'avons dit; mais de la présence du mal naît la passion de la colère.

Et parce que, dans le processus de la génération ou de l'exécution, la proportion ou adaptation à la fin précède son obtention, il en résulte que la colère est, de toutes les passions de l'irascible, la demière dans l'ordre de génération. Parmi toutes les autres passions de l'irascible qui impliquent un mouvement causé par l'amour du bien ou la haine du mal, il faut mettre au premier rang, à considérer l'ordre de nature, les passions qui ont le bien pour objet, comme l'espoir et le désespoir; celles qui sont relatives au mal, comme l'audace et la crainte, ne viennent qu'après. De telle sorte cependant que l'espoir précède le désespoir, parce qu'il est un mouvement vers le bien selon sa raison de bien, car le bien, par définition, attire. Par suite l'espoir est un mouvement vers le bien par soi. Au contraire, le désespoir éloigne du bien, ce qui ne convient pas au bien en tant que tel, mais à cause d'un élément étranger, et donc comme par accident. Pour la même raison, la crainte qui fait fuir le mal est première par rapport à l'audace.

Que l'espoir et le désespoir précèdent naturellement la crainte et l'audace, on le voit clairement au fait que, de même que l'appétit du bien est la raison d'éviter le mal, ainsi l'espoir et le désespoir sont la raison de la crainte et de l'audace: l'audace, en effet, naît de l'espoir de vaincre, et la crainte, du désespoir de vaincre. Quant à la colère, elle vient de l'audace, car nul ne s'irrite ni ne cherche à se venger s'il n'a l'audace de le faire, selon la parole d'Avicenne.

Il est donc manifeste que l'espoir est la première de toutes les passions de l'irascible. - Si nous voulons alors déterminer l'ordre de toutes les passions dans le processus de leur génération, le voici: 1° L'amour et la haine; 2° le désir et l'aversion; 3° l'espoir et le désespoir; 4° la crainte et l'audace; 5° la colère; 6° la joie et la tristesse, qui sont l'aboutissement de toutes les passions, dit Aristote. L'amour toutefois précède la haine; le désir précède l'aversion; l'espoir précède le désespoir; la crainte, l'audace; et la joie a priorité sur la tristesse, comme on peut le conclure de ce que nous venons de direo.

4. Les quatre passions principales

Ces quatre passions sont tenues communément pour les passions principales 1. Les deux premières, la joie et la tristesse, sont dites principales parce que toutes les autres passions s'accomplissent et se terminent en elles, purement et simplement: elles sont l'aboutissement de toutes les passions, dit Aristote dans l'Éthique. Quant à la crainte et à l'espoir, elles sont passions principales parce qu'elles ont raison de complément non pas purement et simplement, mais seulement dans l'ordre du mouvement de l'appétit vers quelque chose; car, relativement au bien, le mouvement commence par l'amour, se poursuit dans le désir et s'achève dans l'espoir; par rapport au mal, il commence dans la haine, se prolonge dans l'aversion et se termine dans la crainte. C'est pourquoi on a coutume d'énumérer ces quatre passions selon la différence du présent et du futur; en effet, le mouvement regarde le futur, tandis que l'on prend son repos dans un être présent. Par rapport au bien présent, il y a donc joie, et par rapport au mal présent, tristesse. L'espoir vise le bien à venir, et la crainte, le mal futur.

Toutes les autres passions, qui ont pour objet le bien ou le mal, soit présent, soit futur, se ramènent à ces quatre et à leur achèvement. C'est aussi à cause de cette généralité qu'elles sont parfois appelées principales. Appellation juste, si l'on désigne par espoir et crainte le mouvement global de l'appétit tendant à désirer ou à fuir quelque chose.

LES PASSIONS EN PARTICULIER

Logiquement, il faut traiter maintenant des passions en particulier des passions du concupiscible, d'abord (Question 26-39); puis des passions de l'irascible (Question 40). La première section comprend trois parties: 1. l'amour et la haine (Question 26-29); 2. la convoitise et l'aversion (Question 30); 3. le plaisir et la tristesse (Question 31).

Au sujet de l'amour, nous étudierons: 1. l'amour lui-même (Question 26); 2. sa cause (Question 27); 3. ses effets (Question 28).

CHAPITRE 26: L'AMOUR

1. L'amour est-il dans le concupiscible? - 2. Est-il une passion? - 3. Est-il identique à la dilection? - 4. A-t-on raison de distinguer amour d'amitié, et amour de convoitise

1. L'amour est-il dans le concupiscible?

L'amour est relatif à l'appétit, puisque leur objet commun est le bien. Il s'ensuit que l'amour se différenciera comme l'appétit lui-même. Car il y a un appétit qui n'est pas consécutif à la perception de celui qui désire, mais à la connaissance d'un autre, et il se nomme appétit naturel. En effet, les êtres naturels désirent ce qui convient à leur nature, non qu'ils le perçoivent eux-mêmes, mais selon la connaissance de celui qui a institué la nature, comme nous l'avons dit dans la première Partie. - Il y a un autre appétit, consécutif à la perception du sujet, mais qui la suit nécessairement et non en vertu d'un libre jugement. C'est l'appétit sensible des bêtes. Chez l'homme, cependant, il participe quelque peu de la liberté, dans la mesure où il obéit à la raison. - Enfin il existe un autre appétit consécutif à une connaissance du sujet et procédant selon un jugement libre. C'est l'appétit rationnel ou intellectuel, que l'on nomme volonté.

En chacun de ces appétits, on appelle amour le principe du mouvement qui tend vers la fin aimée. Dans l'appétit naturel, le principe de ce mouvement est la connaturalité du sujet avec l'objet de sa tendance; on peut l'appeler amour naturel. C'est ainsi que la connaturalité même d'un corps lourd avec le lieu qui lui convient en vertu de la pesanteur peut être appelée amour naturel. Pareillement, l'adaptation de l'appétit sensible ou de la volonté à quelque bien, c'est-à-dire la complaisance même pour le bien, est appelée amour sensible, ou amour intellectuel, rationnel. L'amour sensible est donc dans l'appétit sensible comme l'amour intellectuel dans l'appétit intellectuel. Et il relève du concupiscible, car il se définit relativement au bien absolu et non au bien ardu, qui est l'objet de l'irascible.

2. L'amour est-il une passion?

La passion est l'effet de la cause agente dans le patient. Or un agent naturel produit un double effet dans le patient. D'abord, il lui donne une forme; en outre, il lui donne le mouvement consécutif à cette forme. C'est ainsi que la cause génératrice donne au corps engendré la pesanteur, et le mouvement que celle-ci entraîne. Cette pesanteur elle-même, principe et cause du mouvement vers le lieu connaturel, peut être appelée d'une certaine manière amour naturel. De la même façon, l'objet du désir donne à l'appétit, d'abord une certaine adaptation envers lui, qui consiste à se complaire en lui, et d'où procède le mouvement vers cet objet désirable. Car "le mouvement de l'appétit se fait en cercle", dit Aristote: le désirable meut l'appétit, s'imprimant en quelque sorte dans son intention, et l'appétit tend vers le désirable pour le posséder réellement; ainsi le mouvement se termine là où il avait commencé. La première modification de l'appétit par son objet est appelée amour, ce qui n'est rien d'autre que la complaisance dans l'objet du désir; de cette complaisance dérive le mouvement vers l'objet, qui est désir, et enfin le repos, qui est joie. Ainsi donc, puisque l'amour consiste dans une certaine modification de l'appétit sous l'influence du désirable, il est évident que c'est une passion; au sens propre, selon qu'il se trouve dans le concupiscible; dans un sens plus général, et par extension du mot, en tant qu'il est dans la volonté.

3. L'amour est-il identique à la dilection?

Il existe quatre noms plus ou moins relatifs à la même réalité: amour, dilection, charité et amitié. Ils diffèrent cependant, car d'après Aristote, l'amitié est comme un habitus; l'amour et la dilection sont désignés à la manière d'un acte ou d'une passion; quant à la charité, elle peut se prendre dans les deux sens.

L'acte signifié par ces trois derniers termes ne l'est pourtant pas selon la même acception. L'amour est le plus commun; car toute dilection ou charité est amour; mais l'inverse n'est pas vrai. Car la dilection, comme le mot l'indique, ajoute à l'amour l'idée d'un choix, d'une "élection" antécédente. Ce qui fait que la dilection ne se trouve pas dans le concupiscible mais seulement dans la volonté, et dans la seule nature rationnelle. Enfin la charité ajoute à l'amour une certaine perfection, car ce qu'on aime de charité est estimé d'un grand prix, comme l'indique le nom même de charité.

4. A-t-on raison de distinguer amour d'amitié, et amour de convoitise?

Comme dit Aristote: "Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un." Le mouvement de l'amour tend donc vers deux termes: vers le bien que l'on veut à quelqu'un - soi ou un autre - et vers celui à qui l'on veut ce bien. A l'égard du bien que l'on veut à un autre, il y a amour de convoitise; à l'égard de celui à qui nous voulons du bien, il y a amour d'amitié.

Cette division implique priorité et postériorité. Car ce qui est aimé d'un amour d'amitié est aimé purement et simplement, et pour lui-même; ce que l'on aime d'un amour de convoitise n'est pas aimé purement et simplement et pour lui-même, mais pour un autre. De même, en effet, que l'être pur et simple est ce qui a l'être, tandis que l'être relatif est ce qui existe dans un autre; ainsi le bien qui s'identifie avec l'être est, à parler absolument, ce qui possède en soi la bonté; mais ce qui est le bien d'un autre n'est bon que relativement. Par conséquent, l'amour dont on aime quelqu'un quand on lui veut du bien est l'amour pur et simple; et l'amour que l'on porte à une chose pour qu'elle devienne le bien d'un autre est un amour relatif.

CHAPITRE 27: LA CAUSE DE L'AMOUR

1. Le bien est-il la seule cause de l'amour? - 2. La connaissance est-elle cause de l'amour? 3. La ressemblance? - 4. Quelque autre passion?

1. Le bien est-il la seule cause de l'amour?

Nous l'avons déjà dit: l'amour relève de la puissance appétitive, qui est une force passive. Aussi son objet lui est-il rattaché comme étant la cause de son mouvement et de son acte. La cause propre de l'amour doit donc être l'objet même de l'amour. Or l'objet propre de l'amour est le bien parce que, nous l'avons dit, l'amour implique une certaine connaturalité ou complaisance entre l'aimant et l'aimé; et d'autre part, pour chacun, le bien est ce qui lui est connaturel et proportionné. Il faut donc conclure que le bien est la cause propre de l'amour.

2. La connaissance est-elle cause de l'amour?

Le bien, avons-nous dit, est cause de l'amour par manière d'objet. Or le bien est objet de l'appétit dans la mesure où il est connu. C'est pourquoi l'amour requiert une certaine perception du bien que l'on aime. Ce qui fait dire au Philosophe que "la vision corporelle est le principe de l'amour sensible". Et de même, la contemplation de la beauté ou de la bonté spirituelle est le principe de l'amour spirituel.

Ainsi donc la connaissance est cause de l'amour au même titre que le bien, qui ne peut être aimé que s'il est connu.

3. La ressemblance est-elle cause de l'amour?

La ressemblance est à proprement parler cause de l'amour. Mais il faut remarquer qu'elle peut se vérifier à un double titre. D'abord du fait que les deux termes de la ressemblance possèdent en acte une même réalité, comme on dit semblables deux êtres qui ont une même blancheur. Ensuite parce que l'un possède en acte ce que l'autre possède en puissance et par une sorte d'inclination; en ce sens nous dirions qu'un corps lourd situé hors de son lieu naturel a de la ressemblance avec un corps lourd qui se trouve dans le sien. Ou encore selon que la puissance a une ressemblance avec l'acte lui-même; car dans la puissance elle-même l'acte existe d'une certaine façon.

Le premier genre de ressemblance est cause de l'amour d'amitié ou de bienveillance. Deux êtres étant semblables, et n'ayant pour ainsi dire qu'une seule forme, ils sont un, en quelque manière, dans cette forme; deux hommes ne font qu'un dans l'espèce humaine, et deux êtres blancs dans la même blancheur. De sorte que l'affectivité de l'un tend vers l'autre comme vers un même être que soi, et lui veut le même bien qu'à soi. - Mais le deuxième genre de ressemblance est cause de l'amour de convoitise ou de l'amitié utile et agréable. Car tout être en puissance, en tant que tel, désire son acte, et, lorsqu'il l'a obtenu, il s'en réjouit, s'il est doué de sentiment et de connaissance.

Or dans l'amour de convoitise, avons-nous dit, c'est lui-même, à proprement parler, que l'aimant aime, quand il veut ce bien qu'il convoite. D'autre part, chacun s'aime plus que les autres, car on ne fait qu'un avec soi, substantiellement, tandis qu'avec un autre il n'y a ressemblance que selon telle ou telle forme. C'est pourquoi, si l'on est empêché dans l'acquisition du bien que l'on aime, du fait qu'un autre vous est semblable par participation d'une même forme, celui-ci vous devient odieux, non parce qu'il vous ressemble, mais parce qu'il empêche votre propre bien. Il n'y a pas d'autres raisons aux "rixes entre potiers"; ils se gênent mutuellement dans leurs affaires; et si "les orgueilleux se querellent", c'est aussi parce qu'ils se gênent dans la conquête de la supériorité qu'ils convoitent pour eux-mêmes.

4. Y a-t-il une autre passion qui soit cause de l'amour?

Toute autre passion présuppose un certain amour. La raison en est que toute autre passion de l'âme implique mouvement vers quelque chose ou repos en quelque chose. Or tout mouvement vers quelque chose, ou tout repos en quelque chose, procède d'une certaine connaturalité ou harmonie, qui rejoint la définition de l'amour. Il est donc impossible qu'une autre passion de l'âme soit la cause universelle de l'amour. Il peut arriver cependant que telle autre passion soit la cause d'un amour particulier comme un bien peut être la cause d'un autre bien.

CHAPITRE 28: LES EFFETS DE L'AMOUR

1. L'union est-elle un effet de l'amour? - 2. L'inhabitation mutuelle? - 3. L'extase? - 4. La jalousie? - 5. L'amour est-il une passion qui blesse celui qui aime? - 6. L'amour est-il la cause de tout ce qu'on fait quand on aime?

1. L'union est-elle un effet de l'amour?

Il y a deux formes d'union de l'aimant à l'objet aimé. La première se fait dans la réalité, lorsque l'aimé est présent à l'aimant. L'autre est une union affective, qui doit être analysée en fonction de la connaissance antécédente, car tout mouvement de l'appétit fait suite à une connaissance. Les deux amours, celui de convoitise et celui d'amitié, procèdent l'un et l'autre d'une certaine connaissance de l'unité entre l'aimant et l'aimé. En effet, lorsqu'on aime quelque chose par convoitise, on le considère comme appartenant à la perfection de son être propre. Et de même, lorsqu'on aime quelqu'un d'un amour d'amitié, on lui veut du bien comme on en veut à soi-même; c'est donc qu'on l'appréhende comme un autre soi-même, en tant qu'on lui veut du bien comme à soi. C'est pourquoi on appelle l'ami "un autre soi-même". Et S. Augustin écrit: "Il a bien parlé de son ami, celui qui l'a appelé la moitié de son âme."

La première espèce d'union, l'amour la produit par manière de cause efficiente, car il pousse à désirer et à rechercher la présence de l'aimé en tant qu'il lui convient et lui appartient. La seconde espèce d'union est causée par l'amour selon une causalité formelle, car l'amour lui-même est cette union ou ce lien. Ce qui fait dire à S. Augustin que l'amour est "comme une sorte de vie unissant deux êtres ou cherchant à les unir: l'aimant et l'objet de son amour". Le mot "unissant" se rapporte à l'union affective, sans laquelle il n'est point d'amour, et ces mots: "cherchant à les unir" visent l'union réelle.

2. L'inhabitation mutuelle est-elle un effet de l'amour?

Que l'aimant soit dans l'aimé, et réciproquement, cela peut s'entendre au double point de vue de la connaissance et de l'appétit. Au premier point de vue, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il demeure dans la connaissance de celui-ci, selon ces mots de l'Apôtre (Ph 1, 17): "je vous porte dans mon coeur." - Mais on dit que l'aimant est dans l'aimé par la connaissance en tant qu'il ne se satisfait pas d'une connaissance superficielle de l'aimé mais s'efforce d'explorer à fond tout ce qui le concerne, et de pénétrer ainsi dans son intimité. C'est le sens de ces mots appliqués à l'Esprit Saint, qui est l'Amour de Dieu: "Il scrute même les profondeurs de Dieu" (1 Co 2, 10).

Mais au point de vue de la puissance appétitive, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il est dans le coeur de celui-ci par une sorte de complaisance; si bien qu'il se délecte de l'aimé ou de ses biens, quand ils sont présents; s'ils sont absents, son désir se porte vers l'aimé lui-même par l'amour de convoitise, ou vers les biens qu'il lui veut par l'amour d'amitié. Et ce n'est pas pour quelque motif extrinsèque comme lorsque l'on désire une chose à cause d'une autre, ou que l'on veut du bien à quelqu'un en vue d'autre chose, mais à cause de la complaisance pour l'aimé enracinée dans le coeur. C'est pour cela que l'on situe l'amour au fond du coeur et que l'on parle des "entrailles de la charité".

Réciproquement, l'aimant est dans l'aimé, mais différemment selon qu'il y a amour de convoitise ou amour d'amitié. En effet, l'amour de convoitise ne se repose dans aucune possession ou jouissance extérieure et superficielle de l'aimé, mais a cherche à le posséder parfaitement et à le joindre, pour ainsi dire, en son plus intime. Dans l'amour d'amitié, au contraire, l'aimant est dans l'aimé en ce sens qu'il considère les biens ou les maux de son ami comme les siens, et la volonté de son ami comme la sienne propre, de telle sorte qu'il parait recevoir et éprouver lui-même en son ami les biens et les maux. C'est pour cela que, d'après Aristote, le trait caractéristique des amis est de "vouloir les mêmes choses, avoir les mêmes peines et les mêmes joies". Ainsi donc, en tant qu'il considère comme sien ce qui est à son

ami, l'aimant semble exister en celui qu'il aime et être comme identifié à lui. Au contraire, en tant qu'il veut et agit pour son ami comme pour soi-même, le considérant comme un avec soi, c'est l'aimé qui est dans l'aimant.

Il y a une troisième manière d'entendre cette mutuelle inhabitation par l'amour d'amitié; c'est celle de l'amour qui répond à l'amour: les amis s'aiment l'un l'autre, se veulent et se font mutuellement du bien.

3. L'extase est-elle un effet de l'amour?

On dit de quelqu'un qu'il est en extase lorsqu'il est mis hors de soi. Cela peut arriver dans l'ordre de l'appréhension et dans celui de l'appétit. Dans l'ordre de l'appréhension, on dit de quelqu'un qu'il se met hors de soi quand il est entraîné hors de la connaissance qui lui est propre. Ce peut être parce qu'il est introduit à une connaissance plus haute, comme élevé à la compréhension de certaines choses dépassant la portée de ses sens et de sa raison, et dont on dit qu'il est en extase parce qu'il est transporté hors de la perception naturelle de sa raison et de ses sens. Ou bien ce peut être parce qu'il est profondément déprimé, et lorsque quelqu'un tombe dans le délire ou la folie, on dit qu'il a une extase. - Dans l'ordre de l'appétit on dit qu'il y a extase lorsque l'appétit d'un homme se porte sur un autre en sortant de soi pour ainsi dire.

C'est l'amour qui produit la première sorte d'extase par mode de disposition, en tant qu'il fait méditer sur ce qu'on aime, comme nous l'avons dit à l'Article précédent, et la méditation intense d'une chose fait oublier toutes les autres. - Quant à la seconde extase, l'amour en est la cause directe: purement et simplement dans l'amour d'amitié, et d'une certaine manière seulement dans l'amour de convoitise. Car, dans l'amour de convoitise, l'aimant se porte en quelque sorte hors de soi, parce que, non content de jouir du bien qu'il possède, il cherche à jouir de quelque chose en dehors de lui-même. Mais ce bien extérieur, il cherche à l'avoir pour soi, il ne sort pas à vrai dire de soi; aussi, une telle affection, en fin de compte, le referme sur lui-même. Mais dans l'amour d'amitié, l'affection sort absolument d'elle-même, car on veut du bien à son ami et on y travaille, comme si l'on était chargé de pourvoir à ses besoins et cela en vue de l'ami lui-même.

4. La jalousie est-elle un effet de l'amour?

La jalousie, en quelque sens qu'on la prenne, vient de l'intensité de l'amour. Il est manifeste en effet que plus une force se porte intensément vers quelque chose, plus elle repousse avec vigueur ce qui lui est contraire ou opposé. Or l'amour, dit S. Augustin, est "une sorte de mouvement qui tend vers l'aimé": un amour ardent cherchera donc à exclure tout ce qui s'oppose à lui.

Mais cela se produit différemment dans l'amour de convoitise et dans l'amour d'amitié. Car dans l'amour de convoitise, celui qui désire ardemment quelque chose s'emporte contre tout ce qui l'empêche d'obtenir ce qu'il aime ou d'en jouir tranquillement. C'est en ce sens que l'on parle de la jalousie des maris pour leurs femmes: ils ne veulent pas que ce qu'ils cherchent d'unique auprès d'elles soit empêché par la compagnie des autres. Et de même, ceux qui sont avides de supériorité s'élèvent contre ceux qui leur paraissent supérieurs, comme s'ils empêchaient leur propre supériorité: c'est la jalousie envieuse, dont il est écrit (Ps 37, 1): "Ne sois pas jaloux des méchants; ne porte pas envie à ceux qui font le mal."

Dans l'amour d'amitié, au contraire, on cherche le bien de l'ami et, quand l'amour est intense, il dresse celui qui aime contre tout ce qui s'oppose au bien de son ami. On dit alors de quelqu'un qu'il est jaloux de son ami quand il s'applique à éloigner les paroles ou les actes qui vont contre le bien de celui-ci. C'est aussi de cette jalousie que l'on est animé pour Dieu quand on fait son possible pour empêcher ce qui est contraire à son honneur ou à sa volonté, selon cette parole du livre des Rois (1 R 19, 1 0): "je suis rempli d'un zèle jaloux pour le Seigneur des armées." Sur ce texte de S. Jean (2, 19): "l'amour jaloux de ta maison me dévore", la Glose dit également: "Il est dévoré d'une bonne jalousie, celui qui s'efforce de corriger tout ce qu'il voit de mal et qui, s'il ne peut y réussir, le supporte en gémissant."

5. L'amour est-il une passion qui blesse celui qui aime?

Nous l'avons dit, l'amour signifie une certaine adaptation de la puissance affective à un bien. Or aucun être n'est blessé pour s'être adapté à ce qui lui convient; il s'accomplit plutôt, si c'est possible, et en devient meilleur. Au contraire, ce qui veut s'adapter à ce qui ne lui convient pas en est blessé et détérioré. Donc, l'amour du bien qui convient perfectionne et améliore celui qui aime; l'amour du bien qui ne convient pas blesse et détériore. C'est pour cela que l'homme est perfectionné et rendu meilleur surtout par l'amour de Dieu, tandis qu'il est blessé et détérioré par l'amour du péché, selon ces mots d'Osée (9, 10): "Ils sont devenus abominables comme l'objet de leur amour."

Cela doit s'entendre de l'amour au point de vue de ce qu'il y a de formel en lui, c'est-à-dire de l'appétit. Quant à l'aspect matériel de la passion de l'amour, à savoir une certaine modification corporelle, il arrive que l'amour blesse, à cause d'un certain excès, comme cela arrive dans l'activité sensorielle, et en tout acte d'une puissance de l'âme qui s'exerce avec modification de l'organe corporel.

6. L'amour est-il la cause de tout ce qu'on fait quand on aime?

Tout agent agit pour une fin, nous l'avons dit. Or la fin est le bien désiré et aimé par chacun. Il est donc manifeste que tout agent, quel qu'il soit, accomplit toutes ses actions en vertu d'un amour.

CHAPITRE 29: LA HAINE

1. Le mal est-il la cause et l'objet de la haine? - 2. La haine est-elle causée par l'amour? - 3. La haine est-elle plus forte que l'amour? - 4. Peut-on se haïr soi-même? - 5. Peut-on haïr la vérité? - 6. Peut-on haïr quelque chose de façon universelle?

1. Le mal est-il la cause et l'objet de la haine?

L'appétit naturel découle d'une certaine connaissance, bien que celle-ci ne soit pas dans le sujet. C'est pourquoi, il semble que l'on puisse assimiler son inclination à celle de l'appétit animal, lequel est consécutif à une connaissance appartenant au sujet, nous l'avons déjà dit. Or, dans l'appétit naturel ceci est évident: de même que tout être se trouve en consonance ou harmonie naturelle avec ce qui lui convient (ce qui est l'amour naturel), de même, à l'égard de ce qui s'oppose à lui et le détruit, tout être manifeste une dissonance naturelle, qui est la haine naturelle.

Ainsi donc, dans l'appétit animal ou dans l'appétit intellectuel, l'amour est une espèce de consonance de l'appétit avec ce qui est saisi comme lui convenant; la haine, au contraire, est une sorte de dissonance de l'appétit à l'égard de ce qui est perçu comme opposant et nuisible. Or tout ce qui convient, en tant que tel, a raison de bien; pareillement, tout ce qui s'oppose, en tant que tel, a raison de mal. Par conséquent, de même que le bien est l'objet de l'amour, ainsi le mal est-il l'objet de la haine.

2. La haine est-elle causée par l'amour?

L'amour, avons-nous dit à l'Article précédent, consiste en une certaine convenance de l'aimant et de l'aimé, et la haine, en une sorte d'opposition ou dissonance. Or, en toute chose, il faut considérer ce qui s'accorde avant de considérer ce qui s'oppose; car si une chose s'oppose à une autre, c'est parce qu'elle est de nature à détruire ou empêcher ce qui s'accorde. Il s'ensuit nécessairement que l'amour précède la haine et que rien ne peut être objet de haine sinon parce qu'il est contraire au bien que l'on aime. C'est ainsi que toute haine est causée par l'amour.

3. La haine est-elle plus forte que l'amour?

Il est impossible qu'un effet soit plus fort que sa cause. Or toute haine procède de quelque amour comme de sa cause, nous venons de le dire. Il est donc impossible que la haine soit plus forte que l'amour, purement et simplement.

Mais il faut aller plus loin et dire que l'amour, à parler absolument, est plus fort que la haine. En effet, un mobile se meut vers la fin avec plus de force que vers le moyen ordonné à la fin. Or l'éloignement du mal est ordonné à l'obtention du bien comme à sa fin. Par conséquent, à parler purement et simplement, le mouvement de l'âme est plus fort vers le bien qu'il ne l'est à l'égard du mal.

Cependant, il semble que la haine soit parfois plus forte que l'amour; et cela, pour deux raisons.

l° Parce que la haine est plus sensible que l'amour. Puisque la perception du sens consiste en un changement, quand celui-ci s'est produit, la sensation est moindre que pendant le changement. De là vient que la chaleur de la fièvre continue, bien qu'elle soit plus grande, n'est pourtant pas aussi sensible que celle de la fièvre tierce, parce qu'elle est déjà passée en une sorte d'état naturel. C'est pour cela aussi que l'amour se fait sentir davantage en l'absence de l'aimé, selon la remarque de S. Augustin: "L'amour est moins sensible lorsque la privation ne le fait pas connaître." Cette même raison explique que la disconvenance avec l'objet de la haine provoque un sentiment plus vif que la convenance avec ce que l'on aime.

2° La haine paraît plus forte que l'amour parce que l'on ne compare pas la haine à l'amour qui lui correspond. En effet, la diversité des amours selon la grandeur et la faiblesse répond à la diversité des biens; et à ces amours divers s'opposent des haines proportionnées. Il s'ensuit que la haine corrélative à un amour plus grand touche davantage qu'un amour moindre.

4. Peut-on se haïr soi-même?

Il est impossible que quelqu'un se haïsse soi-même, à considérer la chose en elle-même. En effet tout être désire naturellement son bien, et nul ne peut se vouloir quelque chose sinon à

titre de bien; car "le. mal est au-delà du vouloir", comme dit Denys. Or, aimer quelqu'un, c'est lui vouloir du bien, comme nous l'avons vu. Chacun s'aime donc nécessairement soi-même, et il est impossible que l'on se haïsse, à prendre la chose en elle-même.

Toutefois il arrive accidentellement quion se haïsse soi-même. Et cela sous un double rapport. D'abord, à partir du bien qu'on se veut à soi-même. Car il arrive parfoi; que l'on désire comme bon à un certain point de vue quelque chose qui est mauvais purement et simplement; alors, par accident, on se veut du mal, et pour autant on se hait. - En second lieu, à partir de soi-même, à qui l'on veut du bien. En effet tout être est surtout ce qu'il y a de principal en lui: on dit ainsi que la cité fait ce que fait le roi, comme si le roi était la cité tout entière. Or il est manifeste que l'homme est surtout ce qu'est son esprit. Or il arrive que certains pensent être surtout ce qu'ils sont au point de vue de la nature corporelle et sensible. Ils s'aiment donc selon ce qu'ils croient être, mais ils haïssent ce qu'ils sont en réalité, puisqu'ils veulent ce qui est contraire à la raison. De ces deux manières, celui qui aime l'iniquité hait non seulement son âme mais encore soi-même.

5. Peut-on haïr la Vérité?

Le bien, le vrai et l'être ne sont qu'une même réalité, mais ils diffèrent au point de vue de la raison. Le bien, en effet, a raison de chose désirable - ce que n'ont pas l'être ou le vrai -, le bien étant "ce que toutes choses désirent". Par conséquent le bien, sous la raison de bien, ne peut être objet de haine, ni en général, ni en particulier. - Quant à l'être et au vrai, on ne peut assurément les haïr en général, car c'est la dissonance qui est cause de la haine tandis que l'accord est cause de l'amour; et, d'autre part, l'être et le vrai sont communs à toutes choses. Cependant, en particulier, rien n'empêche qu'on haïsse tel être ou certaine vérité, en tant qu'ils se présentent comme contraires ou hostiles: la contrariété, en effet, et l'hostilité ne s'opposent pas à la notion de bien.

Or, c'est d'une triple manière qu'une vérité particulière peut être contraire ou opposée au bien que l'on aime. D'abord, selon que la vérité est dans les choses elles-mêmes comme dans sa cause et sa source. A ce titre, il arrive que l'homme haïsse une vérité en tant qu'il voudrait que ce qui est vrai ne le fût pas. - D'autre part, il y a opposition selon que la vérité est dans l'esprit de l'homme lui-même, où elle l'empêche de poursuivre ce qu'il aime. C'est le cas de ceux qui voudraient ne pas connaître la vérité de la foi pour pécher librement, et qui disent à Dieu dans le livre de Job (21, 14): "Nous refusons la science de tes voies." - Enfin, une vérité particulière est objet de haine, en tant qu'opposée, selon qu'elle se trouve dans l'intelligence d'un autre. Par exemple, celui qui veut que son péché reste ignoré, hait que l'on sache la vérité sur ce péché. C'est en ce sens que S. Augustin nous dit: "Les hommes aiment la lumière de la vérité, mais ils haïssent ses reproches."

6. Peut-on haïr quelque chose de façon universelle?

On peut parler de l'universel de deux façons, selon que l'on vise son caractère même d'universalité, ou bien la nature à laquelle est attribué ce caractère; en effet la considération de l'homme universel est différente de la considération de l'homme en tant qu'homme. Si l'on prend l'universel au premier sens, il n'est aucune puissance de la partie sensible - ni puissance cognitive ni puissance appétitive - qui atteigne à l'universel, car l'universel s'obtient par abstraction de la matière individuelle, où s'enracine toute faculté sensitive.

Toutefois, une puissance sensible de connaissance ou d'appétit peut se porter sur un objet pris universellement. Ainsi nous disons que l'objet de la vue est la couleur en général, non pas que la vue atteigne la couleur sous son aspect universel, mais parce que, si la couleur est connaissable par le sens de la vue, ce n'est pas en tant que telle couleur, mais en tant que couleur, purement et simplement.

Ainsi donc, la haine, même celle de la partie sensible, peut porter sur quelque chose de façon universelle, parce que c'est à cause de sa nature commune qu'un être déterminé peut s'opposer à un animal - ainsi le loup à la brebis et non seulement parce qu'il est tel ou tel: aussi la brebis déteste-t-elle le loup en général. - Mais la colère naît toujours d'un fait particulier, car elle suppose un acte qui nous a blessé, et les actes sont des faits particuliers. C'est ce qui fait dire au Philosophe: "La colère a toujours pour objet une chose particulière, tandis que la haine peut porter sur quelque chose en général."

Quant à la haine qui se trouve dans la partie intellectuelle puisqu'elle est consécutive à la connaissance universelle de l'intelligence, elle peut atteindre l'universel, dans les deux sens du mot.

CHAPITRE 30: LA CONVOITISE

1. La convoitise est-elle seulement dans l'appétit sensible? - 2. Est-elle une passion spéciale? - 3. Y a-t-il des convoitises naturelles et des convoitises qui ne le sont pas? - 4. La convoitise est-elle infinie?

1. La convoitise est-elle seulement dans l'appétit sensible?

"La convoitise, dit le Philosophe, est l'appétit de ce qui plaît." Or, nous le verrons plus loin, il y a deux sortes de plaisirs: l'un se trouve dans le bien intelligible, qui est le bien de la raison; l'autre, dans le bien d'ordre sensible. Il semble que la première sorte de plaisirs n'appartienne qu'à l'âme. La seconde relève de l'âme et du corps, car le sens est la faculté d'un organe corporel, de telle sorte que le bien sensible est le bien de tout le composé humain. Or c'est d'un tel plaisir que la convoitise semble être l'appétit, appartenant solidairement à l'âme et au corps, comme l'indique le mot même de convoitise ou concupiscence. Par conséquent, la concupiscence, au sens propre, se trouve dans l'appétit sensible, et plus précisément dans la partie concupiscible, qui en tire son nom.

2. La convoitise est-elle une passion spéciale?

Nous avons dit que le bien délectable pour le sens était l'objet commun du concupiscible. Il s'ensuit que les différences de cet objet feront la diversité des passions du concupiscible. Or la diversité de l'objet peut être considérée soit quant à la nature de l'objet lui-même, soit en fonction de sa puissance d'agir. La diversité de l'objet agissant qui se prend de la nature de la chose produit une différence matérielle entre les passions. Mais la diversité venant de la puissance active cause une différence formelle de distinction spécifique entre les passions.

Or la raison de puissance motrice qui appartient à la fin elle-même, ou au bien, est tout autre selon que ce bien est présent réellement ou qu'il est absent; car lorsqu'il est présent, il fait qu'on se repose en lui; lorsqu'il est absent, il fait qu'on se meut vers lui.

Ainsi, l'objet délectable d'ordre sensible, en tant qu'il adapte en quelque sorte l'appétit et le conforme à lui-même, cause l'amour; en tant qu'absent, il l'attire à lui, il cause la convoitise; en tant que présent, il lui donne de se reposer en lui, il cause la délectation ou plaisir. On voit ainsi que la convoitise est une passion spécifiquement différente et de l'amour et de la délectation ou plaisir. - Quant au fait de désirer tel objet agréable ou tel autre, il n'entraîne dans les convoitises qu'une diversité numérique.

3. Y a-t-il des convoitises naturelles et des convoitises qui ne le sont pas?

La convoitise, avons-nous dit, est l'appétit du bien délectable. Or une chose peut être délectable à un double titre. D'abord parce qu'elle est en harmonie avec la nature de l'animal, comme manger, boire, etc. Cette convoitise du délectable est dite naturelle. Ou bien la chose est délectable parce qu'elle convient à l'animal selon la connaissance qu'il en a; ainsi une chose est appréhendée comme bonne et adaptée: il en résulte qu'on s'y délecte. La convoitise de ces derniers objets est dite non naturelle, et, couramment, est plutôt appelée cupidité.

Les premières de ces convoitises, celles qui sont naturelles, sont communes aux hommes et aux animaux; aux uns et aux autres certaines choses sont adaptées et délectables au point de vue naturel. Et tous les hommes en sont d'accord. Aussi le Philosophe appelle-t-il ces convoitises: communes et nécessaires-. - Quant aux autres convoitises, elles sont propres à l'homme, à qui il appartient de se représenter que telle chose lui est bonne et lui convient, en dehors de ce que la nature requiert. C'est pourquoi le même Philosophe dit que les premières convoitises sont "irrationnelles", et les secondes "accompagnées de raison". Et parce que tous ne raisonnent pas de la même façon, ces dernières sont appelées par Aristote: "propres et surajoutées", par rapport aux convoitises naturelles.

4. La convoitise est-elle infinie?

Nous l'avons dit à l'Article précédent, il y a deux sortes de convoitises: l'une est naturelle, et l'autre non. La convoitise naturelle ne peut être infinie en acte, car elle porte sur ce que la nature requiert. Or celle-ci tend toujours vers ce qui est fini et déterminé. Aussi bien ne voit-on jamais l'homme convoiter un mets infini, ou une boisson infinie. - Mais, de même que l'infini potentiel se trouve dans la nature de manière successive, ainsi arrive-t-il que cette convoitise soit infinie d'une manière successive: après avoir mangé, on veut un autre mets ou tout autre chose dont la nature a besoin; car ces biens corporels, quand ils nous adviennent, ne demeurent pas toujours, mais disparaissent. Ce qui fait dire au Seigneur, s'adressant à la Samaritaine (Jn 4, 13): "Celui qui boira de cette eau aura encore soif."

Quant à la convoitise non naturelle, elle est absolument infinie. En effet, elle procède de la raison, comme nous l'avons dit, et le propre de la raison est de s'avancer à l'infini. De sorte que celui qui convoite les richesses, peut les convoiter non pas jusqu'à telle limite déterminée, mais pour être riche de façon absolue autant qu'il est en son pouvoir.

On peut, d'après le Philosophe, assigner une autre raison pour laquelle certaine convoitise est finie, et telle autre infinie. La convoitise de la fin est toujours infinie; car la fin - la santé, par exemple - est convoitée pour elle-même; ce qui fait qu'une santé meilleure est convoitée davantage, et ainsi à l'infini; de même, puisque le blanc a pour propriété de dilater la pupille, plus il y a de blancheur, plus la dilatation est grande. Au contraire, la convoitise portant sur les moyens n'est pas infinie, mais on désire dans la mesure où cela convient à la fin. Ainsi ceux qui mettent leur fin dans les richesses les convoitent à l'infini; mais ceux qui les désirent

pour subvenir aux nécessités de la vie ne désirent que des richesses limitées, dit le Philosophe au même endroit. Et il en va de même pour la convoitise de tout le reste.

LE PLAISIR

Nous abordons maintenant l'étude du plaisir ou délectation (Question 31-34), et de la tristesse (Question 35-39). Au sujet du plaisir nous examinerons quatre points: l° le plaisir en lui-même: (Q.31); 2° les causes du plaisir (Question 32); 3° ses effets (Question 33); 4° sa bonté et sa malice (Question 34).

CHAPITRE 31: LE PLAISIR EN LUI-MÊME

1. Le plaisir est-il une passion? 2. Est-il dans le temps? - 3. Diffère-t-il de la joie? - 4. Est-il dans l'appétit intellectuel - 5. Comment classer les plaisirs de l'appétit supérieur et ceux de l'appétit inférieur? - 6. Comment classer les plaisirs sensibles? - 7. Y a-t-il un plaisir qui ne soit pas naturel? - 8. Un plaisir peut-il être contraire à un autre?

1. Le plaisir est-il une passion?

Un mouvement de l'appétit sensible s'appelle proprement passion, nous l'avons vu. Et toute affection qui procède d'une perfection sensible est un mouvement de l'appétit sensible. Or cela s'applique nécessairement au plaisir. Le Philosophe le définit, en effet: "Un certain mouvement de l'âme et la constitution simultanée d'un tout sensible dans la nature existante."

Pour comprendre cette définition, il faut prendre garde à ce fait: si l'on voit dans le monde de la nature certains êtres réaliser leur perfection naturelle, cela se rencontre aussi chez les animaux. Et bien que le mouvement vers la perfection ne soit pas un tout simultané, cependant la réalisation même d'une perfection naturelle constitue cette sorte de tout. Il y a seulement cette différence entre les animaux et les autres êtres de la nature que ceux-ci, quand ils sont établis dans ce qui leur convient selon la nature, ne le sentent pas, tandis que les animaux le sentent. De cette sensation naît un certain mouvement de l'âme dans l'appétit sensible; et ce mouvement, c'est le plaisir. En disant donc que le plaisir est "un mouvement de l'âme", on lui assigne son genre. Quand on ajoute qu'il est "une constitution dans la nature existante", c'est-à-dire dans ce qui existe selon la réalité des choses, on marque la cause du plaisir: la présence du bien connaturel. La précision: "formant un tout simultané", montre que cette constitution ne doit pas se prendre au sens d'une constitution en train de se faire, mais d'une réalité déjà accomplie et comme au terme de son mouvement; en effet, le plaisir n'est pas une génération, comme le pensait Platon, mais plutôt une chose faite, acquise, au dire d'Aristote. Enfin le mot "sensible" exclut les perfections des êtres privés de connaissance qui sont incapables de plaisir. On voit donc ainsi que le plaisir parce qu'il est un mouvement de l'appétit animal consécutif à une appréhension sensible, est bien une passion de l'âme.

2. Le plaisir est-il dans le temps?

Une chose peut se trouver dans le temps d'une double manière: par elle-même ou par autre chose, et comme accidentellement. En effet, le temps est le nombre du successif; aussi, sur ce qui implique dans son concept succession ou quelque chose qui se rattache à la succession, comme le mouvement, le repos, la parole, etc., on dit que tout cela est dans le temps par soi-même. Nous disons au contraire qu'un être est dans le temps pour une raison extérieure et non

pas par soi-même, quand la succession n'appartient pas à sa définition, mais qu'il est subordonné à une réalité successive. Etre homme, par exemple, n'implique essentiellement rien de successif, car ce n'est pas un mouvement, mais le terme d'un mouvement, ou d'un changement, qui est la génération de cet homme; cependant, parce que l'être humain est soumis à des causes qui le font changer, on dit encore que le fait d'être homme est dans le temps.

Nous dirons ainsi que le plaisir, de soi, n'est pas dans le temps; car il existe dans le bien possédé, qui est comme le terme du mouvement. Mais si ce bien possédé est soumis au changement, le plaisir sera dans le temps par accident. En revanche, si le bien est absolument immuable, le plaisir ne sera dans le temps ni par soi ni par accident.

3. Le plaisir diffère-t-il de la joie?

La joie, dit Avicenne, est une certaine espèce de plaisir. Nous avons distingué les convoitises naturelles de celles qui ne le sont pas; de même y a-t-il des plaisirs naturels et d'autres

qui ne le sont pas, et qui accompagnent la raison. Ou bien., comme disent S. Jean Damascène et S. Grégoire de Nysse, "il y a des plaisirs corporels et des plaisirs de l'âme", ce qui revient au même. En effet, nous éprouvons du plaisir dans les choses que nous désirons naturellement, quand nous les avons obtenues; comme aussi dans celles que nous désirons selon la raison. Mais le mot de joie ne s'emploie que pour les plaisirs consécutifs à la raison; aussi n'attribuons-nous pas aux bêtes la joie, mais seulement le plaisir. Tout ce que nous désirons d'un désir naturel, nous pouvons le convoiter et nous en réjouir rationnellement aussi; tandis que l'inverse n'est pas vrai. De sorte que tout objet de plaisir peut être objet de joie pour les êtres doués de raison. Pourtant on ne se réjouit pas de tout; parfois on éprouve dans son corps certains plaisirs dont on ne se réjouit pas selon la raison. On voit par là que le plaisir a plus d'ampleur que la joie.

4. Le plaisir est-il dans l'appétit intellectuel?

Nous l'avons dit à l'Article précédent: certain plaisir, ou délectation, est consécutif à l'appréhension de la raison. Or celle-ci n'ébranle pas seulement l'appétit sensible, par application à un objet particulier, mais aussi l'appétit intellectuel, que l'on appelle volonté. Ainsi y a-t-il dans l'appétit intellectuel, ou volonté, une délectation qu'on appelle joie, mais non une délectation physique.

Il y a toutefois cette différence entre le plaisir des deux appétits que le plaisir de l'appétit sensible s'accompagne d'une modification corporelle, tandis que celui de l'appétit intellectuel n'est qu'un simple mouvement de volonté. C'est en ce sens que S. Augustin écrit: "La cupidité et l'allégresse ne sont rien d'autre que la volonté lorsqu'elle consent à ce que nous voulons."

5. Comment classer les plaisirs de l'appétit supérieur par rapport à ceux de l'appétit inférieur?

Nous l'avons déjà dit: le plaisir a pour cause l'union avec le bien qui convient, quand elle est sentie ou connue. Or, dans les opérations de l'âme, et surtout de l'âme sensitive et intellectuelle, il faut considérer que, ne passant pas dans une matière extérieure, ces opérations sont les actes ou perfections de celui qui agit, comme comprendre, sentir, vouloir, etc. Les actions passant dans une manière extérieure sont plutôt les actes et perfections de la

matière transformée, car le mouvement est l'acte du mobile imprimé par le moteur. Ainsi donc, ces actions de l'âme sensitive et intellectuelle sont elles-mêmes un certain bien pour celui qui agit, et en outre elles sont connues par les sens ou par l'intelligence. Aussi le plaisir naît-il aussi d'elles-mêmes, et pas seulement de leurs objets.

Donc, si l'on compare les plaisirs intellectuels aux plaisirs sensibles, en tant que nous nous délectons dans les opérations elles-mêmes, - par exemple, dans la connaissance des sens ou de l'intelligence, - il n'est pas douteux que les joies intellectuelles l'emportent de beaucoup sur les plaisirs sensibles. L'homme, en effet, se réjouit bien plus de connaître avec son intelligence qu'avec ses sens. C'est parce que la connaissance intellectuelle est plus parfaite; de plus elle est mieux connue parce que l'intelligence réfléchit davantage sur son acte que ne font les sens. Cette connaissance intellectuelle est aussi plus aimée: il n'est personne qui ne préférerait, dit S. Augustin, être privé de la vision physique que de la vision intellectuelle, dont les bêtes et les insensés sont privés.

Mais si l'on compare les plaisirs intellectuels de l'esprit aux plaisirs sensibles du corps, alors à parler d'une façon absolue et selon la nature des choses, les plaisirs spirituels l'emportent. On le voit par la considération des trois facteurs requis pour le plaisir: le bien présent, ce à quoi il est uni, et l'union elle-même. En effet, le bien spirituel est plus grand que le bien corporel; il est aussi plus aimé. La preuve en est que les hommes s'abstiennent même des plus grandes voluptés charnelles pour ne pas perdre l'honneur, qui est un bien d'ordre intellectuel. - De même, la partie intellectuelle elle-même est beaucoup plus noble, et plus apte à connaître que la partie sensible. - Quant à l'union du bien et de la puissance, elle est plus intime, plus parfaite et plus ferme. Plus intime, parce que le sens s'arrête aux accidents extérieurs de l'être, tandis que l'intelligence pénètre jusqu'à l'essence, car son objet est ce que la chose est. Plus parfaite parce que l'union du sensible et du sens est accompagnée d'un mouvement, acte imparfait. C'est pourquoi les plaisirs sensibles ne se réalisent pas pleinement tous ensemble; il y a en eux quelque chose qui passe, et quelque chose dont on attend la consommation, comme c'est évident pour les plaisirs de la table et du sexe. Les réalités intellectuelles, au contraire, excluent le mouvement, de sorte que les plaisirs de ce genre se réalisent pleinement tous ensemble. Enfin l'union spirituelle est plus ferme, car les sources du plaisir corporel sont corruptibles et disparaissent rapidement; les biens spirituels, au contraire, sont incorruptibles.

Cependant, à considérer les plaisirs corporels par rapport à nous, il faut reconnaître qu'ils sont plus véhéments et cela pour trois raisons: 1. Parce que les valeurs sensibles sont plus connues de nous que les valeurs de l'esprit. - 2. Parce que les plaisirs sensibles, étant des passions de l'appétit sensitif, comportent une certaine modification corporelle qui ne se produit pas dans le plaisir spirituel, sinon par une sorte de rejaillissement des tendances supérieures sur les inférieures. - 3. Parce que les plaisirs corporels sont recherchés comme une sorte de remède aux défaillances et aux accablements du corps qui entraînent certaines tristesses. Aussi les plaisirs physiques, survenant après ces tristesses, sont-ils ressentis davantage et par suite plus appréciés, que les joies spirituelles, qui n'ont pas de tristesses contraires, comme nous le verrons plus loin.

6. Comment classer les plaisirs sensibles?

Nous l'avons déjà dit, les choses nous sont agréables dans la mesure où elles sont aimées. Or les sens, comme il est dit au début de la Métaphysique, nous sont chers pour deux raisons: la connaissance et l'utilité. Aussi y aura-t-il un double plaisir selon les sens. Mais, parce qu'il est propre à l'homme d'appréhender la connaissance elle-même comme un certain bien, les

premiers plaisirs des sens, ceux qui viennent de la connaissance, sont propres à l'homme; les autres, ceux qui sont relatifs à l'amour que nous avons pour nos sens à cause de leur utilité, sont communs à tous les animaux.

Donc, si nous parlons du plaisir sensible au point de vue de la connaissance, il est manifeste que la vue est source d'un plus grand plaisir que tout autre sens. Mais si nous parlons du plaisir qui relève de l'utilité, alors le plus grand plaisir vient du touchera En effet, l'utilité des réalités sensibles se mesure par rapport à la conservation de la vie naturelle. Or les objets sensibles au toucher sont ceux qui rendent le plus de services utiles, car le toucher perçoit ce qui fait la consistance même de l'animal: le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc. C'est pourquoi, dans cette ligne, les plaisirs qui viennent du toucher l'emportent sur les autres, comme étant plus proches de la fin. C'est pour cela aussi que les autres animaux, qui n'ont de plaisir sensible qu'en raison de l'utilité, n'éprouvent de plaisir selon les autres sens que par rapport aux objets du toucher: "Les chiens n'ont pas de plaisir à flairer les lièvres mais à les manger; ni le lion à entendre mugir le boeuf, mais à le dévorer", est-il dit dans l'Éthique.

Puisque le plaisir du toucher est donc le plus grand au point de vue de l'utilité, et celui de la vue le plus grand au point de vue de la connaissance, si nous voulons les comparer nous trouvons que le plaisir du toucher l'emporte absolument sur celui de la vue, du fait que celui-ci se tient dans les limites du plaisir sensible. Car il est évident que ce qui est naturel en toute chose est le plus fort. Et c'est à ces plaisirs du toucher que sont ordonnés les désirs naturels de la nourriture, de la sexualité, etc. - Mais si nous considérons les plaisirs de la vue en tant que la vue est au service de l'intelligence, alors ils l'emportent pour cette raison que les joies intelligibles l'emportent sur les plaisirs sensibles.

7. Y a-t-il un plaisir qui ne soit pas naturel?

On appelle naturel ce qui est selon la nature, d'après Aristote. Or la nature, dans l'homme, peut se prendre de deux manières.

D'abord selon que l'intelligence et la raison sont par excellence la nature de l'homme, car c'est par elles que l'homme est constitué dans son espèce. A ce point de vue, on peut appeler naturels les plaisirs humains qui se trouvent en ce qui convient à l'homme selon la raison; ainsi est-il naturel à l'homme de se délecter dans la contemplation de la vérité et dans l'exercice des vertus. - En outre, on parle de nature selon que la nature se distingue contradictoirement de la raison; elle désigne alors ce qui est commun à l'homme et aux autres êtres, et surtout ce qui n'obéit pas à la raison. De ce point de vue, ce qui appartient à la conservation du corps, ou quant à l'individu, comme la nourriture, la boisson, le sommeil, etc.; ou quant à l'espèce, comme les actes sexuels, tout cela est cause de plaisir naturel pour l'homme.

Or, dans l'un et l'autre genre de plaisirs, il en est qui, à parler absolument, ne sont pas naturels, alors qu'ils sont connaturels à certains égards. Il arrive en effet qu'en tel individu un principe naturel de l'espèce se trouve dénaturé; et alors, ce qui est contre la nature de l'espèce devient accidentellement naturel pour cet individu, comme il est naturel, par exemple à cette eau échauffée de communiquer sa chaleur. Ainsi donc il peut arriver que ce qui est contre la nature de l'homme, au point de vue de la raison, ou au point de vue de la conservation du corps, devienne connaturel pour tel homme particulier, en raison de quelque corruption de la nature qui est la sienne. Cette corruption peut venir du corps, soit par maladie - la fièvre fait trouver doux ce qui est amer, et inversement soit à cause d'une mauvaise complexion du

corps: c'est ainsi que certains trouvent du plaisir à manger de la terre, du charbon, etc.; elle peut venir aussi de l'âme, comme pour ceux qui, par coutume, trouvent du plaisir à manger leurs semblables, à avoir des rapports avec les bêtes ou des rapports homosexuels, et autres choses semblables, qui ne sont pas selon la nature humaine.

8. Le plaisir peut-il être contraire au plaisir?

Le plaisir, pour les affections de l'âme, correspond, nous l'avons dit, au repos pour les corps naturels. Or deux repos sont dits contraires quand ils ont pour objet des termes contraires, comme "le repos qui est en haut par rapport à celui qui est en bas", selon l'exemple du Philosophe. Aussi arrive-t-il, dans les affections de l'âme, que deux plaisirs soient contraires.

C'est de cette manière que le plaisir peut être contraire au plaisir. Mais cela ne peut se produire entre les biens de la vertu, parce que le bien de la vertu n'existe que par conformité à un seul principe, qui est la raison.

CHAPITRE 32: LA CAUSE DU PLAISIR

1. L'action est-elle la cause propre du plaisir? - 2. Le mouvement est-il cause de plaisir? - 3. L'espoir et le souvenir...? - 4. La tristesse...? - 5. Les actions des autres sont-elles pour nous cause de plaisir? - 6. Faire du bien à autrui est-il une cause de plaisir? - 7. La ressemblance est-elle cause de plaisir? - 8. Et l'étonnement...?

1. L'action est-elle la cause propre du plaisir?

Nous avons vu plus haut que deux choses sont requises pour le plaisir: l'obtention du bien qui convient, et la connaissance de cette obtention. Or ces deux choses consistent en une certaine action, car la connaissance en acte est une action; de même, c'est par une action que nous atteignons le bien qui nous convient. De plus, l'action appropriée est elle-même un certain bien qui convient. Il faut donc que tout plaisir provienne d'une action.

2. Le mouvement est-il cause de plaisir?

Trois choses sont requises au plaisir ou délectation: le bien qui délecte, l'union délectable, et une troisième qui est la connaissance de cette union. Le mouvement, considéré en chacun de ces trois éléments, devient délectable comme dit le Philosophe dans l'Éthique et dans la Rhétorique. Car en nous, qui goûtons le plaisir, le changement devient délectable parce que notre nature est changeante. C'est pourquoi ce qui nous convient maintenant ne nous conviendra plus ensuite; ainsi se chauffer près du feu convient à l'homme en hiver, mais non plus en été. - Si l'on considère le bien délectable qui nous est conjoint, le changement nous plaît également. Car l'action prolongée d'une cause accroît l'effet; ainsi, plus on reste longtemps près du feu, plus on se réchauffe et plus on se sèche. Or l'harmonie naturelle consiste en une certaine mesure. C'est pourquoi, lorsque la présence prolongée de l'objet délectable dépasse la mesure de cette harmonie, on a plaisir à la voir cesser. - Enfin, du côté de la connaissance elle-même, le mouvement est délectable parce que l'homme désire connaître en totalité et en perfection. Donc, puisque certaines choses ne peuvent être appréhendées toutes ensemble, leur mobilité est ressentie comme agréable, car une partie succédant à l'autre, le tout peut être connu ainsi. C'est ce que note S. Augustin dans ses Confessions: "Vous ne voulez certainement pas que s'arrête la syllabe, mais qu'elle s'envole,

et que d'autres la remplacent, pour que vous entendiez le tout. Il en est toujours ainsi pour ces choses qui n'en forment qu'une, et qui n'existent pas toutes en même temps: l'ensemble plaît plus que les parties, quand il est possible de l'embrasser."

Donc, s'il y a un être dont la nature ne soit pas soumise au changement, et dont l'harmonie naturelle ne puisse éprouver d'excès par la présence prolongée de ce qui lui plaît; qui, de plus, soit capable de saisir d'un seul regard tout l'objet de sa joie, pour cet être le changement ne sera pas délectable. Quant aux autres plaisirs, plus ils se rapprochent de celui que nous venons de dire, et plus ils pourront se prolonger.

3. L'espoir et le souvenir sont-ils cause de plaisir?

Le plaisir vient de la présence du bien qui convient, selon qu'elle est perçue par le sens ou autrement. Or une chose nous est présente de deux façons: d'une façon, par la connaissance, en tant que la chose connue est dans le connaissant selon sa ressemblance; d'une autre façon, par son être même, en tant qu'elle nous est unie dans la réalité, en acte ou en puissance, de quelque manière que ce soit. Et parce que l'union selon la réalité l'emporte sur l'union par ressemblance, qui est une union de connaissance, et aussi parce que l'union réelle en acte l'emporte sur l'union en puissance, il en résulte que le plaisir le plus grand est celui qui vient des sens parce qu'il requiert la présence de la chose sensible. Au second rang vient le plaisir de l'espoir, dans lequel l'union agréable ne se fait pas seulement selon la connaissance, mais aussi selon la faculté ou le pouvoir d'atteindre le bien délectable. La délectation du souvenir tient la troisième place, car elle ne comporte que l'union de connaissance.

4. La tristesse est-elle cause de plaisir?

La tristesse peut être envisagée à deux points de vue: selon qu'elle existe en acte, et selon qu'elle est objet de souvenir.

A ces deux titres, la tristesse peut être cause de plaisir. En effet, la tristesse existant en acte est cause de plaisir en tant qu'elle fait se souvenir de la chose aimée, dont l'absence attriste, mais dont la seule évocation réjouit. - Quant au souvenir de la tristesse, il est aussi source de plaisir, à cause de la délivrance qui a suivi. Car manquer d'un mal est considéré comme un bien; aussi, savoir qu'on a échappé à des choses tristes et douloureuses ajoute-t-il à nos motifs de joie. C'est ainsi que S. Augustin écrit: "Souvent, dans la joie, nous nous souvenons de choses tristes, et, dans la santé, de choses douloureuses, mais sans en souffrir, et nous en sommes plus heureux et plus reconnaissants." Et ailleurs: "Plus le péril dans le combat fut grand, et plus la joie sera grande dans le triomphe."

5. Les actions des autres sont-elles pour nous cause de plaisir?

Comme nous l'avons déjà dit, deux choses sont requises pour le plaisir: atteindre son propre bien, et savoir qu'on l'a atteint. C'est donc de trois manières que l'action d'un autre peut nous étre une cause de plaisir.

1° En tant qu'elle nous procure quelque bien. A ce point de vue, l'activité de ceux qui nous font du bien nous est agréable, car il est agréable de subir pour son bien l'action d'autrui.

2° Selon que l'action des autres nous apporte quelque connaissance ou estimation de notre propre valeur. C'est pour cela que les hommes ont du plaisir à être loués ou honorés par les

autres, car ils estiment par là qu'il y a en eux-mêmes quelque bien. Et, parce que cette estime est fortifiée par le témoignage de gens vertueux et sages, c'est dans les louanges et les honneurs décernés par de tels hommes que l'on trouve le plus de délectation. Les flatteries elle-mêmes sont agréables à certains parce que la flatterie ressemble à la louange. Et puisque l'amour a pour objet le bien, et l'admiration la grandeur, être aimé et admiré des autres est agréable, parce que l'homme se persuade ainsi de sa propre bonté ou grandeur, en lesquelles il se délecte.

3° Les actions d'autrui nous font plaisir quand elles sont bonnes, en tant que ces actions elles-mêmes, nous les considérons comme notre propre bien par la force de l'amour qui fait estimer un ami comme un autre soi-même. Et la haine, qui nous fait estimer le bien d'un autre comme contraire à nous-mêmes, nous rend agréable l'action mauvaise d'un ennemi. Ce qui fait dire à S. Paul (1 Co 13, 6) que la charité "ne prend pas plaisir à l'injustice, mais se réjouit de la vérité".

6. Faire du bien à autrui est-il une cause de plaisir?

Faire du bien à autrui peut être cause de plaisir à un triple point de vue.

1° Par rapport à l'effet, qui est le bien produit chez l'autre. A ce titre, et selon que nous considérons comme nôtre le bien d'autrui à cause de l'amour qui nous unit, nous nous délectons du bien que nous faisons à autrui, surtout à nos amis, comme de notre bien propre.

2° Par rapport à la fin; ainsi quand on espère, parce que l'on fait du bien à un autre, obtenir pour soi-même quelque bien, ou de Dieu ou d'un homme. L'espoir, en effet, est cause de délectation.

3° Par rapport au principe. Dans cette perspective, faire du bien à autrui peut être agréable par rapport à trois principes. Le premier est le pouvoir de faire du bien; à ce titre, faire du bien est agréable en tant que l'on se persuade qu'on doit être riche de bien, puisqu'on peut en communiquer aux autres. C'est ainsi que les hommes se complaisent dans leurs enfants et dans leurs oeuvres personnelles, comme en ce qui reçoit communication de leur propre bien. Le second principe est l'habitus qui incline à agir, et qui rend connaturel à quelqu'un de faire du bien - ainsi les hommes généreux trouvent du plaisir à donner aux autres. Le troisième principe est le motif pour lequel on agit; par exemple quand on est amené à faire du bien à un autre par amour pour un ami; en effet, tout ce que nous faisons ou souffrons pour un ami nous est agréable, car l'amour est la cause par excellence de la délectation.

7. La ressemblance est-elle cause de plaisir?

La ressemblance est une certaine unité par conséquent ce qui est semblable, en tant qu'il est un avec nous, est délectable, comme il est aimable, nous l'avons dit plus haut. Et si ce qui est semblable ne détruit pas notre bien personnel mais l'accroît, il est agréable purement et simplement: par exemple, un homme pour l'homme, deux jeunes gens l'un pour l'autre. - Mais si l'être semblable est nuisible à notre bien propre, il devient par accident cause de dégoût et de tristesse, non en tant que semblable et un avec nous, mais parce qu'il détruit ce qui est le plus un.

Or, qu'il détruise le bien propre, cela peut arriver pour deux raisons. D'abord, parce que le semblable détruit par une sorte d'excès la mesure du bien propre; en effet, le bien, et surtout le

bien corporel, comme la santé, consiste en une certaine harmonie. C'est pourquoi la surabondance de nourriture ou de tout autre plaisir corporel engendre le dégoût. - Puis, parce que le semblable est directement contraire au bien propre; les potiers détestent les autres potiers, non parce qu'ils sont potiers, mais parce qu'ils leur font perdre leur supériorité ou leur gain, désirés comme leur bien propre.

8. L'étonnement est-il cause de plaisir?

Prendre possession de ce qu'on désirait est chose délectable, avons-nous dit. Et c'est pourquoi, plus le désir de ce qu'on aime augmente, plus le désir de le posséder sera grand. Dans l'accroissement même du désir, le plaisir augmente encore, pour autant que le désir s'accompagne de l'espoir de la chose aimée; nous avons déjà vu que le désir lui-même est agréable, à cause de l'espoir. - Or l'étonnement est un certain désir de savoir qui surgit en l'homme quand il voit un effet sans connaître sa cause, ou quand la cause de tel effet déterminé dépasse sa connaissance ou son pouvoir de connaître. L'étonnement est alors source de plaisir, en tant qu'il comporte l'espoir d'atteindre à la connaissance de ce qu'on désire savoir. - C'est la raison pour laquelle tout ce qui provoque l'étonnement est agréable, comme les choses rares, et toutes les représentations, même de choses qui en soi ne sont pas délectables; car l'esprit prend plaisir à comparer une chose ou une autre, et comparer ainsi les choses est l'acte propre et connaturel de la raison, dit le Philosophe. C'est pour cela aussi que "d'avoir échappé à de grands périls est chose particulièrement agréable, car cela frappe d'étonnement", dit encore le même Philosophe.

CHAPITRE 33: LES EFFETS DU PLAISIR

1. Le plaisir est-il cause de dilatation? - 2. Cause-t-il la soif ou le désir de lui-même? - 3. Empêche-t-il l'exercice de la raison? - 4. Perfectionne-t-il l'action?

1. Le plaisir est-il cause de dilatation?

La largeur est l'une des dimensions de la grandeur corporelle; aussi ne peut-on parler que par métaphore quand il s'agit des affections de l'âme. Or la dilatation est comme un mouvement vers la largeur, lequel convient au plaisir, à considérer les deux éléments qu'il requiert. L'un relève de la faculté de connaître, qui appréhende l'union au bien qui convient. Cette appréhension fait connaître à l'homme qu'il a atteint une certaine perfection qui est une grandeur spirituelle; et à ce point de vue on dit que par le plaisir l'âme de l'homme s'est agrandie ou dilatée. L'autre élément du plaisir vient de la faculté appétitive, qui donne son assentiment à la réalité agréable et s'y repose, s'offrant à lui en quelque sorte pour le saisir intérieurement. Ainsi l'affectivité de l'homme est dilatée par le plaisir, quand elle se livre, en quelque sorte, pour retenir en elle la chose qui la délecte.

2. Le plaisir cause-t-il la soif ou le désir de lui-même?

Le plaisir peut être considéré de deux façons: d'abord, selon qu'il est en acte; puis, selon qu'il est à l'état de souvenir. De même la soif, ou le désir, peut se prendre en deux sens: au sens propre, selon qu'elle signifie l'appétit de ce qu'on ne possède pas; ou bien en un sens général, qui implique l'exclusion du dégoût.

De soi, selon qu'il est en acte, le plaisir ne donne pas le désir ou la soif de lui-même, mais seulement par accident. Cependant, si, par soif ou désir, on entend l'appétit de ce qu'on ne possède pas, alors le plaisir ne cause pas de soi la soif ou désir, car le plaisir est une affection de l'appétit portant sur une réalité présente. Mais il arrive que la chose présente ne soit pas possédée à la perfection. Ce qui peut venir, ou de la chose elle-même, ou de celui qui la possède. Cela vient de la chose qu'on possède, parce qu'elle n'existe pas toute en même temps; de ce fait, elle est accueillie successivement, et au moment où on se délecte de ce que l'on possède, on désire s'emparer de ce qui reste; ainsi celui qui entend la première partie d'un vers et y trouve du plaisir, dési entendre l'autre partie, selon une comparaison de S. Augustin. C'est ainsi que presque tous les désirs du corps donnent soif d'eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils soient épuisés, parce que de tels plaisirs dépendent de quelque mouvement, comme on le voit pour les plaisirs de la table.

Le plaisir cause le désir, à partir de celui qui possède, par exemple lorsqu'on ne possède pas parfaitement du premier coup une chose parfaite en elle-même, mais qu'on l'acquiert progressivement. Ainsi, en ce monde, nous trouvons du plaisir à une connaissance imparfaite des choses divines, et ce plaisir lui-même excite en nous la soif ou le désir d'une connaissance parfaite, selon le sens que l'on peut reconnaître à ce mot de l'Écriture (Si 24, 2 1): "Ceux qui me boiront auront encore soif."

Cependant si, par soif ou désir on entend seulement l'intensité d'une affection excluant le dégoût, alors les plaisirs spirituels causent au plus haut point la soif ou le désir d'eux-mêmes. En effet, les plaisirs du corps, par leur accroissement ou leur seule prolongation, passent la limite de l'équilibre naturel et deviennent fastidieux, comme on le voit pour le plaisir de manger. C'est pourquoi, lorsqu'on est parvenu à la perfection dans les plaisirs corporels, on s'en dégoûte et, parfois, on en désire d'autres.

Mais les plaisirs spirituels ne dépassent jamais l'équilibre naturel; au contraire, ils perfectionnent la nature. Aussi, lorsqu'on parvient au sommet de ces plaisirs, c'est alors qu'ils sont le plus agréables; sauf peut-être par accident, du fait que l'activité contemplative met en oeuvre des facultés physiques qui sont fatiguées par la prolongation de leur activité. On peut aussi comprendre de la sorte le texte cité: "Celui qui me boira aura encore soif." Car, même au sujet des anges, qui ont de Dieu une connaissance parfaite et délectable, il est écrit (1 P 1, 12 Vg) qu'ils "désirent ardemment le contempler".

Toutefois, si nous considérons le plaisir à l'état de souvenir et non plus dans sa réalité actuelle, alors, de soi, il est de nature à causer la soif ou le désir de lui-même, en ce sens que l'on revient à la disposition dans laquelle on trouvait agréable ce qui est passé. Cependant, si l'on n'est plus dans cette disposition, le souvenir du plaisir ne cause plus de plaisir mais du dégoût; comme le souvenir d'un repas à un homme gavé.

3. Le plaisir empêche-t-il l'exercice de la raison?

Comme il est dit dans l'Éthique: "Le plaisir propre à chaque activité favorise cette activité; le plaisir étranger la gêne." Or il y a un plaisir qui vient de l'activité même de la raison, par exemple celui de contempler ou de raisonner. Un tel plaisir ne gêne pas l'exercice de la raison; il l'aide au contraire, car nous faisons avec plus d'attention ce qui nous plaît, et l'attention facilite l'action.

Mais les plaisirs du corps empêchent l'exercice de la raison de trois manières.

1° Parce qu'ils distraient. En effet, nous l'avons déjà dit, nous sommes très attentifs à ce qui nous plaît; or, lorsque l'attention est fortement absorbée par quelque chose, elle est affaiblie pour tout le reste, ou même elle s'en détourne totalement. Et donc, si le plaisir corporel est grand, ou bien il empêche complètement l'exercice de la raison en tirant à lui les forces de l'âme ou il le gêne beaucoup.

2° Le plaisir gêne l'exercice de la raison en le contrariant. En effet, certains plaisirs, surtout ceux qui sont très excessifs, vont contre l'ordre de la raison. C'est ainsi que pour le Philosophe "les plaisirs du corps faussent le jugement prudentiel, mais non le jugement spéculatif (auquel ils ne sont pas contraires): par exemple, cette affirmation que le triangle a la somme de ses angles égale à deux droits". Mais selon la première manière, la distraction les empêche l'un et l'autre.

3° L'exercice de la raison est empêché par une sorte de ligature; c'est-à-dire que le plaisir entraîne une certaine modification corporelle, plus grande même que dans les autres passions, et d'autant plus que la véhémence de l'appétit est plus accusée à l'égard d'une chose présente que d'une chose absente. Or ces perturbations du corps empêchent l'exercice de la raison, comme on le voit pour les hommes ivres, dont la raison est liée ou entravée.

4. Le plaisir perfectionne-t-il l'action?

Le plaisir perfectionne l'action d'une double manière.

1° Par mode de fin; non pas au sens où la fin est ce pour quoi une chose existe, mais au sens où l'on peut appeler fin tout bien qui survient à un être pour le compléter. C'est ainsi que l'entend Aristote dans ce texte: "Le plaisir perfectionne l'action comme une fin qui s'y ajoute." C'est-à-dire qu'à ce bien de l'action vient s'ajouter un autre bien, qui est le plaisir, impliquant le repos de l'appétit dans le bien présupposé.

2° Le plaisir perfectionne l'action par manière de cause agente. Non pas directement, car le Philosophe dit que "le plaisir parfait l'action, non pas comme le médecin, mais la santé parfait le malade". Mais indirectement, en tant que l'agent, du fait qu'il prend plaisir à son action, y prête une attention plus vive, et l'accomplit avec plus de diligence. C'est en ce sens qu'Aristote écrit: "Les plaisirs propres à chaque activité favorisent cette activité; les plaisirs étrangers la gênent."

CHAPITRE 34: BONTÉ ET MALICE DES PLAISIRS

1. Tout plaisir est-il mauvais? - 2. Étant admis que non, tout plaisir est-il bon? - 3. Y a-t-il un plaisir optimal? - 4. Le plaisir est-il la mesure ou la règle selon laquelle on juge du bien ou du mal moral?

1. Tout plaisir est-il mauvais?

Comme le rapporte l'Éthique, certains ont affirmé que tous les plaisirs sont mauvais. La raison en est, semble-t-il, qu'ils visaient seulement les plaisirs sensibles et corporels qui sont les plus apparents; car, dans les autres domaines, les anciens philosophes ne distinguaient pas l'intelligible du sensible, ni l'intelligence des sens, comme dit le traité De l'Ame. Or ils estimaient qu'il fallait déclarer mauvais tous les plaisirs, pour amener les hommes enclins aux

plaisirs excessifs à s'en écarter pour parvenir au juste milieu de la vertu. Mais cette appréciation n'était pas heureuse. Puisque personne, en effet, ne peut vivre sans quelque délectation sensible et corporelle, si ceux-là mêmes qui enseignent que tous les plaisirs sont mauvais sont surpris à s'en accorder quelques-uns, les hommes seront poussés davantage au plaisir par l'exemple de leur conduite, étrangère à la lettre de leur enseignement. Car, lorsqu'il s'agit d'actions et de passions humaines, où l'expérience a plus de force, les exemples sont plus entraînants que les paroles.

Il faut donc dire que certains plaisirs sont bons, et d'autres mauvais. Le plaisir, en effet, est le repos de la puissance appétitive dans un bien aimé, et il est consécutif à une opération. De sorte que nous pouvons donner deux motifs de cette assertion.

1° L'un d'eux découle du bien dans lequel on se repose avec plaisir. Car le bien et le mal, en morale, se déterminent par convenance ou désaccord avec la raison, nous l'avons dit plus haut; c'est ainsi que, dans le monde de la nature, une chose est dite naturelle du fait qu'elle est conforme à la nature, et non naturelle quand elle est en désaccord avec elle. Donc, de même que dans l'ordre de la nature il y a un repos naturel qui convient à la nature, comme celui d'un corps lourd qui trouve son repos en bas; et un repos non naturel contraire à la nature, comme celui d'un corps lourd qui se reposerait en haut: ainsi, en morale, il y a un plaisir qui est bon du fait que l'appétit supérieur ou inférieur se repose en ce qui convient à la raison; et un plaisir mauvais, du fait qu'il est en désaccord avec la raison et avec la loi de Dieu.

2° On peut tirer un autre motif des actions dont certaines sont bonnes et les autres mauvaises. Or les plaisirs ont plus d'affinité avec les actions puisqu'ils les accompagnent, que les désirs, qui les précèdent dans le temps. Aussi, puisque les désirs des bonnes actions sont bons, et ceux des mauvaises actions, mauvais, à plus forte raison les plaisirs des bonnes actions seront-ils bons, et ceux des mauvaises actions seront-ils mauvais.

2. Étant admis que non, tout plaisir est-il bon?

Certains stoïciens avaient dit que tous les plaisirs étaient mauvais; pareillement les épicuriens affirmèrent que le plaisir était bon par lui-même, et par conséquent que tous les plaisirs étaient bons. Or ce qui paraît les avoir trompés, c'est qu'ils ne distinguaient pas entre ce qui est bon purement et simplement, et ce qui est bon par rapport à tel sujets. Est bon purement et simplement ce qui est bon en soi. Or il arrive que ce qui n'est pas bon en soi soit bon pour tel sujet; et cela pour deux motifs. D'abord parce que telle chose lui convient en raison de la disposition dans laquelle il se trouve maintenant, et qui cependant n'est pas naturelle; ainsi, pour un lépreux, il est quelquefois bon de manger des substances vénéneuses, qui ne conviennent pas purement et simplement au tempérament de l'homme. Ensuite, parce qu'on juge adapté quelque chose qui ne l'est pas. Et parce que le plaisir est un repos de l'appétit dans le bien, si le bien dans lequel se repose l'appétit est un bien pur et simple, le plaisir sera bon purement et simplement. Au contraire, si le bien n'est pas un bien purement et simplement, mais pour tel sujet, alors le plaisir n'est pas purement et simplement un plaisir, mais seulement pour telle personne, et il n'est pas bon purement et simplement, mais sous un certain rapport ou en apparence seulement.

3. Existe-t-il un plaisir optimal?

Platon n'a pas affirmé que tous les plaisirs sont mauvais, comme les stoïciens; ni qu'ils sont tous bons, comme les épicuriens; mais que certains sont bons et d'autres mauvais, de telle

sorte cependant qu'aucun ne soit le souverain bien, ni soit optimal. Mais autant que l'on puisse comprendre ses arguments, il est en défaut sur deux points. D'abord, remarquant que les plaisirs sensibles et physiques consistent en un mouvement et une génération, comme on le voit dans le fait de manger, par exemple, il en conclut que tous les plaisirs se rattachent à la génération et au mouvement. Aussi, parce que la génération et le mouvement sont des actes imparfaits, le plaisir n'aurait pas raison de perfection ultime. - Or ceci apparaît manifestement faux pour les plaisirs intellectuels. Car on ne se réjouit pas seulement dans la génération de sa science, par exemple quand on apprend ou que l'on s'étonne, comme on l'a dit plus haut, mais aussi dans la contemplation, selon la science que l'on possède déjà. D'autre part, Platon appelait optimal ce qui est purement et simplement le souverain bien, c'est-à-dire le bien lui-même dégagé de tout, pour ainsi dire, et non participé, comme Dieu lui-même est le souverain bien. Mais nous, nous parlons de ce qui est le meilleur dans les choses humaines. Or, en toute chose, ce qui est optimal est sa fin ultime. Mais la fin, nous venons de le dire, s'entend d'une double manière: ou bien c'est la chose elle-même, ou bien c'est l'usage de cette chose; ainsi la fin de l'avare est ou bien l'argent ou bien la possession de l'argent. Et en ce sens on peut appeler fin ultime de l'homme ou Dieu lui-même, qui est le souverain bien purement et simplement, ou la jouissance de Dieu, qui implique une certaine délectation dans cette dernière. De cette façon, on peut dire qu'un certain plaisir de l'homme est optimal parmi les biens humains.

4. Le plaisir est-il la mesure ou la règle selon laquelle on juge du bien ou du mal moral?

La bonté ou la malice morale consiste principalement dans la volonté, nous l'avons vu plus haut-. Or, que la volonté soit bonne ou mauvaise, on le sait surtout par la fin. D'autre part, on considère comme fin ce en quoi la volonté se repose. Or le repos de la volonté et de tout appétit dans le bien, c'est le plaisir. Voilà pourquoi l'homme est jugé bon ou mauvais surtout d'après les plaisirs de sa volonté; car celui-là est bon et vertueux qui trouve sa joie dans les activités des vertus; et mauvais celui qui se complaît dans les oeuvres mauvaises.

Les plaisirs de l'appétit sensible ne sont pas la règle de la bonté ou de la malice morale; on voit par exemple que la nourriture est également agréable selon l'appétit sensible aux bons et aux mauvais. Mais la volonté des bons ne se réjouit dans ces plaisirs que s'ils sont conformes à la raison; ce qui ne préoccupe pas la volonté des méchants.

LA DOULEUR OU TRISTESSE

Nous avons à traiter maintenant de la douleur ou tristesse. A ce sujet, nous étudierons: 1° La tristesse ou douleur en elle-même (Question 35); - 2° ses causes (Question 36); - 3° ses effets (Question 37); - 4° ses remèdes (Question 38); - 5° sa bonté ou sa malice (Question 39).

CHAPITRE 35: LA DOULEUR OU TRISTESSE EN ELLE-MÊME

1. La douleur est-elle une passion de l'âme? - 2. La tristesse est-elle identique à la douleur? - 3. La tristesse ou douleur est-elle contraire au plaisir? - 4. Toute tristesse est-elle contraire à tout plaisir? - 5. Y a-t-il une tristesse contraire au plaisir de la contemplation? 6. Faut-il fuir la tristesse plus que désirer le plaisir? - 7. La douleur extérieure est-elle plus grande que la douleur intérieure? - 8. Les espèces de tristesse.

1. La douleur est-elle une passion de l'âme?

De même que le plaisir requiert à la fois l'union avec un bien et la perception de cette union; de même deux conditions sont-elles requises pour la douleur: l'union avec un certain mal (mal parce qu'il prive d'un certain bien), et la perception de cette union. Mais tout ce qui est uni, s'il n'a pas raison de bien ou de mal pour l'autre terme de l'union, ne peut causer plaisir ou douleur. On voit ainsi que c'est sous la raison de bien ou de mal qu'une chose est objet de plaisir ou de douleur. Or le bien et le mal, en tant qu tels, sont objets de l'appétit. Il est donc manifeste que le plaisir et la douleur se rapportent à l'appétit.

De plus, tout mouvement de l'appétit, ou inclination consécutive à une perception, se rapporte à l'appétit intellectuel ou à l'appétit sensible, car l'appétit naturel n'est pas lié à une appréhension du sujet lui-même, mais à celle d'un autre, nous l'avons dit dans la première Partie. Donc, puisque le plaisir et la douleur présupposent dans le même sujet la sensation ou une appréhension quelconque, il est évident que la douleur, comme le plaisir, se trouve dans l'appétit, intellectuel ou sensible.

Or tout mouvement de l'appétit sensible est appelé passion, nous l'avons dit plus haut, surtout quand ce mouvement implique quelque déficience. Aussi la douleur, quand elle existe dans l'appétit sensible, est-elle appelée passion au sens le plus strict, de même que tout ce qui afflige le corps est appelé proprement passion du corps. C'est ainsi que S. Augustin appelle spécialement la douleur du nom de "maladie".

2. La tristesse est-elle identique à la douleur?

Le plaisir et la douleur peuvent être causés par une double connaissance: celle des sens extérieurs, et une connaissance intérieure, de l'intelligence ou de l'imagination. Or l'appréhension intérieure s'étend à plus de choses que l'autre, parce que tout ce qui tombe sous la première tombe aussi sous la seconde, mais non réciproquement. C'est ainsi que le plaisir causé par une connaissance intérieure est seul appelé joie, comme nous l'avons dit plus hauti. Pareillement, la douleur qui vient d'une connaissance intérieure est seule appelée tristesse. Et de même que ce plaisir produit par une connaissance extérieure est appelé plaisir et non joie, ainsi la douleur venant d'une connaissance extérieure est appelée douleur mais non tristesse. La tristesse est donc une espèce de douleur, comme la joie est une espèce de plaisir.

3. La tristesse ou douleur est-elle contraire au plaisir?

"La contrariété, dit le Philosophe, est une différence selon la forme." Or la forme ou espèce de la passion et du mouvement est déterminée par l'objet ou le terme. Ainsi, puisque les objets du plaisir et de la tristesse ou douleur sont contraires, à savoir le bien présent et le mal présent, il en résulte que la douleur et le plaisir sont contraires.

4. Toute tristesse est-elle contraire à tout plaisir?

Comme on le voit dans la Métaphysique, la contrariété est une différence selon la forme. Or la forme est générale ou spéciale. Aussi arrive-t-il que certaines choses soient contraires selon leur forme générique, comme la vertu et le vice; et selon leur forme spécifique, comme la justice et l'injustice.

Mais il faut remarquer que certaines choses sont spéciales par des formes absolues, comme les substances et les qualités; et que d'autres le sont par rapport à quelque chose d'extérieur, comme les passions et les mouvements, qui reçoivent leur espèce de leurs termes ou de leurs objets. Donc, s'il s'agit de choses dont les espèces sont considérées selon des formes absolues, il arrive que des espèces contenues sous des genres contraires ne soient pas contraires sous leur raison spécifique; mais cela ne fait pas qu'elles aient entre elles quelque affinité ou convenance. Ainsi l'intempérance et la justice, qui appartiennent à des genres contraires, la vertu et le vice, ne sont pas contraires entre elles selon la raison propre de leur espèce; pour autant elles n'ont pas d'affinité ou de convenance mutuelle. Au contraire, lorsque l'espèce est déterminée par rapport à quelque chose d'extrinsèque, il arrive que les espèces de genres contraires non seulement ne sont pas contraires entre elles mais qu'elles ont, en outre, une certaine convenance ou affinité. En effet, se comporter de la même manière à l'égard de contraires amène un rapport de contrariété, comme d'accéder au blanc et d'accéder au noir; mais se comporter de manière contraire à l'égard de contraires présente une raison de ressemblance, comme de s'éloigner du blanc et d'accéder au noir. Cela apparaît surtout dans la contradiction, qui est le principe de l'opposition; car l'opposition consiste dans l'affirmation et la négation d'une même chose, par exemple: blanc et non blanc; mais dans l'affirmation de l'un des opposés et la négation de l'autre se vérifie un rapprochement et une ressemblance, comme lorsque je dis noir et non blanc.

Or la tristesse et le plaisir, étant des passions, sont spécifiées par leurs objets. Au point de vue générique, ils sont contraires, car l'un dit recherche et l'autre fuite, lesquelles "sont dans l'appétit ce que sont l'affirmation et la négation dans la raison", dit Aristote dans l'Éthique. C'est pourquoi la tristesse et le plaisir portant sur le même objet sont opposés mutuellement au point de vue spécifique. Au contraire, la tristesse et le plaisir qui portent sur des objets divers quand ces objets divers ne sont pas opposés mais disparates - ne sont pas opposés entre eux au point de vue de l'espèce, mais sont également disparates: ainsi la tristesse de la mort d'un ami et la joie de la contemplation. Mais si ces objets divers sont contraires, le plaisir et la tristesse non seulement ne sont pas contraires selon leur raison spécifique, mais en outre ils ont une harmonie et une affinité, comme la joie du bien et la tristesse du mal.

5. Y a-t-il une tristesse contraire au plaisir de la contemplation?

Le plaisir de la contemplation peut s'entendre en un double sens. D'abord en ce sens que la contemplation est cause du plaisir, non son objet. Ainsi le plaisir ne porte pas sur la contemplation elle-même, mais sur la réalité contemplée. Or il arrive que l'on contemple quelque chose qui nuit et qui afflige, comme aussi quelque chose qui plaît et qui délecte. Si l'on prend en ce sens le plaisir de la contemplation, rien n'empêche qu'une tristesse lui soit contraire.

Mais on peut parler du plaisir de la contemplation en ce sens que celle-ci est à la fois l'objet et la cause du plaisir: ainsi quand on se réjouit du fait même de contempler. En ce sens, dit S. Grégoire de Nysse: "Aucune tristesse ne s'oppose au plaisir qui vient de la contemplation"; et Aristote affirme la même chose à différentes reprises. Toutefois, il faut entendre cela des choses en soi. La raison en est que la tristesse s'oppose, de soi, au plaisir qui porte sur l'objet contraire, comme la tristesse produite par le froid est contraire au plaisir que cause la chaleur. Or il n'y a rien de contraire à l'objet de la contemplation, car les essences des contraires, en tant que saisies par l'esprit, ne sont pas contraires entre elles, puisque, justement, un contraire est la raison de connaître l'autre. Par conséquent, à considérer les choses en soi, il ne peut y avoir de tristesse qui soit contraire au plaisir de la contemplation.

Ce plaisir n'a pas non plus de tristesse qui lui soit attachée, comme dans les plaisirs sensibles qui servent de remèdes à certaines afflictions. C'est ainsi que l'on a plaisir à boire quand on souffre de la soif, mais le plaisir cesse quand la soif est étanchée. En effet, le plaisir de la contemplation ne vient pas de ce qu'elle exclut quelque ennui, mais de ce qu'elle est délectable en elle-même; car elle ne consiste pas dans une génération mais dans une opération parfaite, nous l'avons dit.

La tristesse peut se mêler accidentellement au plaisir de connaître. Et cela pour deux raisons: du côté de l'organe, et à cause des obstacles à la connaissance. Du côté de l'organe, la tristesse ou la douleur se mêle à la connaissance directement dans les facultés de perception sensible, lesquelles ont un organe corporel; ou bien parce que l'objet du sens est contraire à l'équilibre normal de l'organe, comme lorsqu'on goûte un aliment amer ou que l'on sent une odeur fétide; ou bien à cause de la présence trop insistante d'un objet sensible pourtant proportionné qui à la longue excède les capacités naturelles comme nous l'avons dit récemment, et finit par rendre odieuse la perception qui était d'abord délectable. - Ces deux cas ne peuvent se présenter directement dans la contemplation de l'esprit, car l'esprit n'a pas d'organe corporel. C'est pourquoi le texte de la Sagesse que nous avons cité peut dire que la contemplation de l'esprit n'a ni amertume ni ennui. Cependant, parce que l'esprit humain doit utiliser les facultés sensibles de perception, dont l'exercice amène la fatigue, une certaine affliction ou douleur se mêle indirectement à la contemplation.

Mais la tristesse liée par accident à la contemplation n'est contraire à sa joie en aucune de ces deux manières. Car la tristesse qui vient des obstacles à la contemplation n'est pas contraire à sa délectation; elle est plutôt en affinité et en harmonie avec elle, comme nous l'avons montré. Quant à la tristesse ou affliction produite par la fatigue corporelle, elle n'est pas du même genre, elle est donc absolument disparate. Il apparaît ainsi avec évidence qu'à la délectation née de la contemplation elle-même ne s'oppose aucune tristesse, et que nulle tristesse ne l'accompagne, sinon par accident.

6. Faut-il fuir la tristesse plus que désirer le plaisir?

A proprement parler et par soi, le désir du plaisir est plus fort que la fuite de la tristesse. La raison en est que la cause du plaisir est le bien qui nous convient; la cause de la douleur ou tristesse est un mal qui nous contrarie. Or il arrive qu'un bien agrée sans aucune dissonance, mais il ne peut exister un mal total, qui contrarie sans agréer en quoi que ce soit. Aussi le plaisir peut-il être entier et parfait; la tristesse est toujours partielle. Par suite, l'appétit du plaisir est naturellement plus grand que la fuite de la tristesse. Voici une autre raison: le bien, objet du plaisir, est désiré pour lui-même, tandis que le mal, objet de la tristesse, est cause d'éloignement en ce qu'il prive d'un bien. Or ce qui existe par soi l'emporte sur ce qui existe par un autre. - On découvre un signe de cette vérité dans les mouvements naturels. En effet, tout mouvement naturel est plus intense à la fin, quand il approche du terme qui convient à sa nature, qu'au commencement, quand il s'éloigne du terme qui ne lui convient pas; comme si la nature tendait plus fortement vers ce qui lui convient qu'elle ne fuit ce qui lui est contraire. Aussi l'inclination de la puissance appétitive, à proprement parler et de soi, tend-elle vers le plaisir avec plus d'intensité qu'elle ne fuit la tristesse.

Cependant il arrive par accident que l'on fuie la tristesse plus qu'on ne désire le plaisir. Et cela, pour trois raisons:

1° En raison de la connaissance. S. Augustin fait remarquer que "l'on sent davantage l'amour, lorsque la privation le fait connaître". Or la tristesse naît de la privation de ce qu'on aime, soit que l'on ait perdu un bien aimé, soit que l'on subisse l'assaut d'un mal contraire. Mais le plaisir n'implique pas de privation, car il est repos dans la possession du bien que l'on aime. Donc, puisque l'amour est cause et de plaisir et de tristesse, on fuira d'autant plus la tristesse que l'amour est rendu plus sensible par ce qui le contrarie.

2° A considérer la cause de la tristesse ou de la douleur, si elle s'oppose à un bien plus aimé que celui où nous trouvons du plaisir. En effet, nous préférons l'équilibre naturel de notre corps au plaisir de la nourriture. C'est pourquoi, par crainte de la douleur venant des châtiments corporels qui s'opposent au bon équilibre du corps, nous abandonnons des plaisirs comme ceux de la table.

3° A considérer l'effet: en tant que la tristesse n'empêche pas seulement un plaisir, mais tous les plaisirs.

7. La douleur extérieure est-elle plus grande que la douleur intérieure?

La douleur intérieure et la douleur extérieure ont un point commun, mais présentent deux différences. Leur point commun, c'est que toutes deux sont, comme nous l'avons dit, un mouvement de la faculté appétitive. Mais elles diffèrent quant aux deux conditions qui sont requises pour la tristesse et pour le plaisir: la cause, qui est le bien ou le mal lié à ce mouvement; et la perception de ce bien ou de ce mal. En effet, la cause de la douleur extérieure est le mal conjoint qui contrarie le corps; la cause de la douleur intérieure est le mal conjoint qui contrarie l'appétit. De plus, la douleur extérieure est consécutive à la perception des sens, et spécialement du toucher; la douleur intérieure est consécutive à l'appréhension intérieure, celle de l'imagination ou même de la raison.

Donc, si nous comparons la cause de la douleur intérieure à celle de la douleur extérieure, on voit que la douleur intérieure se réfère de soi à l'appétit dans lequel résident l'une et l'autre douleur; la douleur extérieure ne s'y réfère que par un intermédiaire. Car la douleur intérieure se produit parce qu'une chose s'oppose à l'appétit lui-même; la douleur extérieure, parce qu'une chose s'oppose à l'appétit en raison de son opposition au corps. Or ce qui est par soi l'emporte toujours sur ce qui est par un autre. Et donc, de ce côté, la douleur intérieure l'emporte sur la douleur extérieure. Elle l'emporte aussi du côté de la perception, car l'imagination et la raison perçoivent plus profondément que le sens du toucher. - Par conséquent, à parler absolument et essentiellement, la douleur intérieure l'emporte sur la douleur extérieure. Nous en avons pour signe que l'on prend volontiers sur soi des douleurs extérieures pour éviter une douleur intérieure. Et dans la mesure où la douleur extérieure ne s'oppose pas à l'appétit intérieur, elle devient, d'une certaine façon, délectable et joyeuse par la joie intérieure.

Il arrive toutefois que la douleur extérieure soit accompagnée de douleur intérieure, et alors la douleur augmente. Car non seulement la douleur intérieure est plus grande que l'extérieure, mais elle est aussi plus universelle. Tout ce qui s'oppose au corps peut s'opposer à l'appétit intérieur, et tout ce que le sens perçoit peut être atteint par l'imagination et par la raison; mais l'inverse n'est pas vrai. C'est pourquoi il est dit expressément dans le texte scripturaire allégué: "La pire blessure est la blessure du coeur", parce que les douleurs des blessures extérieures sont englobées dans la tristesse intérieure du coeur.

8. Les espèces de tristesse

La raison d'espèce se réalise par addition au genre. Or on peut ajouter au genre de deux manières. D'abord, en ajoutant ce qui, de soi, lui appartient et est contenu virtuellement en lui: c'est ainsi qu'on ajoute raisonnable à animal. Une telle addition constitue les véritables espèces d'un genre, comme on le voit dans la Métaphysique d'Aristote. - On peut encore ajouter au genre quelque chose d'étranger à son essence: comme si, à animal, on ajoutait blanc ou quelque chose de semblable. Une telle addition ne forme pas de véritables espèces de genre au sens où l'on parle couramment de genre et d'espèce. Parfois cependant une chose est appelée espèce d'un genre en ce sens qu'elle contient un élément étranger à quoi l'on applique la notion de genre; ainsi le charbon et la flamme sont appelés des espèces de feu par application de la nature du feu à une matière étrangère. Selon la même manière de parler, l'astronomie et la science de la perspective sont dites des espèces de mathématique, en ce sens que les principes mathématiques y sont appliqués à une matière d'ordre physique.

C'est selon cette manière de parler que sont distribuées ici les espèces de tristesse, par application de la raison de tristesse à un élément extrinsèque. Celui-ci peut se prendre du côté de la cause, de l'objet, ou du côté de l'effet. L'objet propre de la tristesse est le mal personnel du sujet. De sorte que l'objet extrinsèque de la tristesse peut être pris selon l'un de ces deux termes seulement: c'est un mal, mais non le mal du sujet; et nous avons ainsi la miséricorde, qui est la tristesse du mal d'autrui, considéré cependant comme un mal personnel. - Ou bien, selon les deux termes, si la tristesse ne porte pas sur le mal du sujet, ni même sur le mal, mais sur le bien d'autrui, tenu cependant pour le propre mal du sujet: à ce titre nous avons l'envie. - L'effet propre de la tristesse consiste en ce que l'appétit est poussé à fuir. Aussi l'élément étranger par rapport à l'effet de la tristesse pourra alors être pris quant à l'un des termes seulement, en ce sens que la fuite devient impossible: et nous aurons l'anxiété qui appesantit tellement l'âme qu'elle ne voit plus où fuir, aussi bien l'appelle-t-on d'un autre nom: l'angoisse. Si cet appesantissement va jusqu'à paralyser les membres extérieurs et les empêcher d'agir - ce qui constitue l'acédie - l'élément extrinsèque se vérifiera par rapport aux deux termes, car il n'y aura de fuite ni en réalité ni en désir. On parle spécialement de la suppression de la voix dans l'acédie, parce que la voix, plus que tous les mouvements extérieurs, exprime la pensée et les sentiments, non seulement chez les hommes, mais aussi chez les animaux, comme il est dit dans la Politique.

CHAPITRE 36: LES CAUSES DE LA TRISTESSE OU DOULEUR

1. La cause de la douleur est-elle le bien perdu, ou plutôt le mal conjoint? - 2. La convoitise est-elle cause de douleur? - 3. L'appétit de l'unité? - 4. Le pouvoir auquel on ne peut résister?

1. La cause de la douleur est-elle le bien perdu, ou plutôt le mal conjoint?

Si les privations étaient dans l'appréhension de l'âme ce qu'elles sont dans la réalité, cette question paraîtrait sans importance. En effet, le mal, comme nous l'avons vu dans la première Partie, est la privation du bien; or la privation, dans la réalité des choses, n'est rien d'autre que le manque de la possession opposée; de sorte que ce serait la même chose de s'attrister du bien perdu et du mal présent. Mais la tristesse est un mouvement de l'appétit consécutif à une connaissance. Or, la privation elle-même se présente à l'esprit comme un certain être, si bien qu'on l'appelle "être de raison". Ainsi le mal, étant une privation, se comporte comme un contraire. Et par suite, ce n'est pas la même chose, eu égard au mouvement de l'appétit, de se demander s'il regarde principalement le mal conjoint ou le bien perdu.

Et parce que le mouvement de l'appétit sensible joue, dans les opérations de l'âme, le même rôle que les mouvements naturels dans les choses de la nature, l'observation de tels mouvements peut nous faire trouver la vérité. Considérons, en effet, dans les mouvements naturels, l'approche et l'éloignement; l'approche regarde essentiellement ce qui convient à la nature; l'éloignement regarde essentiellement ce qui lui est contraire: c'est ainsi que, par lui-même, le corps lourd s'éloigne d'un lieu élevé et s'approche, en vertu de sa nature, du lieu inférieur. Mais si nous considérons la cause de ces deux mouvements, qui est la pesanteur, celle-ci incline vers le lieu inférieur plutôt qu'elle n'éloigne du lieu élevé; ce qu'elle ne fait que pour tendre vers le bas.

Ainsi donc, la tristesse, dans les mouvements de l'appétit, se présente par mode de fuite ou d'éloignement, et le plaisir par mode de poursuite ou d'approche. C'est pourquoi, de même que le plaisir regarde d'abord le bien possédé comme son objet propre, de même la tristesse regarde le mal conjoint à titre premier. Mais la cause du plaisir et de la tristesse, qui est l'amour, regarde le bien avant de regarder le mal. Ainsi donc, en ce sens où l'objet est cause de la passion, le mal conjoint est plus proprement cause de la tristesse ou de la douleur que le bien perdu.

2. La convoitise est-elle cause de douleur?

La tristesse est un mouvement de l'appétit sensible. Or le mouvement de cet appétit ressemble, avons-nous dit, à l'appétit naturel. On peut assigner deux causes à celui-ci: l'une par mode de fin; l'autre, en vertu du principe du mouvement. Ainsi la cause, par mode de fin, de la chute d'un corps lourd est le lieu inférieur; le principe du mouvement est l'inclination naturelle venant de la pesanteur.

Or la cause du mouvement de l'appétit par mode de fin, c'est son objet. Ainsi, nous l'avons dit plus haut, la cause de la douleur ou de la tristesse est le mal conjoint. La cause, par manière de principe à l'origine d'un tel mouvement, est l'inclination intérieure de l'appétit. Celui-ci est incliné premièrement vers le bien, et, par voie de conséquence, à répudier le mal contraire. C'est pourquoi le premier principe de ce mouvement de l'appétit est l'amour, qui est la première inclination de l'appétit à poursuivre le bien; le second principe est la haine, qui est la première inclination de l'appétit à fuir le mal. Mais parce que la convoitise ou cupidité est le premier effet de l'amour, en lequel nous trouvons le plus de plaisir, comme nous l'avons vu plus haut, S. Augustin parle souvent de cupidité ou de convoitise au lieu d'amour, nous l'avons dit aussi. C'est en ce sens qu'il donne la convoitise comme cause universelle de la douleur.

Mais la convoitise elle-même, considérée selon sa raison propre, est parfois cause de douleur. En effet, tout ce qui empêche un mouvement de parvenir à son terme est contraire à ce mouvement. Et ce qui est contraire au mouvement de l'appétit produit de la tristesse. Par voie de conséquence, la convoitise devient cause de tristesse en tant que nous nous attristons du retard du bien désiré ou de sa disparition complète. Mais elle ne peut être la cause universelle de la douleur, car nous souffrons davantage de la perte des biens présents, qui nous donnent déjà du plaisir, que des biens futurs que nous convoitons.

3. Le désir de l'unité est-il cause de douleur?

L'appétit ou l'amour de l'unité doit être considéré comme une cause de douleur de la même manière que le désir ou cupidité du bien. En effet, le bien de toute chose consiste en une certaine unité, selon que chaque chose tient unis en soi les éléments de sa perfection; c'est

ainsi que les platoniciens affirmaient que l'un était principe, comme le bien. Par suite, tout être désire naturellement l'unité comme il désire la bonté. C'est pour cela que l'amour ou l'appétit de l'unité est cause de douleur, comme l'amour ou l'appétit du bien.

4. Le pouvoir auquel on ne peut résister est-il cause de douleur?

Le mal conjoint, avons-nous dit, est cause de douleur ou de tristesse par manière d'objet. Ce qui est cause de la conjonction avec le mal doit donc être considéré comme cause de douleur ou de tristesse. Or, il est manifestement contraire à l'inclination de l'appétit d'être lié à un mal présentement. Mais ce qui est contraire à l'inclination d'un être ne lui arrive jamais que par l'action d'un être plus fort. C'est pourquoi S. Augustin affirme qu'un pouvoir supérieur est cause de douleur.

Il faut savoir pourtant que si le pouvoir plus fort s'accroît tellement qu'il transforme l'inclination contraire en inclination propre, il n'y aura plus opposition ou violence; c'est ce qui arrive quand un agent plus fort, par la désagrégation d'un corps lourd, lui enlève l'inclination qui le faisait tendre vers le bas. Alors, d'être porté vers le haut ne lui est plus violent, mais naturel. Ainsi donc, si un pouvoir supérieur s'accroît à ce point qu'il supprime l'inclination de la volonté ou de l'appétit sensible, il n'est pas source de douleur ou de tristesse; cela n'arrive que lorsque persiste l'inclination contraire de l'appétit. C'est ce qui fait dire à S. Augustin que la volonté "qui résiste à un pouvoir supérieur est cause de douleur". En effet, si elle ne résistait pas, mais cédait en consentant, il n'y aurait pas douleur mais plaisir.

CHAPITRE 37: LES EFFETS DE LA DOULEUR OU TRISTESSE

1. La douleur supprime-t-elle la faculté d'apprendre? - 2. L'accablement de l'esprit est-il un effet de la tristesse ou douleur? - 3. La tristesse ou douleur affaiblit-elle toute activité? - 4. La tristesse nuit-elle au corps plus que les autres passions de l'âme?

1. La douleur supprime-t-elle la faculté d'apprendre?

Parce que toutes les puissances s'enracinent dans la même essence de l'âme, lorsque la vigueur de celle-ci est violemment sollicitée par l'activité d'une puissance, elle se dérobe nécessairement à l'activité d'une autre, car une même âme ne peut avoir qu'un seul objectif. C'est pourquoi, si un seul but concentre sur lui toute la vigueur de l'âme, ou sa plus grande part, il ne tolère pas à côté de lui quelque chose qui demande beaucoup d'attention.

Or, il est évident que la douleur sensible absorbe très fortement le dynamisme de l'âme parce que, par nature, chaque être tend de toutes ses forces à repousser ce qui lui est contraire, comme on le voit dans le monde de la nature. De même, il est évident que pour apprendre quelque chose de nouveau, il faut de l'étude et des efforts avec beaucoup d'application, comme on le voit par ce texte des Proverbes (2, 4): "Si tu cherches la Sagesse comme de l'argent, et si tu la creuses comme pour découvrir un trésor, alors tu trouveras la connaissance." De sorte que si la douleur est intense, l'homme se trouve dans l'incapacité d'apprendre. Et même, cette douleur peut devenir tellement vive que, pendant sa présence, l'homme ne peut même pas fixer son esprit sur ses acquisitions antérieures. - Toutefois les cas sont différents selon la diversité de l'amour qui porte à apprendre ou à étudier, parce que plus cet amour est grand, plus il empêche le dynamisme de l'esprit de s'abandonner complètement à la douleur.

2. L'accablement de l'esprit est-il un effet de la tristesse ou douleur?

Les effets des passions de l'âme sont parfois désignés métaphoriquement par ressemblance avec les corps sensibles, parce que les mouvements de l'appétit animal sont semblables aux inclinations de l'appétit naturel. C'est ainsi que la ferveur est attribuée à l'amour, la dilatation au plaisir, et l'accablement à la tristesse. On dit en effet qu'un homme est accablé lorsqu'un poids entrave son mouvement propre. Or il est clair, d'après ce que nous avons dit, que la tristesse arrive à cause d'un mal présent. Celui-ci, du fait même qu'il s'oppose au mouvement de la volonté, accable l'esprit en l'empêchant de jouir de ce qu'il veut. Si la violence du mal qui attriste n'est pas assez forte pour enlever tout espoir d'y échapper, bien que l'esprit soit accablé du fait qu'il ne peut jouir présentement de ce qu'il veut, il garde encore cependant la faculté de se mouvoir pour repousser le mal qui l'attriste. Mais si la violence du mal s'accroît au point d'enlever tout espoir d'y échapper, alors, même le mouvement intérieur de l'esprit angoissé est absolument empêché, si bien qu'il n'a plus la force de se détourner d'un côté ou d'un autre. Et parfois c'est jusqu'au mouvement extérieur du corps qui se trouve empêché: l'homme reste alors immobile et frappé de stupeur.

3. La tristesse ou douleur affaiblit-elle toute activité?

Nous avons déjà dit que la tristesse n'accable pas toujours l'esprit ni ne l'absorbe au point d'empêcher tout mouvement intérieur ou extérieur; mais certains mouvements sont quelquefois produits par la tristesse elle-même. L'action peut donc avoir avec la tristesse un double rapport. D'abord, un rapport avec l'objet de la tristesse. Dans ce cas la tristesse entrave toute activité, car jamais nous ne faisons aussi bien ce que nous faisons avec tristesse que ce que nous faisons avec plaisir, ou du moins sans tristesse. La raison en est que la volonté est la cause de l'activité humaine, de sorte que si l'action se porte sur quelque chose d'attristant, il arrive nécessairement qu'elle en est affaiblie.

L'action peut aussi avoir rapport à la tristesse comme à son principe et sa cause. Une telle action ne peut être qu'intensifiée du fait de la tristesse. C'est ainsi que plus une chose nous attriste, plus on s'efforce de repousser cette tristesse, pourvu que l'on garde l'espoir d'y parvenir; autrement aucun mouvement, aucune action ne sortirait de la tristesse.

4. La tristesse nuit-elle au corps plus que les autres passions de l'âme?

La tristesse, plus que toutes les autres passions de l'âme, est nuisible au corps. La raison en est que la tristesse est opposée à la vie humaine par la spécificité même de son mouvement, et non seulement au point de vue de sa mesure ou de sa quantité comme font les autres passions de l'âme. La vie humaine en effet consiste dans une certaine motion qui, du coeur, se diffuse dans les autres membres; cette motion convient à la nature humaine selon une certaine mesure déterminée. Donc, si elle vient à dépasser la mesure voulue, elle s'opposera à la vie humaine selon sa quantité, non selon son caractère spécifique. Mais si le développement de cette motion est empêché, la vie sera contrariée en ce qui la spécifie.

Or il faut remarquer que, dans toutes les passions de l'âme, la modification corporelle, qui est l'élément matériel, est conforme et proportionné au mouvement de l'appétit, qui constitue, lui, l'élément formel; comme en toutes choses, la matière est proportionnée à la forme. Les passions de l'âme qui impliquent un mouvement de l'appétit vers quelque chose à obtenir ne s'opposent donc pas au mouvement vital selon leur espèce, mais elles peuvent s'opposer selon la quantité; ainsi l'amour, la joie, le désir, etc. C'est pourquoi ces passions, à considérer leur

espèce, profitent à la nature du corps, mais peuvent nuire par leur excès. - Quant aux passions qui impliquent un mouvement de l'appétit dans le sens de la fuite ou d'un certain retrait, elles s'opposent au mouvement vital non seulement selon la quantité, mais aussi selon l'espèce du mouvement, et à ce titre, elles nuisent purement et simplement; ainsi la crainte et le désespoir, et par-dessus tout la tristesse, qui accable l'âme en raison d'un mal présent, qui impressionne plus fortement que le mal futur.

CHAPITRE 38: LES REMÈDES À LA TRISTESSE OU DOULEUR

1. La douleur ou la tristesse est-elle atténuée par n'importe quel plaisir? - 2. Par les larmes? - 3. Par la compassion de nos amis? - 4. Par la contemplation de la vérité? - 5. Par le sommeil et par les bains?

1. La douleur ou tristesse est-elle atténuée par n'importe quel plaisir?

Comme il ressort de ce que nous avons dit, le plaisir est un certain repos de l'appétit dans le bien qui lui convient; la tristesse, au contraire, a pour cause ce qui est contraire à l'appétit. Ainsi le plaisir est-il à la tristesse, dans les mouvements de l'appétit, ce que le repos est à la fatigue dans les mouvements corporels, fatigue qui provient de que que transmutation non naturelle; car la tristesse elle-même implique une certaine fatigue ou maladie de la faculté appétitive. Donc, de même que n'importe quel repos du corps porte remède à n'importe quelle fatigue, provenant de n'importe quelle cause non naturelle, ainsi tout plaisir est un remède qui atténue toute tristesse, quelle qu'en soit l'origine.

2. La douleur ou tristesse est-elle atténuée par les larmes?

Les larmes et les gémissements atténuent naturellement la tristesse. Et cela pour une double raison. - 1° Parce que tout ce qui nuit, si on le garde pour soi, est plus affligeant parce que l'attention de l'âme s'y concentre davantage; au contraire, lorsqu'on l'extériorise, l'attention de l'âme se trouve en quelque sorte dispersée au-dehors et la douleur intérieure en est diminuée. C'est pourquoi, lorsque des hommes plongés dans la tristesse la manifestent par des pleurs, des gémissements ou même des paroles, cette tristesse en est atténuée. 2° Parce que l'activité qui convient à l'homme selon sa disposition du moment est toujours agréables. Or les larmes et les gémissements sont des actions qui conviennent bien à celui qui est dans la tristesse ou la douleur. Et c'est pourquoi ils lui donnent du plaisir. Donc, puisque tout plaisir atténue quelque peu la tristesse ou douleur, comme on vient de le voir, il s'ensuit que les pleurs et les gémissements atténuent la tristesse.

3. La douleur ou tristesse est-elle atténuée par la compassion des amis?

Il est naturel qu'un ami compatissant à notre tristesse nous soit une consolation. Le Philosophe, dans l'Éthique, en signal deux raisons. La première est que la tristesse ayant pour effet d'accabler, est une sorte de poids dont celui qui le supporte essaie de s'alléger. Donc, lorsqu'on voit d'autres personnes attristées de notre tristesse, on imagine qu'elles portent avec nous notre fardeau et tâchent pour ainsi dire de l'alléger, et le poids de la tristesse en est diminué; c'est ce qui arrive aussi pour les fardeaux corporels. - La seconde raison est meilleure: du fait que des amis s'attristent avec nous, nous prenons conscience d'être aimé d'eux; et cela, nous l'avons dit, est agréable. Donc, puisque tout plaisir adoucit la tristesse comme nous l'avons vu, il s'ensuit que la compassion d'un ami l'adoucit également.

4. La douleur ou tristesse est-elle atténuée par la contemplation de la vérité?

Dans la contemplation de la vérité on trouve le plus grand plaisir, nous l'avons dit. Or tout plaisir, nous l'avons vu aussi, atténue la douleur. C'est pourquoi la contemplation de la vérité adoucit la tristesse ou la douleur, et d'autant plus que l'on aime davantage la sagesse. Aussi la contemplation des choses de Dieu et de la béatitude à venir est-elle cause de joie dans les tribulations, selon S. Jacques (1, 2): "Ne voyez qu'un sujet de joie, mes frères, dans les épreuves de toute sorte qui tombent sur vous." Et, ce qui est plus fort, on trouve cette joie même dans les supplices; c'est ainsi que le "martyr Tiburce, comme il marchait pieds nus sur des charbons ardents, disait: "Il me semble que je marche sur des roses, au nom de Jésus Christ".

5. La douleur ou tristesse est-elle adoucie par le sommeil ou les bains?

La tristesse, avons-nous dit, s'oppose de façon spécifique à la motion vitale du corps. Et par suite, ce qui ramène la nature corporelle à l'état naturel normal de cette motion vitale s'oppose à la tristesse et l'atténue. - Du fait aussi que ces sortes de remèdes ramènent la nature à son état normal, ils sont cause de plaisir; nous avons vu plus haut en effet, que c'est cela même qui cause du plaisir. Aussi ces remèdes corporels adoucissent-ils la tristesse, puisque c'est l'effet du plaisir.

CHAPITRE 39: BONTÉ ET MALICE DE LA TRISTESSE OU DOULEUR

1. Toute tristesse est-elle un mal? - 2. Peut-elle être un bien honnête? - 3. Peut-elle être un bien utile? - 4. La douleur corporelle est-elle le souverain mal?

1. Toute tristesse est-elle un mal?

Qu'une chose soit bonne ou mauvaise, cela peut s'entendre de deux manières.

1° D'une manière absolue et par soi-même. En ce sens toute tristesse est un mal: que l'appétit de l'homme soit affligé par la présence d'un mal, cela même a raison de mal, puisque cela empêche le repos de cette faculté dans le bien.

2° Une chose est dite bonne ou mauvaise, telle condition étant supposée. Ainsi la pudeur est un bien, à supposer que l'on ait commis quelque chose de honteux, comme il est dit dans l'Éthique. Ainsi donc, dans la supposition de quelque chose d'attristant ou de douloureux, il est bon que l'on s'attriste d'un mal présent ou que l'on en souffre. Car si on ne le faisait pas, ce serait seulement parce qu'on ne sentirait ou ne jugerait pas que ce mal nous est contraire, et chacun de ces deux manques est manifestement un mal. Il est donc bon que, la présence du mal étant donnée, la tristesse ou douleur s'ensuive. S. Augustin le dit bien dans son Commentaire littéral de la Genèse: "C'est encore un bien que l'on souffre la perte d'un bien, car si aucun bien ne restait dans la nature, aucune souffrance d'avoir perdu un bien n'entrerait dans le châtiment." - Or les discussions en morale portent sur le singulier où s'exercent les actions; ce qui est bon dans le cas concret où intervient une autre condition doit donc être jugé bon, de même que ce qui est volontaire étant donnée telle circonstance est considéré comme volontaire, ainsi qu'il est dit dans l'Éthique, et que nous l'avons établi antérieurement.

2. La tristesse peut-elle être un bien honnête?

Dans le sens où la tristesse est un bien, elle peut être un bien honnête. Nous avons dit, en effet, que la tristesse est un bien en tant que connaissance et refus du mal. Ces deux choses, dans la douleur corporelle, attestent la bonté de la nature; c'est à cause d'elle que le sens perçoit et que la nature fuit l'objet qui la blesse, cause de douleur. Quant à la tristesse intérieure, la connaissance du mal s'y trouve quelquefois par un jugement droit de la raison, et son refus par une volonté bien disposée et détestant le mal. Or tout bien honnête procède de ces deux principes: la rectitude de la raison et celle de la volonté. Il est donc manifeste que la tristesse peut avoir raison de bien honnête.

3. La tristesse peut-elle être un bien utile?

Le mal présent fait surgir un double mouvement dans l'appétit. Le premier oppose l'appétit au mai présent. Et, à ce point de vue, la tristesse n'est d'aucune utilité, car ce qui est présent ne peut pas ne pas être présent.

Un second mouvement s'élève dans l'appétit pour fuir ou pour repousser le mal qui attriste. Et, à ce titre, la tristesse est utile, si elle porte sur ce qu'il faut fuir. En effet, on doit fuir une chose pour deux motifs: d'abord, en raison d'elle-même, parce qu'elle est contraire au bien, comme le péché. Aussi la tristesse du péché est-elle utile pour amener l'homme à fuir le péché, selon ces mots de l'Apôtre (2 Co 7, 9): "je me réjouis, non de ce que vous avez été attristés, mais parce que votre tristesse vous a portés à la pénitence." D'autre part, on doit fuir quelque chose non parce que c'est mauvais en soi, mais parce que c'est une occasion de mal, parce que l'on s'y attache trop par amour, ou même parce que, à cause de cela, on se précipite dans quelque mal, comme on le voit bien dans le domaine des biens temporels. A ce titre, la tristesse qui porte sur les biens temporels peut être utile. Et, comme dit l'Ecclésiaste (7, 2): "Mieux vaut aller à la maison du deuil qu'à la maison du festin, car dans la première on est averti de la fin de tout homme." La tristesse est donc utile chaque fois qu'une chose est à fuir, parce qu'elle ajoute un nouveau motif de fuite. En effet, le mal lui-même, en soi, est à fuir; et tous fuient la tristesse pour elle-même, comme tous désirent le bien et le plaisir dans le bien. De même donc que le plaisir qui vient du bien fait qu'on recherche celui-ci avec plus d'ardeur, ainsi la tristesse qui vient du mal le fait fuir avec plus d'énergie.

4. La douleur corporelle est-elle le souverain mal?

Il est impossible qu'une tristesse ou douleur quelconque soit le souverain mal de l'homme. En effet, toute tristesse ou douleur a pour objet un vrai mal, ou quelque mal apparent, qui est un vrai bien. Or la tristesse qui porte sur un vrai mal ne peut être le souverain mal, car il y a quelque chose de pire, à savoir ne pas estimer mauvais ce qui l'est vraiment, ou encore ne pas le repousser. Quant à la tristesse ou douleur qui porte sur un mal apparent, lequel est un vrai bien, elle ne peut être le souverain mal, car il serait pire d'être complètement éloigné du vrai bien. Il est donc impossible qu'une tristesse ou douleur soit le souverain mal de l'homme.

LES PASSIONS DE L'IRASCIBLE

Nous arrivons logiquement aux passions de l'irascible. Nous étudierons d'abord l'espoir et le désespoir (Question 40); puis, la crainte et l'audace (Question 41-45); enfin la colère (Question 46-48).

CHAPITRE 40: L'ESPOIR ET LE DÉSESPOIR

1. L'espoir est-il la même chose que le désir ou avidité? - 2. Est-il dans la faculté de la connaissance ou dans celle de l'appétit? - 3. Existe-t-il chez les bêtes? - 4. A-t-il pour contraire le désespoir? - 5. L'expérience est-elle une cause d'espoir? - 6. Abonde-t-il chez les jeunes et chez les gens ivres? - 7. Le rapport entre l'espoir et l'amour. - 8. L'espoir aide-t-il à l'action?

1. L'espoir est-il la même chose que le désir ou avidité?

L'espèce de la passion est déterminée par son objet. Or, dans l'objet de l'espoir, nous pouvons considérer quatre conditions. 1° Ce doit être un bien: il n'y a espoir, à proprement parler, que du bien. C'est ce qui distingue l'espoir de la crainte, qui a pour objet le mal. - 2° Il doit être futur, car on n'espère pas ce que l'on possède déjà. En cela l'espoir diffère de la joie, qui a pour objet un bien présent. - 3° Il faut que l'objet de l'espoir soit quelque chose d'ardu, qui ne s'obtienne que difficilement en effet, on n'espère pas une chose de peu d'importance, qu'on peut avoir immédiatement à sa discrétion. Ce caractère distingue l'espoir du désir ou avidité, qui porte de façon absolue sur un bien futur; c'est pourquoi il ressortit au concupiscible, tandis que l'espoir ressortit à l'irascible. - 4° Cet objet ardu, il faut qu'on puisse l'atteindre: on n'espère pas ce qu'on ne peut absolument pas obtenir. Et par là l'espoir diffère du désespoir.

On voit donc ainsi que l'espoir diffère du désir comme les passions de l'irascible diffèrent de celles du concupiscible. De sorte que l'espoir présuppose le désir, comme toutes les passions de l'irascible présupposent celles du concupiscible, nous l'avons déjà dit.

2. L'espoir est-il dans la faculté de la connaissance, ou dans celle de l'appétit?

Puisque l'espoir implique une certaine extension de l'appétit vers le bien, il appartient manifestement à la faculté appétitive, car le mouvement vers la réalité concerne proprement l'appétit. Or l'action de la faculté de connaître s'accomplit non selon le mouvement du connaissant vers les choses, mais plutôt selon que les choses connues sont dans le connaissant. Mais, parce que la faculté de connaître meut l'appétit en lui présentant son objet, des mouvements divers en résultent dans cet appétit selon les divers aspects de l'objet perçu. En effet, le mouvement qui résulte dans l'appétit de l'appréhension du bien est différent de celui qui vient de l'appréhension du mal; et de même, les mouvements consécutifs à l'appréhension du présent et du futur, de l'absolu et du difficile, du possible et de l'impossible. Ainsi l'espoir est un mouvement de la faculté appétitive consécutif à l'appréhension d'un bien futur difficile, mais qu'il est possible d'atteindre; c'est l'extension de l'appétit vers cet objet.

3. L'espoir existe-t-il chez les bêtes?

Les passions intérieures des animaux peuvent se découvrir par leurs mouvements extérieurs. Ce sont eux qui manifestent l'existence de l'espoir chez les bêtes. En effet, si le chien voit un lièvre, ou l'épervier un oiseau, qui sont trop éloignés, ils ne font vers eux aucun mouvement, comme s'ils n'estimaient pas pouvoir les atteindre; mais si leur proie est à proximité, ils s'élancent, comme dans l'espoir de l'atteindre. Ainsi qu'on l'a dit plus haute, l'appétit sensible des bêtes dépourvues de raison, et, de même, l'appétit naturel des choses insensibles est consécutif à l'appréhension faite par une intelligence, tout comme l'appétit de la nature intellectuelle, que l'on nomme volonté. La différence consiste en ce que la volonté entre en

mouvement du fait d'une appréhension intellectuelle qui lui est conjointe, tandis que le mouvement de l'appétit naturel est consécutif à l'appréhension de l'intelligence séparée qui a créé la nature; il en va de même pour l'appétit sensitif des bêtes, qui agissent aussi par une sorte d'instinct naturel. Aussi voyons-nous dans les actions des bêtes et des autres êtres de la nature un mode d'agir semblable aux oeuvres de l'art. C'est de cette manière qu'il y a espoir et désespoir chez les bêtes.

4. L'espoir a-t-il pour contraire le désespoir?

Nous avons dit précédemment que, dans les mouvements de mutation, les contraires peuvent se distinguer selon deux points de vue. Dans certains cas, la contrariété des termes vers lesquels on tend fait l'opposition des mouvements; c'est la seule façon dont les passions du concupiscible peuvent être contraires, comme on le voit pour l'amour et la haine. En d'autres cas, il s'agit d'approche et d'éloignement à l'égard du même terme. Cette dernière sorte de contrariété se vérifie dans les passions de l'irascible, on l'a dit plus haut. Or l'objet de l'espoir, qui est un bien difficile, se présente comme attirant si l'on juge possible de l'atteindre; l'espoir qui nous porte vers lui implique donc une certaine approche. Mais, dans la mesure où l'on découvre qu'il est impossible de l'obtenir, ce même objet nous repousse en arrière, car "s'ils butent à quelque chose d'impossible, les hommes abandonnent", dit Aristote. Or tel est l'objet du désespoir. Celui-ci implique donc, relativement à son objet, un mouvement d'éloignement. Il est le contraire de l'espoir, comme s'éloigner est le contraire d'approcher.

5. L'expérience est-elle une cause d'espoir?

L'objet de l'espoir, avons-nous dit, est un bien futur, difficile, mais qu'il est possible d'atteindre. Peut donc être cause d'espoir ce qui nous procure certaine possibilité, ou encore ce qui nous donne la persuasion de pouvoir aboutir. De la première manière, est cause d'espoir tout ce qui accroît la puissance de l'homme - richesse, force, et autres moyens, parmi lesquels l'expérience. Car l'homme expérimenté est capable de faire les choses avec aisance, et il en retire de l'espoir. Ce qui fait dire à Végèce: "Nul ne craint de faire ce qu'il est sûr d'avoir bien appris." De la seconde manière, est cause d'espoir tout ce qui fait estimer à quelqu'un qu'une chose lui est possible. Le savoir, et toute espèce de persuasion, peuvent à ce titre causer l'espoir. L'expérience de même, dans la mesure où, par expérience, quelqu'un juge possible pour lui ce qu'auparavant il estimait impossible. Mais de la même manière, l'expérience peut également être cause d'un manque d'espoir, car si l'expérience peut faire estimer possible ce que l'on croyait impossible, il arrive aussi à l'inverse qu'elle fasse juger impossible ce qu'on avait cru d'abord possible. Ainsi donc, l'expérience engendre l'espoir de deux manières et ne l'empêche que d'une seule. On peut donc voir en elle plutôt une cause d'espoir.

6. Les jeunes et les gens ivres regorgent-ils d'espoir?

Comme dit le Philosophe, la jeunesse est cause d'espoir pour trois raisons, qui peuvent se rattacher aux trois conditions du bien objet de cette passion: qu'il est futur, difficile et possible, nous l'avons dit. En effet, les jeunes ont beaucoup d'avenir et peu de passé. Et, parce que la mémoire porte sur le passé, tandis que l'espoir regarde l'avenir, ils ont peu de mémoire, mais beaucoup d'espoir. - De plus, les jeunes gens, à cause de leur chaleur naturelle, abondent en esprits vitaux, ce qui donne à leur coeur beaucoup d'ouverture. Or c'est la dilatation du coeur qui fait tendre aux choses difficiles. C'est pourquoi les jeunes sont entreprenants et pleins d'espoir. - De même aussi, ceux qui n'ont pas essuyé de revers ni rencontré d'obstacles dans leurs efforts s'imaginent facilement que telle chose leur est possible. C'est ainsi que les

jeunes gens, à défaut de l'expérience des obstacles et de leurs propres lacunes, croient facilement pouvoir réussir et sont donc pleins d'espoir.

Deux de ces causes se vérifient également pour les gens ivres: la chaleur et la multiplication des esprits vitaux produites par le vin; et aussi l'irréflexion sur les dangers et sur leurs manques personnels. - Cette dernière raison explique de même que tous les sots et ceux qui ne réfléchissent pas ont toutes les audaces et sont remplis d'espoir.

7. Le rapport entre l'espoir et l'amour

L'espoir peut regarder deux choses. Son objet tout d'abord: le bien qu'on espère. Mais parce que ce bien espéré est difficile et accessible, il arrive parfois qu'il soit accessible non par nous mais par d'autres. C'est pourquoi l'espoir regarde en outre le moyen qui nous donne cette possibilité.

En tant que l'espoir regarde le bien espéré, l'espoir est donc causé par l'amour; car on n'espère que le bien qu'on désire et qu'on aime. Mais dans la mesure où l'espoir regarde celui qui nous rend une chose accessible, c'est l'amour qui est causé par l'espoir, et non inversement. Car du fait que nous espérons pouvoir obtenir des biens par un intermédiaire, nous sommes portés vers lui comme vers notre bien, et nous nous mettons à l'aimer. Mais du simple fait que nous aimons quelqu'un, nous n'espérons pas en lui, sinon par accident, dans la mesure pù nous croyons à la réciprocité de son amour. Etre aimé de quelqu'un nous fait donc espérer en lui; mais c'est l'espoir que nous mettons en lui qui nous conduit à l'aimer.

8. L'espoir aide-t-il à l'action?

L'espoir, de soi, aide à l'action en l'intensifiant. Et cela à un double titre. D'abord, en raison de son objet, qui est un bien difficile mais accessible. Le sentiment de la difficulté provoque l'attention, et, d'autre part, la persuasion de pouvoir aboutir ne ralentit pas l'effort. De là vient que l'on agit intensément à cause de l'espoir. La seconde raison tient aux effets de l'espoir. Car, nous l'avons déjà dit, il produit le plaisir, qui favorise l'action, on l'a dit. De là vient que l'espoir soutient l'action.

LA CRAINTE

Nous devons traiter à présent de la crainte, puis de l'audace (Question 45). Au sujet de la crainte, Nous considérerons: 1. La crainte en elle-même (Question 41); 2. son objet (Question 42); 3. sa cause (Question 43); 4. son effet (Question 44).

CHAPITRE 41: LA CRAINTE EN ELLE-MÊME

1. Est-elle une passion de l'âme? -2. Est-elle une passion spéciale? -3. Ya-t-il une crainte naturelle? - 4. Les espèces de la crainte.

1. La crainte est-elle une passion de l'âme?

Parmi les mouvements de l'âme, la crainte est, après la tristesse, celui où se reconnaît le mieux ce qui définit la passion. Ce qui caractérise celle-ci, c'est d'abord, on l'a dite , le mouvement d'une puissance passive qui se rattache à son objet comme au principe actif de la motion

subie, du fait que la passion est l'effet d'un principe actif. A ce point de vue, même l'activité des sens et de l'intelligence constitue un pâtir. Ensuite le mot "passion" désigne de façon plus appropriée le mouvement de la puissance appétitive. Et, de façon plus propre encore, le mouvement de l'appétit lié à un organisme corporel, quand il implique une modification physique. Enfin, le mot a le maximum de propriété quand on entend par passion un mouvement où l'on subit quelque dommage.

Or il est évident que la crainte, étant relative à un mal, relève de la puissance appétitive qui, par soi, regarde le bien et le mal. Or, elle appartient à l'appétit sensible, car elle s'accompagne d'une certaine transformation, cette "contraction" dont parle le Damascène. Et elle comporte encore un rapport au mal, en tant que ce mal triomphe plus ou moins d'un bien. De telle sorte que la raison de passion lui convient au sens le plus vrai. Moins cependant que dans le cas de la tristesse, qui concerne le mal présent; la crainte, elle, porte sur un mal à venir, et cela touche moins.

2. La crainte est-elle une passion spéciale?

Les passions de l'âme tirent leur espèce de leurs objets. Une passion spéciale est donc celle qui a un objet spécial. Or la crainte a un objet spécial, comme l'espoir. De même en effet que l'objet de l'espoir est le bien futur difficile, mais qu'il est possible d'atteindre, ainsi l'objet de la crainte est le mal futur, difficile, auquel on ne peut résister. La crainte est donc une passion spéciale de l'âme.

3. Y a-t-il une crainte naturelle?

On dit qu'un mouvement est naturel parce que la nature y incline. Cela arrive de deux manières. De la première, tout est accompli par la nature, sans aucune opération d'une faculté de connaissance; ainsi se porter vers le haut est un mouvement naturel du feu, et croître est un mouvement naturel des animaux et des plantes. - D'une autre manière, on dit naturel le mouvement auquel incline la nature mais qui ne s'accomplit qu'avec le concours de la connaissance; nous avons dit en effet plus haut u que les mouvements des puissances de connaître et d'aimer se ramènent à la nature comme à leur principe premier. En ce sens, même les actes de la puissance de connaître, comme comprendre, sentir, se souvenir, et aussi les mouvements de l'appétit de l'âme, sont appelés parfois naturels.

C'est dans cette dernière acception que l'on peut parler de crainte naturelle. Elle se distingue de la crainte non naturelle par une différence d'objet. Il y a, en effet, une crainte qui a pour objet, d'après Aristote, "le mal destructeur", que la nature repousse à cause du désir naturel d'exister: cette crainte est appelée naturelle. Mais il y a en outre la crainte du "mal attristant", lequel s'oppose non à la nature mais aux inclinations de l'appétit; ce n'est pas là une crainte de nature. Nous rejoignons la distinction établie plus haut, de l'amour, de la convoitise et du plaisir qui peuvent être naturels et non naturels.

Mais à prendre le mot "naturel" dans son premier sens, il faut savoir que certaines des passions sont appelées quelquefois naturelles, comme l'amour, le désir et l'espoir; mais pour d'autres, c'est impossible. Et ceci parce que l'amour et la haine, le désir et la fuite impliquent une certaine inclination à poursuivre le bien et à fuir le mal, inclination qui appartient aussi à l'appétit naturel. C'est ainsi qu'il existe un certain amour naturel; et l'on peut, en un sens, parler aussi de désir et d'espoir même à propos des êtres naturels dépourvus de connaissance. - Mais les autres passions de l'âme impliquent certains mouvements pour lesquels l'inclination

naturelle est absolument insuffisante. Soit parce que ces passions ne peuvent se concevoir sans perception des sens ou connaissance, comme on l'a ditx à propos du plaisir et de la douleur. Aussi ne peut-on dire, des êtres dépourvus de connaissance, qu'ils jouissent ou qu'ils souffrent. Soit parce que leur mouvement contrarie l'ordre des inclinations naturelles: par exemple, le désespoir nous détourne d'un bien en cédant à la difficulté, et la crainte refuse de s'insurger contre un mal nuisible, alors que l'inclination naturelle y porterait. C'est pourquoi ces sortes de passions ne sont en aucune manière attribuées aux êtres inanimés.

4. Les espèces de la crainte

La crainte, avons-nous dit, porte sur le mal à venir, surpassant le pouvoir du sujet au point qu'on ne peut lui résister. Or le mal de l'homme, comme son bien, peut être envisagé ou dans ses actes ou dans les choses extérieures. S'il s'agit des actes de l'homme, on peut y craindre un double mal. D'abord, le travail qui pèse à la nature; il donne lieu à la paresse qui se refuse à agir par crainte d'un travail excessif. - Puis, l'infamie qui porte atteinte à la réputation. Si l'on craint cette infamie dans un acte à commettre, c'est une sorte de honte; s'il s'agit au contraire, d'un acte déjà commis, c'est la pudeur.

Quant au mal existant dans les choses extérieures, il peut dépasser la résistance de l'homme de trois manières. 1° En raison de sa grandeur: on considère quelque grand mal dont on ne peut envisager l'issue. Il y a alors étonnement.

2° En raison de son caractère insolite: un mal inhabituel s'offre à notre attention, et ainsi il tire sa grandeur de notre appréciation. Il donne lieu à la stupeur produite par une image insolite.

3° En raison de son imprévisibilité, parce qu'on est incapable d'y pourvoir: ainsi craint-on les infortunes que l'avenir nous réserve. Une telle crainte est appelée angoisse.

CHAPITRE 42: L'OBJET DE LA CRAINTE

1. Est-ce le bien qui est l'objet de la crainte, ou le mal? - 2. Le mal de nature est-il objet de crainte? - 3. La crainte porte-t-elle sur le mal du péché? - 4. Peut-on craindre la crainte elle-même? - 5. Craint-on davantage les maux imprévus? - 6. Craint-on davantage les maux irrémédiables?

1. Est-ce le bien qui est l'objet de la crainte, ou le mal?

La crainte est un mouvement de l'appétit. Or, selon Aristote, cette puissance comporte un double mouvement: de poursuite et de fuite. C'est le bien que l'on poursuit; c'est le mal que l'on fuit. Tout mouvement de la puissance appétitive impliquant une poursuite aura donc pour objet un bien; tout mouvement de fuite aura pour objet un mal. Aussi, puisque la crainte implique qu'on fuit quelque chose, c'est le mal que, premièrement et de soi, elle regarde comme son objet propre.

Cependant, elle peut aussi viser le bien, pour autant qu'il a lui-même rapport au mal. Cela peut arriver de deux façons.

Selon la première, le mal nous prive d'un bien. C'est précisément en cette privation que le mal consiste. Fuir le mal, dans sa raison propre de mal, c'est donc le fuir à cause du bien dont il

nous prive et que l'amour nous fait rechercher. C'est en ce sens que S. Augustin disait: on n'a qu'un motif de crainte, c'est la perte du bien qu'on aime.

D'une autre façon, on rattache le bien au mal en tant qu'il en est la cause, c'est-à-dire que tel bien peut avoir une influence préjudiciable à ce que nous aimons. Nous avons dit que l'espoir regarde deux objets: le bien à quoi il tend, et l'intermédiaire de qui il espère obtenir l'objet de son désir. De même pour la crainte: elle regarde deux objets: le mal qu'elle fuit, et ce bien qui peut par sa puissance infliger un mal. C'est en ce sens que l'on craint Dieu, pour le châtiment spirituel ou corporel qu'il peut infliger. Ainsi craint-on également les puissants, surtout quand on les a blessés ou qu'ils sont injustes, car ils ont tout pouvoir de nuire. On craint aussi de "s'appuyer sur autrui", c'est-à-dire d'être en son pouvoir parce qu'il peut nous nuire. C'est ainsi que le criminel craint qu'on ne révèle son crime.

2. Le mal de nature est-il objet de crainte?

La crainte, au dire d'Aristote, provient de "la représentation d'un mal futur, destructif ou affligeant". Affligeant quand il contrarie la volonté; destructif quand il contrarie la nature; tel est le mal de nature, qui peut donc être objet de crainte.

Mais il faut remarquer ceci: le mal de nature (ou physique) provient parfois d'une cause naturelle. Il mérite alors doublement ce nom, car non seulement il s'attaque à la nature, mais il est un effet de la nature; ainsi la mort naturelle, et autres maux semblables. Il arrive aussi que le mal physique soit produit par une cause non naturelle: telle la mort violente infligée par un persécuteur. Dans l'un et l'autre cas, le mal physique ou naturel est objet de crainte à un certain point de vue, et ne l'est pas à un autre. La crainte provient, nous dit Aristote, de la "représentation d'un mal futur". Tout ce qui écarte cette représentation d'un malheur à venir, éloigne du même coup la crainte. Or nous pouvons croire qu'un mal n'est pas futur pour deux motifs. Ou bien c'est un mal éloigné et à longue échéance; à cause de cet éloignement, on ne se représente pas qu'il doive arriver. On ne le craint guère ou pas du tout. "Ce qui est très éloigné, dit le Philosophe, n'inspire pas la crainte; tous savent qu'ils mourront, mais comme ce n'est pas imminent, on ne s'en inquiète pas." Ou encore, ce mal futur nous ne le considérons pas comme tel, parce que sa fatalité nous le fait considérer comme présent. C'est ce que dit encore Aristote: "Ceux qu'on va décapiter, ce n'est pas de la crainte qu'ils éprouvent" - ils voient bien qu'il leur faut mourir tout de suite - "pour éprouver la crainte, il faut qu'il reste un espoir de salut".

C'est ainsi que les maux naturels n'engendrent pas de crainte, faute de prendre place dans nos perspectives d'avenir. Mais si ce mal de nature, qui est destructeur, est estimé tout proche, mais avec un espoir d'y échapper, c'est alors que nous le craindrons.

3. La crainte peut-elle avoir pour objet le mal du péché?

De même, avons-nous dit que l'objet de l'espoir est le bien futur et difficile auquel il est possible d'atteindre, de même l'objet de la crainte est le mal dont on prévoit qu'il ne sera pas facile de l'éviter. Concluons-en que ce qui est totalement en notre pouvoir et ne dépend que de notre volonté n'a pas de quoi nous effrayer. Cela seul peut susciter la crainte qui dépend d'une cause extérieure à nous. Or le mal du péché a pour cause propre la volonté humaine; il n'est donc pas proprement objet de crainte.

Mais parce que la volonté humaine peut subir une influence extérieure, si celle-ci dispose d'un grand pouvoir pour nous entraîner à mal faire, nous pouvons craindre de pécher, dans la mesure où ce mal est le fait d'une cause extérieure; par exemple on craint de demeurer dans la compagnie des méchants, de peur qu'ils ne nous induisent à pécher. Mais à proprement parler, ce que l'on craint dans cette situation, c'est la force de l'entraînement plus que l'aspect propre du péché car, en tant qu'il est volontaire, celui-ci ne laisse pas de place à la crainte.

4. Peut-on craindre la crainte elle-même?

Nous venons de dire à l'Article précédent que cela seul a raison d'objet à craindre, qui vient d'une cause extrinsèque, et non ce qui dépend de notre volonté. Or, la crainte pour une part dépend de causes extérieures, et pour une part est soumise à la volonté. Elle dépend d'une cause extérieure en tant qu'elle est une passion consécutive à l'image d'un péril menaçant. Et, à cet égard, on peut craindre d'avoir peur: c'est redouter de ne pouvoir échapper à la crainte, devant l'approche d'un mal considérable. Mais la crainte est soumise à la volonté en tant que l'appétit inférieur obéit à la raison; on peut donc refouler la crainte. A ce point de vue, S. Augustin a raison de dire que la crainte ne peut se faire craindre. Mais comme on pourrait utiliser ses arguments à montrer que la crainte n'est aucunement à craindre, il faut y répondre.

5. Craint-on davantage les maux imprévus?

L'objet de la crainte, nous l'avons déjà dit, est un mal dont la menace ne peut être écartée facilement. Cela pour deux raisons: l'ampleur du péril, et la faiblesse de celui qui le craint. A cette double difficulté contribue le caractère insolite et soudain de l'événement.

D'abord il donne au mal menaçant une apparence plus considérable. Car plus on réfléchit, plus on tient pour peu de choses les biens et les maux corporels. S'il est vrai que, le mal une fois présent, sa durée adoucit la douleur, comme le montre Cicéron, la crainte du mal à venir diminue quand on a le loisir d'y penser à l'avance. Ensuite l'insolite et l'imprévu augmentent la faiblesse chez celui qui craint, en tant qu'ils lui retirent l'usage des remèdes qu'on peut préparer pour repousser un mal futur; car ceux-ci sont impuissants quand le mal surgit à l'improviste.

6. Craint-on davantage les maux irrémédiables?

L'objet de la crainte, c'est le mal. Tout ce qui contribue à le rendre pire accroît la crainte. Or le mal peut être rendu plus grand, non seulement en ce qui le spécifie comme tel , mais du fait des circonstances, comme on l'a dit précédemment. Entre toutes, la durée, ou encore la perpétuité sont celles qui paraissent davantage aggraver le mal. Ce qui est dans le temps se mesure en effet, à certains égards, par sa durée; si c'est un mal de souffrir une chose pendant un temps donné, l'endurer deux fois plus longtemps nous paraît double mal. Subir indéfiniment le même mal, ou subir une douleur perpétuelle, c'est, pour la même raison, ne plus voir de limites à l'accroissement du mal. Quand surviennent des maux auxquels on ne peut plus remédier, ou très difficilement, on les tient pour installés à jamais, ou pour longtemps. Et c'est pourquoi on les craint par-dessus tout.

CHAPITRE 43: LA CAUSE DE LA CRAINTE

1. L'amour cause-t-il la crainte? - 2. L'insuffisance cause-t-elle la crainte?

1. L'amour cause-t-il la crainte?

Les objets des passions ont le même rapport avec elles que les formes avec les réalités de la nature ou de l'art. C'est de leurs objets qu'elles reçoivent leur spécification, comme les oeuvres de la nature et de l'art sont spécifiées par leurs formes. Donc, si tout ce qui produit la forme constitutive d'une réalité est cause de celle-ci, la passion dépendra de même de toute causalité exercée, de quelque manière que ce soit, par son objet. Il peut s'agir alors d'une causalité ou de type efficient, ou s'exerçant par mode de disposition matérielle. Prenons l'objet du plaisir. C'est un bien, qu'on reconnaît tel, en harmonie avec le sujet, uni à lui. Sa cause efficiente est ce qui réalise l'union, ou ce qui est source de convenance ou de bonté, ou de ce qui paraît tel. Quant à la causalité dispositive, elle tient à un habitus du sujet, ou à toute disposition grâce à laquelle s'établit, entre lui et le bien qui lui est uni, un rapport de convenance réelle ou apparente.

Ainsi donc, dans notre cas, l'objet de la crainte est ce qu'on reconnaît comme un mal, futur et prochain, auquel on pourra difficilement résister. Ce qui peut susciter un tel mal cause effectivement l'objet de la crainte, et par conséquent la crainte elle-même. Ce qui nous dispose de telle sorte que ce mal nous apparaisse ainsi, cause la crainte et son objet par mode de disposition matérielle. C'est de cette manière que l'amour engendre la crainte. Qui aime trouve mauvais ce qui pourrait le priver de son bien, et par conséquent le craint comme un mal.

2. L'insuffisance cause-t-elle la crainte?

Nous l'avons dit dans l'Article précédent, on peut distinguer une double cause de crainte: l'une agit par manière de disposition matérielle, du côté de celui qui craint; l'autre par manière de cause efficiente, du côté de celui que l'on craint. Au premier point de vue, l'insuffisance est, de soi, cause de crainte; car l'insuffisance de force ne nous permet pas de repousser facilement le mal qui nous menace. Cependant, pour causer la crainte, il faut une insuffisance d'une certaine proportion. L'insuffisance qui cause la crainte d'un mal à venir est moins grave que celle qui vient du mal présent, objet de la tristesse. Et l'insuffisance serait plus grande encore si elle enlevait totalement le sens du mal ou l'amour du bien dont on craint le contraire.

Au second point de vue, c'est la puissance et la force qui, de soi, engendrent la crainte. Si ce que nous percevons comme nuisible est puissant, nous ne pourrons guère en repousser les effets. Par accident, pourtant, il peut se faire que nous ayons à craindre les résultats d'une insuffisance de l'adversaire, quand il lui arrive de vouloir nuire: par injustice, ou bien parce qu'il a été lésé, ou redoute de l'être.

CHAPITRE 44: LES EFFETS DE LA CRAINTE

1. La crainte a-t-elle un effet de contraction? - 2. Pousse-t-elle à délibérer? - 3. Fait-elle trembler? - 4. Empêche-t-elle l'action?

1. La crainte a-t-elle un effet de contraction?

Nous avons dit précédemment que dans les passions de l'âme le mouvement même de la puissance appétitive est comme l'élément formel, et la modification organique, l'élément matériel. Il y a correspondance de l'un à l'autre. D'où une ressemblance entre les caractéristiques des mouvements de l'appétit et la modification physique qui s'ensuit. Sur le

plan sensible la crainte implique une contraction. C'est parce qu'elle provient de la représentation d'un mal menaçant, qu'il est difficile de repousser. Cette difficulté vient elle-même de notre manque de force. On a dit tout cela. Or, plus cette faiblesse est grande, plus notre champ d'action se rétrécit. De là vient que l'appréciation d'où procède la crainte produit une contraction dans la puissance appétitive. Nous voyons même, chez les mourants, la puissance vitale se retirer au-dedans, par l'affaiblissement de son énergie; et quand, dans une cité, les habitants ont peur, ils quittent les faubourgs et se réfugient autant que possible vers le centre. A l'image de cette contraction qui ressortit à l'appétit sensible, la crainte produit dans l'organisme cette contraction qui ramène à l'intérieur la chaleur naturelle et les esprits vitaux.

2. La crainte pousse-t-elle à délibérer?

On peut être jugé disposé au conseil de deux manières. 1° Par la volonté ou le souci de recourir au conseil. En ce sens la crainte dispose au conseil. Car, selon le Philosophe, "nous prenons conseil au sujet des choses importantes où nous nous défions en quelque sorte de nous-même." Or ce qui provoque la crainte n'est pas le mal pur et simple, mais le mal d'une certaine importance, du fait qu'il nous apparaît comme difficile à repousser et aussi qu'il se présente comme tout proche, nous l'avons déjà dit. Aussi est-ce surtout sous le coup de la crainte que les hommes cherchent à prendre conseil.

2° On est disposé au conseil en ce sens que l'on a la faculté de bien délibérer. Ni la crainte ni une autre passion ne favorise l'exercice de cette faculté. Car l'homme affecté de quelque passion voit les choses plus grandes ou plus petites qu'elles ne sont en réalité: celui qui aime voit ce qu'il aime en mieux; celui qui craint croit les choses plus terribles qu'elles ne sont. De sorte que toute passion, autant qu'il est en elle, par le défaut de rectitude dans le jugement gêne la faculté de bien délibérer.

3. La crainte fait-elle trembler?

Comme nous l'avons dit, la crainte amène une certaine contraction de l'extérieur vers l'intérieur; d'où le froid aux extrémités. Et c'est cela qui produit le tremblement. Celui-ci a pour cause la faiblesse de l'énergie qui maintient la cohésion des membres. Cet affaiblissement a pour cause principale la perte de la chaleur dont l'âme a besoin pour imprimer son mouvement, selon Aristote.

4. La crainte empêche-t-elle d'agir?

Notre activité extérieure procède de l'âme comme principe moteur, et des membres comme instruments. Or il arrive qu'une opération puisse être gênée dans son exercice par une défectuosité soit de l'instrument soit du moteur principal. Du point de vue des organes corporels, la crainte, en ce qui dépend d'elle, est toujours de nature à gêner l'activité extérieure par la perte de chaleur qu'elle entraîne dans les membres. Mais du point de vue de l'âme, s'il s'agit d'une crainte modérée qui ne trouble pas beaucoup la raison, elle aide à bien agir, car elle donne du souci et rend plus attentif dans la délibération et dans l'action. Mais si la crainte prend de telles proportions qu'elle bouleverse complètement la raison, elle empêche d'agir, même au point de vue de l'âme. Mais ce n'est pas le cas envisagé par S. Paul.

CHAPITRE 45: L'AUDACE

1. L'audace est-elle contraire à la crainte? - 2. Quel rapport a-t-elle avec l'espoir? - 3. La cause de l'audace. - 4. Son effet.

1. L'audace est-elle contraire à la crainte?

Ce qui définit les contraires, c'est qu'il y a entre eux le maximum de différence, dit Aristote. Or rien n'est plus éloigné de la crainte que l'audace. Car la crainte est la fuite d'un mal à venir, parce qu'il doit vaincre celui qui craint; tandis que l'audace affronte le péril imminent pour en être vainqueur. Manifestement l'audace est contraire à la crainte.

2. Quel rapport l'audace a-t-elle avec l'espoir?

Comme nous l'avons dit déjà plusieurs fois, toutes ces passions de l'âme appartiennent à la puissance appétitive. Et tous les mouvements de cette puissance se ramènent à la poursuite ou à la fuite. D'autre part, on poursuit quelque objet ou on le fuit, pour un motif essentiel ou pour un motif accidentel. Essentiellement, c'est le bien que l'on poursuit, le mal que l'on fuit. Mais par accident on peut rechercher un mal à cause d'un bien qui lui est lié, et se détourner d'un bien à cause d'un mal qui lui est lié. Or ce qui existe par accident suppose ce qui existe par soi, et en dépend. On ne poursuit un mal qu'afin de poursuivre un bien, comme on ne fuit un bien que pour fuir un mal. Ce quadruple comportement va caractériser autant de passions: poursuivre un bien appartient à l'espoir; fuir le mal, à la crainte; se porter vers un mal redoutable pour l'affronter, à l'audace; fuir un bien, au désespoir. Il suit de là que l'audace est une conséquence de l'espoir. C'est parce qu'on espère surmonter un péril menaçant qu'on l'affronte avec audace. Le désespoir, lui, est la conséquence de la crainte. On désespère parce qu'on redoute la difficulté entourant le bien que nous devons espérer.

3. La cause de l'audace

Nous venons de le voir, l'audace vient de l'espoir et s'oppose à la crainte. Tout ce qui est de nature à causer l'espoir ou à éliminer la crainte sera donc cause d'audace. Puisque la crainte, l'espoir et même l'audace sont des passions, elles comportent un mouvement de l'appétit et une modification organique. C'est à ce double point de vue qu'on pourra envisager ce qui cause l'audace, soit en provoquant l'espoir, soit en éliminant la crainte.

Le mouvement de l'appétit est consécutif à une appréhension. L'espoir d'où résulte l'audace est alors provoqué par ce qui nous fait estimer possible de remporter la victoire; soit par nos propres moyens: vigueur du corps, expérience du danger, abondance de ressources, etc.; soit par la puissance d'autrui: grand nombre d'amis ou d'auxiliaires, et surtout confiance dans le secours divin. "Ceux qui sont en bons termes avec la divinité sont plus audacieux", dit Aristote. Au même point de vue, la crainte est exclue par ce qui écarte toute menace prochaine; par exemple, on n'a pas d'ennemis, on n'a fait de tort à personne, on ne voit aucun danger à l'horizon; car ceux qui ont nui aux autres semblent particulièrement exposés au danger.

Au point de vue de la modification organique, l'audace est causée par l'éveil de l'espoir et le rejet de la crainte, c'est-à-dire par ce qui donne chaud au coeur. D'où la remarque d'Aristote: "Ceux qui ont un coeur de petites dimensions sont plus audacieux, et les animaux qui ont un

coeur de grande dimension sont craintifs. Car la chaleur naturelle ne peut réchauffer un gros coeur autant qu'un petit, de même qu'on ne peut réchauffer une grande maison à l'égal d'une petite." Et il écrit ailleurs: "Ceux qui ont le poumon sanguin sont plus audacieux, à cause de la chaleur du coeur qui en résulte." Et au même endroit: "Les amis du vin sont plus audacieux, parce que le vin échauffe." C'est ce qui nous a fait dire précédemment que l'ivresse contribue à donner bon espoir: la chaleur au coeur bannit la crainte, et éveille l'espoir en étendant cet organe et en le dilatant.

4. L'effet de l'audace

Puisqu'elle est un mouvement de l'appétit sensible, l'audace suit à une appréhension sensible de son objet. Or la faculté de connaissance sensible ne procède pas par mode discursif, en discutant ou en s'enquérant de chacune des circonstances. Son jugement est immédiat. Or il arrive qu'à première vue on ne puisse pas toujours discerner tout ce qui fait difficulté dans une affaire. D'où la naissance d'un mouvement d'audace qui fait partir à l'assaut du danger. Mais quand on expérimente celui-ci, on découvre qu'on avait sous-estimé la difficulté. Et, pour ce motif, on se dérobe.

La raison, au contraire, passe en revue toutes les difficultés que peut présenter une affaire. Ainsi les courageux, qu'une décision rationnelle mène au danger, semblent mous au départ, car ils n'attaquent pas sous le coup de la passion, mais après la délibération requise. Quand ils sont au fort du danger, ils n'y découvrent rien d'imprévu et constatent parfois qu'il est moindre qu'ils ne l'avaient imaginé. Si bien qu'ils tiennent mieux. - On peut dire aussi que la bonté de la vertu les pousse à affronter le danger, et que cette volonté du bien persiste en eux, quelle que soit l'étendue des périls. Les audacieux, eux, n'ont d'autre motif que le jugement qui soutient leur esprit et dissipe leurs craintes, nous l'avons dit à l'Article précédent.

LA COLERE

Étudions maintenant la colère. D'abord la colère elle même (Question 46); puis la cause qui la provoque, et ses remèdes (Question 47); enfin ses effets (Question 48).

CHAPITRE 46: LA COLÈRE ELLE-MÊME

1. La colère est-elle une passion spéciale? - 2. L'objet de la colère est-il le bien, ou le mal? - 3. La colère est-elle dans le concupiscible? - 4. Est-elle accompagnée de raison? - 5. Est-elle plus naturelle que la convoitise? - 6. Est-elle plus impitoyable que la haine? - Vise-t-elle seulement ceux auxquels nous lie la justice? - 8. Les espèces de la colère.

1. La colère est-elle une passion spéciale?

On peut dire qu'une chose est générale de deux manières: 1° Par attribution, comme genre: à tous les êtres animés on peut attribuer le terme général d'animal.

2° Par causalité: le soleil est cause générale de tout ce qui, ici-bas, est produit par génération, selon Denys. De même en effet que le genre peut se différencier de façon multiple, selon une sorte de potentialité matérielle, la cause efficiente enferme en sa puissance active de multiples effets distincts. - Mais il arrive qu'un effet soit produit par le concours de causes diverses, et comme toute cause demeure en quelque sorte dans l'effet qui dépend d'elle, on peut dire, en un

troisième sens, qu'une chose résultant effectivement d'une convergence de causalités a une sorte de généralité, en tant qu'elle contient plusieurs causes plus ou moins en acte.

La colère n'est pas une passion générale, au premier sens du mot. A ce point de vue, on l'énumère parmi les autres passions, nous l'avons dit plus haut - Pas davantage au deuxième sens, car elle n'est pas cause des autres passions. C'est l'amour qui, à ce point de vue, peut être appelé une passion générale, comme le montre S. Augustin. L'amour, avons-nous dit, est la racine première de toutes les passions. - Mais, au troisième sens, on peut parler de la généralité de la colère, pour autant que de nombreuses passions concourent à la produire. Le mouvement de la colère se produit uniquement parce qu'on nous a infligé de la tristesse, et il exige le désir et l'espoir de la revanche. Comme dit Aristote: "L'homme en colère a l'espoir de punir, et il désire que la vengeance soit à sa portée." De là vient que si l'auteur du dommage a une supériorité considérable, il ne s'ensuit pas de colère, comme le remarque Avicenne, mais seulement de la tristesse.

2. L'objet de la colère est-il le bien, ou le mal?

Le mouvement de la puissance appétitive succède à l'acte de la puissance cognitive. Or celle-ci saisit les choses de deux manières. Soit par manière d'objet simple, quand par exemple nous concevons ce qu'est l'homme; soit par mode de composition, quand par exemple nous lions les idées d'homme et de blancheur. C'est donc de ces deux manières que la puissance appétitive pourra tendre au bien et au mal.

C'est d'un mouvement simple et non composé que l'appétit poursuit le bien et s'y attache, ou fuit le mal quand il vise le bien ou le mal pris absolument. Tels sont les mouvements de désir et d'espoir, de plaisir et de tristesse, etc. C'est d'un mouvement composé qu'il se porte vers son objet, quand il désire qu'un bien ou un mal s'établisse chez un autre ou à son égard, que ce mouvement soit de recherche ou de fuite. C'est bien clair dans le cas de l'amour et de la haine. Aimer quelqu'un, c'est vouloir que tel bien soit en lui; haïr quelqu'un, c'est lui vouloir du mal. Il en va de même pour la colère. Celui qui s'irrite cherche à se venger de quelqu'un. Le mouvement de colère a donc une double direction: vers la vengeance elle-même, désirée et espérée comme un bien, et de là vient qu'on trouve plaisir à se venger, - et aussi vers celui dont on cherche à se venger comme d'un être opposé et nuisible, ce qui le range dans la catégorie du mal.

Il y a toutefois une double différence à considérer quand on compare la colère avec la haine et avec l'amour. La première, c'est que l'objet de la colère se dédouble toujours, tandis que l'amour et la haine n'ont parfois qu'un objet simple: c'est ainsi qu'on parle d'aimer ou de détester le vin, par exemple. La deuxième différence, c'est que les deux termes objectifs de l'amour sont l'un et l'autre un bien. Celui qui aime veut du bien à quelqu'un avec qui il s'accorde. Mais l'un et l'autre des objets visés par la haine a raison de mal: celui qui hait veut du mal à quelqu'un comme n'ayant rien de commun avec lui. Mais la colère voit un bien dans la vengeance qu'elle désire et un mal dans l'homme nuisible sur qui elle veut prendre sa revanche. Nous avons donc ici une passion composée en quelque sorte de mouvements affectifs contraires.

3. La colère est-elle dans le concupiscible?

Nous l'avons déjà dit, les passions de l'irascible diffèrent de celles du concupiscible en ce que l'objet des passions de ce dernier est le bien et le mal pris absolument, tandis que l'objet des

passions de l'irascible est le bien et le mal caractérisés par une certaine élévation ou difficulté. Or nous venons de dire que la colère regarde un double objet: la vengeance qu'elle désire, et celui dont elle cherche à se venger. L'un et l'autre objet de la colère doivent présenter quelque difficulté, car le mouvement de colère ne surgit que si tous deux impliquent quelque chose de grand, puisque, selon le Philosophe, "nous tenons pour indigne d'intérêt ce dont la valeur est nulle ou insignifiante". Il est donc évident que la colère n'est pas dans le concupiscible mais dans l'irascible.

4. La colère s'accompagne-t-elle de raison?

Nous avons dit que la colère est un appétit de vengeance. Or la vengeance comporte une relation entre la peine qu'on veut infliger et le dommage subi. "Celui qui en conclut qu'il doit riposter, s'emporte aussitôt", dit Aristote. Comparer et déduire est le propre de la raison. La colère implique donc un certain accompagnement de la raison.

5. La colère est-elle plus naturelle que la convoitise?

On appelle naturel ce qui est causé par la nature, comme on le voit chez Aristote. De sorte qu'on ne peut savoir si une passion est plus ou moins naturelle qu'en considérant sa cause. Or la cause d'une passion, avons-nous dit plus haut, peut être envisagée à un double point de vue: du côté de l'objet et du côté du sujet. Si nous considérons la cause de la colère et de la convoitise du côté de l'objet, la convoitise, principalement celle de la nourriture et des jouissances charnelles, est plus naturelle que la colère, car ces objets appartiennent davantage à la nature que la vengeance.

Considérons-nous au contraire la cause de la colère dans le sujet, la colère est plus naturelle sous un rapport, et la convoitise l'est davantage sous un autre. En effet, on peut envisager la nature d'un homme selon sa nature générique, selon sa nature spécifique, ou selon sa complexion individuelle. Si nous considérons sa nature générique, qui est la nature de cet homme en tant qu'il est animal, la convoitise est plus naturelle que la colère car, par la nature commune elle-même, l'homme a une certaine inclination à rechercher ce qui conserve sa vie, tant au point de vue de l'espèce qu'à celui de l'individu. Si nous considérons la nature de l'homme au point de vue spécifique, c'est-à-dire en tant qu'il est raisonnable, alors la colère est plus naturelle à l'homme que la convoitise, en ce sens que la colère implique la raison plus que ne le fait la convoitise. Ce qui fait dire au Philosophe qu'"il est plus humain de punir" - ce qui regarde la colère - "que d'être doux", car tout être se dresse naturellement contre ce qui lui est contraire et nuisible.

Enfin, si nous considérons la nature de tel individu au point de vue de son tempérament particulier, la colère est plus naturelle que la convoitise, car elle suit plus spontanément que tout autre passion le penchant résultant de la constitution physique. C'est le tempérament bilieux, en effet, qui prédispose à la colère. Or la bile est de toutes les humeurs celle qui se met en mouvement avec le plus de rapidité: on la compare au feu. Celui qui par tempérament est enclin à la colère s'emporte donc avec plus de facilité que ne cède à la convoitise celui qui y est prédisposé. C'est pour cela, dit Aristote, que la colère se transmet des parents aux enfants plus que la convoitise.

6. La colère est-elle plus impitoyable que la haine?

C'est à son objet qu'on apprécie ce qui spécifie une passion et la définit. Or la colère et la haine ont matériellement le même objet; car dans la haine on veut du mal à celui que l'on déteste; dans la colère, à celui contre qui l'on s'irrite. Mais l'objet formel est différent; le mal de l'ennemi détesté est voulu par celui qui hait en tant qu'il est un mal. Au contraire, l'homme en colère désire le mal de son adversaire non en tant que c'est du mal, mais en tant qu'il a une certaine valeur de bien, c'est-à-dire qu'il considère ce mal comme juste, en tant qu'il y trouve sa vengeance. C'est pourquoi on a dit plus haut que la haine consiste à vouloir du mal au mauvais tandis que la colère veut du bien au mauvais. Or il est évident que vouloir le mal en l'identifiant avec ce qui est juste est moins mauvais que vouloir simplement le mal de quelqu'un. En effet, vouloir le mal de quelqu'un pour être juste peut être conforme à la vertu de justice, si l'on obéit au précepte de la raison; tandis que la colère a pour seul défaut de ne pas obéir au précepte de la raison lorsqu'elle se venge. On en conclut que la haine est bien pire et bien plus impitoyable que la colère.

7. La colère vise-t-elle seulement ceux auxquels nous lie la justice?

Répétons que la colère désire le mal en tant qu'il a valeur de juste revanche. Ceux contre qui elle s'insurge sont donc des gens avec qui nous avons des rapports qualifiés par la justice et son contraire. Infliger la vengeance relève de la justice; faire du tort à quelqu'un relève de l'injustice. Donc, tant du côté de la cause qui est le tort infligé par autrui, que du côté de la revanche recherchée par l'homme irrité, il est évident que la colère concerne ceux avec qui nous sommes en relation de justice et d'injustice.

8. Les espèces de la colère

Les trois espèces de colère mentionnées par ces Pères de l'Église tirent leur distinction de ce qui donne à la colère un certain développement. Or il y a là trois principes différents. C'est d'abord la brusquerie du mouvement; on appelle fiel une colère qui s'enflamme subitement. Ensuite la tristesse, qui entretient la colère et dont le souvenir se prolonge, se rattache à la rage qui tourne en manie, du verbe latin manere, demeurer. Enfin l'objet du désir, la revanche, se rattache à la fureur qui ne s'apaise qu'en punissant. C'est ainsi qu'Aristote parlant des gens en colère appelle vifs ceux qui s'emportent soudain, amers ceux qui gardent longtemps leurs colères, implacables ceux que la vengeance seule apaise.

CHAPITRE 47: LA CAUSE EFFECTIVE DE LA COLÈRE ET SES REMÈDES

1. Le motif de la colère est-il toujours une action faite contre celui qui s'irrite? - 2. Le seul motif de la colère est-il la mésestime ou le mépris? - 3. La cause de la colère chez celui qui s'irrite. - 4. La cause de la colère chez celui qui la subit.

1. Le motif de la colère est-il toujours une action faite contre celui qui s'irrite?

La colère, avons-nous dit, est un désir de nuire à autrui en raison d'une juste vengeance. Or la vengeance implique une injustice préalable. Mais toute injustice ne provoque pas à la vengeance, mais seulement celle qui concerne l'homme qui veut se venger. Car, de même que chacun cherche par nature son bien propre, ainsi est-ce par nature que chacun repousse le mal

qui lui est propre. Or pour qu'une injustice nous concerne, il faut que l'agresseur ait fait quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, nous soit hostile. Nous en concluons que le motif de la colère est toujours quelque chose qui a été fait contre celui qui s'en irrite.

2. Le mépris ou la mésestime est-il le seul motif de la colère?

Toutes les causes de la colère se ramènent au mépris. On fait peu de cas de vous: ce qui peut prendre, selon Aristote, trois aspects spécifiques, qu'il nomme le dédain, la vexation (qui met obstacle à nos desseins) et l'outrage: tous les motifs de colère se ramènent à ceux-là. En voici la double raison.

1° La colère veut le mal d'autrui au titre d'une juste vengeance. Elle recherche donc la vengeance dans la mesure où elle la croit juste; mais pour qu'elle le soit, il faut qu'une injustice ait été commise. Le motif qui provoquera la colère sera donc toujours quelque chose qu'on tiendra pour injuste. "Si l'on pense, dit Aristote, que ceux qui ont causé du tort ont souffert justement, on ne se met pas en colère contre ce qui est juste." Or on peut nuire à quelqu'un de trois manières: par ignorance, par passion, ou par choix. Car on commet la plus grande injustice quand on nuit par choix, par calcul, ou par méchanceté voulue, remarque encore Aristote. Aussi éprouve-t-on de la colère surtout à l'égard de ceux dont nous pensons qu'ils nous ont fait du tort par calcul. Si nous mettons leur façon d'agir sur le compte de l'ignorance ou de la passion, nous ne leur en voulons pas, ou du moins notre colère est minime. Car l'ignorance et la passion atténuent l'injustice et appellent d'une certaine manière la miséricorde et le pardon. Tandis que ceux qui nuisent par calcul semblent coupables de mépris, et c'est contre eux que nous nous irritons le plus. Comme dit Aristote: "Contre ceux qui ont agi par colère, nous n'éprouvons pas de colère, ou très peu, car ils ne semblent pas l'avoir fait par mépris."

2° Mépriser quelqu'un, c'est nier sa valeur. "Ce que l'on tient pour nul et sans mérite, on le méprise", dit Aristote. Or nous demandons à tous nos biens de nous procurer une certaine valeur. C'est pourquoi tout ce qui nous fait tort porte atteinte à notre valeur et nous paraît inspiré par le mépris.

3. La cause de la colère chez celui qui s'irrite

La cause de la colère, chez l'homme irrité, peut être envisagée à un double point de vue.

1° Dans son rapport avec le motif de la colère. La valeur d'un individu est ainsi la cause de promptes colères. Car un motif de la colère est l'injuste mépris, comme on vient de le dire. Or il est clair que plus grande est la valeur d'un homme, plus injuste est la mésestime de ses qualités éminentes. Ceux qui excellent en quelque chose s'irritent au plus haut point si on les déprécie: voyez le riche dont on rabaisse la fortune, l'orateur dont on n'apprécie pas l'éloquence, etc.

2° On peut considérer la cause de la colère, chez celui qui s'irrite, comme une disposition laissée en lui par un motif de colère. Or il est évident que rien ne pousse davantage à la colère qu'un préjudice attristant. Et rien n'est plus attristant que ce qui nous met en état d'infériorité. Les gens souffrant de quelque insuffisance sont plus vulnérables. Voilà pourquoi les malades, ou ceux qui subissent d'autres épreuves, sont plus facilement irritables: c'est qu'ils sont davantage sujets à la tristesse.

4. La cause de la colère chez celui qui la subit

Nous l'avons dit, le mépris injustifié est ce qui par-dessus tout provoque la colère. Les indigences ou la bassesse de notre adversaire soulèvent d'autant plus de colère qu'elles rendent son mépris plus scandaleux. S'il est vrai en effet qu'une plus grande supériorité rend le mépris plus indigne, plus un être est bas, moins il a le droit de mépriser autrui. De là vient la colère des nobles quand ils sont méprisés par des rustres, des sages par des imbéciles, des maîtres par leurs serviteurs.

Mais, si la bassesse ou l'indigence diminue l'indignité du mépris, au lieu d'augmenter la colère, elle la diminue. De cette façon ceux qui se repentent de leurs torts, reconnaissent avoir mal agi, s'humilient et demandent pardon, ceux-là apaisent celui qu'ils ont courroucé. "Une **Réponse** douce calme la colère", est-il dit dans les Proverbes (15, 1). Car on voit qu'en se comportant ainsi ils ne méprisent pas, mais plutôt ils honorent ceux devant qui ils s'humilient.

CHAPITRE 48: LES EFFETS DE LA COLÈRE

1. La colère cause-t-elle du plaisir? - 2. Cause-t-elle plus qu'autre chose l'effervescence du coeur? - 3. Empêche-t-elle plus qu'autre chose l'usage de la raison? - 4. Rend-elle taciturne?

1. La colère cause-t-elle du plaisir?

Selon l'enseignement d'Aristote, les plaisirs, surtout les plaisirs sensibles et corporels, remédient à la tristesse. Aussi, plus la tristesse et l'anxiété dont ils nous guérissent est profonde, plus le bienfait qu'ils apportent est ressenti: on a plus de plaisir à boire quand on a soif. Or il est évident, d'après ce que nous avons dit, que le mouvement de la colère est provoqué par un tort qu'on nous a fait et qui nous attriste. C'est à cette tristesse qu'on remédie par la vengeance. C'est pourquoi celle-ci apporte avec elle un plaisir, lui-même d'autant plus grand que la tristesse avait été plus forte. Donc, si la vengeance est présente réellement, il y a plaisir parfait, excluant complètement la tristesse et par là calmant le mouvement de la colère. Mais avant que la vengeance soit présente réellement, elle devient présente d'une double manière à celui qui est en colère. D'abord par l'espoir, car nul ne s'irrite s'il n'espère se venger, comme nous l'avons vu plus haut. Ensuite par une pensée continuelle. Il est agréable en effet à quiconque éprouve un désir, de demeurer dans la pensée de ce qu'il désire; c'est pour cela d'ailleurs que les imaginations de nos rêves nous sont agréables. Et donc, quand l'homme irrité se repaît continuellement de la pensée de sa vengeance, il en éprouve du plaisir. Toutefois ce plaisir n'est pas parfait au point de bannir la tristesse et, par voie de conséquence, la colère.

2. La colère cause-t-elle plus qu'autre chose l'effervescence du coeur?

Nous avons vu que la modification corporelle qu'impliquent les passions de l'âme est proportionnée au mouvement de l'appétit. Or il est manifeste que tout appétit, même naturel, tend plus fortement à s'opposer à ce qui lui est contraire, si cet objet lui est présent: nous voyons l'eau chauffée se congeler davantage, comme par une action plus énergique du froid contre la chaleur. Or la colère, mouvement de l'appétit suscité par le tort qu'on nous a fait, réagit sous le coup d'un contraire. Aussi l'appétit tend-il avec la plus grande force à repousser l'injure en désirant la vengeance, ce qui communique au mouvement de la colère une véhémence et une impétuosité considérables. Et parce qu'il ne s'agit pas d'un mouvement de contraction, à quoi correspond le froid, mais bien plutôt d'un bondissement, mouvement

correspondant à la chaleur, la colère cause une certaine effervescence du sang et des esprits dans la région du coeur, organe des passions de l'âme. C'est ce grand trouble du coeur qui explique que les gens en colère trahissent au plus haut point leur passion par certains symptômes que montrent leurs membres extérieurs. Voici ce qu'en dit S. Grégoire: "Sous l'aiguillon de la colère, le coeur palpite, le corps tremble, la langue s'embarrasse, le visage s'enflamme, les yeux lancent des éclairs, et l'on ne reconnaît plus ses proches; la bouche profère des cris, mais on ne sait plus ce que l'on dit."

3. La colère empêche-t-elle plus qu'autre chose l'usage de la raison?

L'esprit ou la raison, n'emploie pas un organe corporel pour son acte propre. Elle a cependant besoin, pour cet acte, de certaines facultés sensibles dont le fonctionnement est entravé par les perturbations du corps. Celles-ci par une conséquence nécessaire, empêchent donc également la raison d'exercer son jugement; l'ivresse et le sommeil le prouvent. Or, nous avons dit que la colère surtout cause un tel trouble physiologique dans la région du coeur qu'il retentit jusque dans les membres extérieurs. La colère est donc, de toutes les passions, celle qui le plus manifestement trouble le jugement de la raison: "Mon oeil est troublé par la colère", dit le Psalmiste (31, 10 Vg).

4. La colère rend-elle taciturne?

Nous savons déjà que la colère et s'accompagne de raison et entrave la raison. C'est à l'un et l'autre titre qu'elle peut rendre taciturne. Cela arrive, du côté de la raison, quand le jugement garde assez de vigueur pour maîtriser la langue et retenir les paroles désordonnées, bien qu'il ne puisse contenir l'appétit dans son désir désordonné de vengeance. "Parfois, dit S. Grégoire, la colère, dans une âme troublée, impose le silence par une sorte de jugement". D'autre part, lorsque la colère entrave la raison, comme nous l'avons dit, son ébranlement atteint jusqu'aux membres extérieurs, principalement ceux où s'exprime plus clairement l'état du coeur, comme les yeux, le visage, la langue; d'où ces paroles déjà citées: "La langue s'embarrasse, le visage s'enflamme, les yeux lancent des éclairs." Le trouble de la colère peut donc être si grand qu'il empêche complètement l'usage de la parole. C'est alors le mutisme.

LES HABITUS

Après les actes et les passions, il faut étudier les principes des actes humains. D'abord de leurs principes intrinsèques. Ensuite de leurs principes extrinsèques.

Le principe intrinsèque c'est la puissance de l'habitus. Mais puisqu'il a été question des puissances dans la première Partie, il reste maintenant à traiter des habitus. En premier lieu des habitus en général (Question 49-54); mais en second lieu des vertus et des vices ainsi que des autres habitus du même genre qui sont les principes des actes humains (Question 55-89).

En ce qui concerne les habitus en général, il faut considérer: l° la nature des habitus (Question 49) 2° leur sujet (Question 50); 3° la cause de leur génération, de leur croissance et de leur disparition (Question 51-53); 4° leur distinction (Question 54).

CHAPITRE 49: LA NATURE DES HABITUS

1. L'habitus est-il une qualité? - 2. Est-il une espèce déterminée de la qualité? - 3. Implique-t-il une tendance à l'action? - 4. La nécessité des habitus.

1. L'habitus est-il une qualité?

Ce nom d'habitus est tiré du verbe *habere*, avoir. Il en dérive de deux manières,

1° au sens où l'on dit qu'on possède quelque chose on, c'est-à-dire l'homme ou quelque autre réalité

2° au sens où une réalité en quelque sorte se possède, en elle-même ou à l'égard d'autre chose.

Dans la première acception il faut considérer que le fait d'avoir ou de posséder, selon qu'il est appliqué à n'importe quel objet de possession est commun à divers genres. Aussi le Philosophe le range-t-il parmi ces choses dites "postprédicamentales". c'est-à-dire consécutives aux différents prédicaments, comme sont les oppositions, l'avant et l'après, etc. - Mais pour ce qui est des choses qu'on a en sa possession, il semble y avoir entre elles la distinction que voici. Il y a des cas où rien d'intermédiaire n'existe entre le possesseur et la réalité possédée: ainsi entre un sujet et sa qualité ou sa quantité il n'y a aucun intermédiaire. Dans d'autres cas au contraire il y a bien entre le possesseur et ce qu'il possède quelque chose d'intermédiaire, mais c'est seulement une relation, comme on dit de quelqu'un qu'il a un compagnon ou un ami. Entre d'autres choses enfin une réalité intermédiaire existe: elle n'est pas à vrai dire action ou passion, mais elle se présente par manière d'action ou de passion, c'est-à-dire qu'on a d'un côté quelque chose qui orne ou qui couvre, et de l'autre quelque chose qui est orné ou couvert; ce qui fait dire au Philosophe que "cet habitus est pour ainsi dire une adaptation entre celui qui possède et ce qu'il possède", comme pour les objets que nous avons sur nous et autour de nous. Et c'est là précisément ce qui donne lieu à un genre spécial de réalités qu'on appelle le prédicament habitus, dont le Philosophe dit que "entre celui qui a un vêtement et le vêtement qu'il a, il existe l'intermédiaire d'un habitus".

Mais, si posséder est pris dans le sens où l'on dit qu'une réalité en quelque sorte se possède, en elle-même ou à l'égard d'autre chose, comme cette façon de posséder suppose de la qualité, c'est là un habitus qui est de l'ordre de la qualité. Et c'est de celui-là que le Philosophe dit: "On appelle habitus l'arrangement suivant lequel un être est bien ou mal disposé, ou par rapport à soi ou à l'égard d'autre chose; ainsi la santé est un habitus." Et c'est en ce sens que nous parlons maintenant de l'habitus. Il faut donc conclure que l'habitus est une qualité.

2. L'habitus est-il une espèce déterminée de la qualité?

Le Philosophe dans ses Prédicaments met au premier rang des quatre espèces de qualités la disposition et l'habitus. Et Simplicius dans son commentaire définit en ces termes la différence des quatre espèces: "Parmi les qualités, certaines sont naturelles: celles qu'on a par nature et toujours; mais certaines sont adventices: celles qui viennent du dehors et peuvent être perdues. Ces dernières (les adventices) sont les habitus et les dispositions qui diffèrent selon qu'elles sont chose facile ou difficile à perdre. Quant aux qualités naturelles, certaines sont l'indice que quelque chose est en puissance, et c'est la deuxième espèce de qualité. Certaines au contraire sont l'indice que quelque chose est en acte, et cela, soit en profondeur

soit en surface. En profondeur, c'est la troisième espèce de qualité; en surface, c'est la quatrième, la figure des choses et la forme qui est la figure des êtres animés." - Mais cette distinction des espèces de qualité ne semble pas bonne, car il y a beaucoup de figures et aussi beaucoup de qualités de la même espèce, dites "de passibilité", qui ne sont pas naturelles, mais adventices; comme il y a beaucoup de dispositions, santé, beauté, etc., qui ne sont pas adventices mais naturelles. En outre, ce n'est pas là une bonne façon de ranger des espèces; ce qui est plus naturel doit toujours passer en premier.

Voilà pourquoi il faut s'y prendre autrement pour distinguer les dispositions et habitus d'avec les autres qualités. Proprement, en effet, une qualité c'est une modalité de la substance. Or une modalité, dit S. Augustin, c'est "ce qui est délimité avec mesure". Une qualité, c'est donc une certaine détermination mesurée. Aussi, de même que ce qui détermine la puissance de la matière dans l'ordre substantiel de l'existence s'appelle une qualité, qui fait la différence spécifique de la substance; de même, ce qui détermine la puissance du sujet dans l'ordre accidentel de l'existence s'appelle une qualité parmi les accidents, qualité qui constitue aussi une sorte de différence, comme le montre Aristote.

Mais la modalité ou détermination du sujet dans l'ordre accidentel peut être prise, soit par rapport à la nature même du sujet; soit sur le plan de l'action et de la passion, qui sont deux effets consécutifs à ces principes de la nature que constituent la matière et la forme, soit sur le plan de la quantité. - S'il s'agit d'une détermination relative à la quantité, on a ainsi la quatrième espèce de qualité. Et comme la quantité est de soi en dehors du mouvement, en dehors aussi de la notion du bien et du mal, il n'appartient pas à cette quatrième espèce de qualité que cela soit bien ou mal, que cela passe vite ou lentement. - Pour ce qui est de la détermination sur le plan de l'action et de la passion, elle s'observe dans la deuxième et la troisième espèce de qualité, et c'est pourquoi dans l'une comme dans l'autre on considère que c'est de formation facile ou difficile, que c'est transitoire ou durable; mais là encore il n'est question de rien qui se rapporte à la notion du bien et du mal, parce que les mouvements et les passions ne sont pas en eux-mêmes une fin, et que le bien comme le mal se définit par sa relation à une fin.

Mais si la détermination ou la modalité du sujet est en fonction de la nature même, on a cette première espèce de qualité qui n'est autre que l'habitus et la disposition. Parlant en effet des habitus de l'âme et du corps, le Philosophe dit que ce sont "dans un être parfait des dispositions au meilleur; quand je dis parfait, cela s'entend de l'état de la nature". Cette fois, parce que "la forme même d'une chose, sa nature, est réellement une fin et la cause pour laquelle la chose existe", inévitablement dans cette première espèce de qualité on regarde le bien et le mal; et aussi, puisqu'une nature est la fin d'une génération et d'un changement, on regarde si c'est facilement ou difficilement changeant. De là cette définition donnée par le Philosophe: "L'habitus est l'état suivant lequel on est en bonne ou mauvaise disposition"; et celle-ci: "Les habitus sont ce qui nous fait réagir bien ou mal dans les passions." En effet, quand c'est un mode d'être qui s'accorde avec la nature de la réalité, alors il a raison de bien; mais quand il ne s'accorde pas, alors il a raison de mal. Et parce que la nature est ce que l'on regarde en premier lieu dans une réalité, il s'ensuit que l'habitus constitue la première espèce de qualité.

3. L'habitus implique-t-il une tendance à l'action?

Avoir tendance à l'action peut convenir à l'habitus, et comme habitus et en raison du sujet dans lequel il se trouve. - Déjà, par définition il convient à tout habitus d'avoir en quelque

manière tendance à l'action. Il lui est essentiel en effet d'impliquer une certaine relation ordonnée à la nature du sujet, selon que telle chose convient ou non. Mais une nature, fin de la génération, est ordonnée à son tour à une autre fin qui est tantôt une opération, tantôt le résultat de l'opération. Aussi l'habitus implique-t-il non seulement un ordre à la nature même d'une réalité mais aussi, par voie de conséquence, à l'opération qui est la fin de cette nature ou qui achemine à cette fin. Et c'est pourquoi Aristote dit dans la définition de l'habitus que c'est "l'état selon lequel on est bien ou mal disposé, ou en soi" c'est-à-dire dans sa nature, "ou à l'égard d'autre chose" c'est-à-dire par rapport à une fin.

Mais il y a certains habitus qui impliquent d'abord et principalement tendance à l'acte en raison du sujet qui les possède. Et c'est encore parce que l'habitus, comme nous venons de le dire, implique premièrement et par soi une adaptation à la nature d'une chose. Donc, si cette nature dotée d'habitus consiste elle-même en une tendance à l'action, il s'ensuit que l'habitus implique principalement, lui aussi, tendance à l'action. Or il est évident que la nature et l'essence d'une puissance c'est d'être principe d'action. Dès lors tout habitus qui a pour sujet une puissance implique principalement tendance à l'action.

4. La nécessité des habitus

Comme nous l'avons dit, l'habitus est une certaine disposition ordonnée à la nature d'une chose, et à l'opération ou la fin de cette chose, disposition qui fait qu'on est bien ou mal adapté à cela. Mais pour qu'une chose ait besoin d'être adaptée à une autre il faut trois conditions.

1° Que ce qui s'adapte soit autre que ce à quoi il s'adapte et se trouve ainsi envers lui dans le rapport de puissance à acte. Par suite, s'il y a un être dont la nature ne soit pas composée de puissance et d'acte, en qui la substance se confonde avec l'opération et qui soit à lui-meme sa fin, l'habitus ou disposition n'y a pas de place, comme c'est évidemment le cas en Dieu.

2° Il est requis que l'être en puissance à autre chose puisse être déterminé de plusieurs manières et à diverses choses. Par suite, s'il y a un être en puissance à autre chose, mais de telle façon qu'il ne soit en puissance qu'à cela, habitus et disposition n'y ont pas de place, puisqu'un tel sujet possède par sa nature même la relation qu'il doit avoir à un tel acte; ainsi, bien que le corps céleste soit composé de matière et de forme, comme cette matière n'est pas en puissance à une autre forme, la disposition ou habitus n'y a pas de place, ni pour une forme ni même pour une opération, puisque la nature du corps céleste n'est en puissance qu'à un seul mouvement déterminé.

3° Il est requis que plusieurs facteurs concourent à adapter le sujet à l'une de ces choses auxquelles il est en puissance, et que ces facteurs puissent s'harmoniser de plusieurs façons de manière à s'adapter, bien ou mal, à la forme ou à l'opération. Aussi, les qualités simples des éléments, qui s'accordent avec la nature de ceux-ci et suivant un mode unique et déterminé, nous ne les appelons pas dispositions ou habitus mais simples qualités; nous appelons dispositions ou habitus la santé, la beauté et les autres qualités qui impliquent un certain état d'harmonisation entre plusieurs parties pouvant s'harmoniser diversement. C'est pourquoi le Philosophe dit que "l'habitus est une disposition", et la disposition est "l'arrangement d'un être composé de parties, arrangement selon le lieu, ou selon les puissances, ou selon l'espèce", comme nous l'avons dit plus haut.

Donc, puisqu'il y a beaucoup d'êtres dont la nature et l'opération exigent le concours de plusieurs facteurs pouvant s'harmoniser de diverses manières, il est nécessaire qu'il y ait des habitus.

CHAPITRE 50: LE SIÈGE DES HABITUS

1. Y a-t-il des habitus dans le corps? - 2. L'âme est-elle le siège d'habitus dans son essence, ou dans une puissance? - 3. Peut-il y avoir des habitus dans les puissances sensibles? - 4. Y en a-t-il dans l'intelligence elle-même? - 5. Dans la volonté? - 6. Dans les substances séparées?

1. Y a-t-il des habitus dans le corps?

L'habitus, avons-nous dit, est la disposition d'un sujet qui n'est qu'en puissance soit à une forme, soit à une opération. - Donc, en tant que l'habitus implique disposition à une opération, aucun ne se trouve principalement dans le corps comme dans son sujet. L'activité corporelle, en effet, vient toujours ou d'une qualité naturelle du corps, ou de l'âme qui le meut. Donc, pour ce qui est des opérations provenant de la nature, le corps n'est pas disposé par un habitus, puisque les énergies naturelles sont déterminées à une seule opération; or nous avons dit qu'une disposition habituelle est requise là où le sujet est en puissance à beaucoup de choses. Quant aux opérations provenant de l'âme par le moyen du corps, elles viennent principalement de l'âme, mais secondairement du corps lui-même. Or les habitus sont exactement proportionnés aux opérations, d'où ce mot dans l'Éthique: "Des actes semblables causent des habitus semblables"; c'est pourquoi les dispositions à de telles opérations sont, elles aussi, principalement dans l'âme. Mais elles peuvent être secondairement dans le corps, en tant qu'il est préparé et habilité à servir promptement les activités de l'âme.

Si au contraire nous parlons de la préparation du sujet à une forme, alors la disposition habituelle peut résider dans le corps, puisqu'il est avec l'âme dans le rapport d'un sujet à une forme. Et c'est de cette façon que la santé, la beauté, etc. sont appelées des états habituels. Cependant ils ne réalisent pas parfaitement la nature de l'habitus, parce que leurs causes sont par nature facilement changeantes.

Mais Alexandre a soutenu qu'un habitus ou une disposition de la première espèce ne réside en aucune façon dans le corps. C'est Simplicius qui le dit dans le "Commentaire des Prédicaments". Toutefois Alexandre pensait que la première espèce de qualité se rapporte uniquement à l'âme et que si Aristote allègue à ce propos la santé et la maladie, c'est par manière d'exemple, et non point comme si elles appartenaient à la première espèce de qualité. De sorte que le sens serait celui-ci: de même que la maladie et la santé peuvent être facilement ou difficilement changeantes, de même aussi ces qualités de la première espèce qu'on appelle l'habitus et la disposition.

- Mais ceci est évidemment contraire à la pensée d'Aristote. D'abord parce qu'il parle de la même façon lorsqu'il emploie l'exemple de la santé et de la maladie ou celui de la vertu et de la science; et aussi parce que, dans la Physique, il compte expressément parmi les habitus la beauté et la santé.

2. L'âme est-elle le siège d'habitus dans son essence, ou dans une puissance?

L'habitus, comme nous l'avons dit plus haut, comporte une disposition qui l'ordonne à une nature ou à une opération. Si l'on considère l'habitus en tant qu'il est ordonné à la nature, il ne peut être dans l'âme, si cependant nous parlons de la nature humaine, parce que l'âme est elle-même la forme destinée à parachever cette nature humaine. S'il peut y avoir sous ce rapport habitus ou disposition, c'est plutôt dans le corps par rapport à l'âme que dans l'âme par rapport au corps. Mais si nous parlons d'une nature supérieure de laquelle l'homme peut participer, selon S. Pierre (2P 1, 4), "pour que nous soyons participants de la nature divine", en ce cas rien n'empêche que l'âme soit, dans son essence même, le sujet d'un habitus qui est la grâce, comme nous le dirons plus loin.

En revanche, s'il s'agit d'habitus ordonnés à l'opération, c'est surtout dans l'âme qu'il s'en trouve, étant donné que l'âme n'est pas déterminée à une seule opération mais se prête à un grand nombre; et c'est cela qui est requis pour un habitus. Et puisque l'âme est principe d'opérations au moyen de ses puissances, il en résulte qu'à cet égard les habitus sont dans l'âme selon ses puissances.

3. Peut-il y avoir des habitus dans les puissances sensibles?

Les puissances sensibles peuvent être considérées de deux façons, suivant qu'elles agissent par l'instinct de la nature, ou par le commandement de la raison. En tant qu'elles agissent par l'instinct de la nature, elles n'ont qu'une seule tendance, comme la nature. Aussi, de même qu'il n'y a pas d'habitus dans les puissances de la nature, il n'y en a pas davantage dans les puissances sensibles en tant qu'elles agissent par l'instinct de la nature. - Au contraire, selon qu'elles agissent sous le commandement de la raison, elles peuvent être orientées vers des buts variés. Ainsi peut-il y avoir entre elles des habitus qui les y disposent bien ou mal.

4. Y a-t-il des habitus dans l'intelligence elle-même?

Sur cette question des habitus de connaissance il y a eu diversité d'opinion. Ceux qui prétendent qu'il n'y a qu'un seul intellect passif chez tous les hommes ont été forcés de soutenir que les habitus de connaissance ne sont pas dans l'intelligence elle-même, mais dans les facultés sensibles internes. De toute évidence en effet, les hommes sont divers dans leurs habitus; on ne peut donc supposer que les habitus de connaissance soient directement dans ce qui, étant numériquement un, leur est commun à tous. Donc si l'intellect passif est numériquement un pour tous les hommes, les habitus de sciences qui les rendent différents ne pourront avoir leur siège dans cet intellect; ils seront dans les facultés internes de sensibilité qui varient suivant les individus.

Mais, 1° cette thèse est certainement contraire à la pensée d'Aristote. Car évidemment les facultés sensibles ne sont pas rationnelles par essence mais seulement par participation, comme il est dit dans l'Éthique; or le Philosophe met les vertus intellectuelles, de sagesse, de science et d'intelligence dans ce qui est rationnel par essence. Elles ne sont donc pas dans la sensibilité, mais bien dans l'intelligence elle-même. Du reste il dit expressément au livre III du traité De l'Ame: l'intellect passif, "lorsqu'il devient toutes choses", c'est-à-dire lorsqu'il en arrive à être mentalement chacune d'elles au moyen des espèces intelligibles, "passe alors sur le plan de l'acte, à la manière dont on dit que celui qui sait est réellement en acte, ce qui a lieu chez quelqu'un lorsqu'il a la capacité d'opérer par lui-même", entendez de pouvoir considérer l'objet de sa science. "Sans doute, même alors, l'intellect est encore en puissance d'une

certaine façon, mais non pas comme il l'était avant d'avoir appris ou découvert ce qu'il sait." C'est donc bien l'intellect passif lui-même qui est le siège de cet habitus de science par lequel il a la capacité de considérer un objet, même quand il ne le fait pas.

2° En outre, cette thèse est contre la vérité des choses. Car il en est de l'habitus comme de la puissance: il appartient à qui appartient l'opération. Or comprendre et penser est l'acte propre de l'intelligence. Donc l'habitus par lequel on pense est proprement dans l'intelligence même.

5. Y a-t-il des habitus dans la volonté?

Toute puissance qui peut être ordonnée diversement à l'action a besoin d'un habitus qui la dispose bien à son acte. Or la volonté, parce qu'elle est puissance rationnelle, peut être ordonnée à l'action de la façon la plus diverse. Il faut donc supposer chez elle un habitus qui la prépare bien à son acte. - Du reste, la notion même de l'habitus fait voir qu'il est principalement ordonné à la volonté; l'habitus, avons-nous dit, est "ce dont on peut se servir quand on veut".

6. Y a-t-il des habitus dans les substances séparées?

Certains ont soutenu que chez les anges il n'y a pas d'habitus, mais que tout ce que l'on dit d'eux est dit d'une manière essentielle. De là cette parole de Maxime après celle que nous avons déjà citée: "Leurs manières d'être et les vertus qui sont en eux sont essentielles, à cause de l'immatérialité." Simplicius dit: "La sagesse, dans une âme, est un habitus; dans un esprit, une substance. Car tout ce qui est divin se suffit par soi-même, et existe en soi-même."

C'est une thèse qui a une part de vrai et une part de faux. Il est évident en effet, d'après ce que nous avons dit. que le sujet d'un habitus n'est jamais que de l'être en puissance. C'est pourquoi les commentateurs qu'on vient de nommer, considérant que les anges sont des substances immatérielles et que la puissance de la matière n'existe pas en eux, en ont, par là même, exclu l'habitus et tout accident. Mais, bien que la puissance matérielle n'existe pas chez les anges, il y a cependant chez eux de la puissance, car il n'appartient qu'à Dieu d'être acte pur. C'est pourquoi il peut se rencontrer en eux des habitus dans la mesure même où il s'y trouve de la puissance. Toutefois, comme la puissance de la matière et celle de la substance spirituelle ne sont pas la même chose, il faut en tirer cette conséquence que l'habitus n'est pas non plus de même sorte de part et d'autre. De là cette parole de Simplicius: "Les habitus de la substance intellectuelle ne sont pas pareils à ceux que nous avons ici-bas, mais ressemblent plutôt aux espèces simples et immatérielles que cette substance contient en elle-même."

En ce qui concerne cependant cette sorte d'habitus, l'intelligence angélique se comporte tout autrement que l'intelligence humaine. Celle-ci en effet, puisqu'elle est au degré le plus bas dans l'ordre des intelligences, est en puissance à tout l'intelligible, comme la matière première à toutes les formes sensibles, et c'est pourquoi, afin de tout comprendre, notre esprit a besoin d'un habitus. Au contraire, l'intelligence angélique ne se présente pas comme une pure puissance dans le domaine de l'intelligible, mais comme un certain acte; non certes comme un acte pur, car cela est réservé à Dieu, mais avec un mélange de puissance. Et moins cette intelligence a de potentialité, plus elle est supérieure. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit dans la première Partie, l'ange a besoin, dans la mesure où il est en puissance, d'être perfectionné d'une manière habituelle au moyen d'espèces intelligibles en vue de son opération propre; mais, dans la mesure où il est en acte, il peut par son essence même saisir

quelques objets, au moins lui-même, et d'autres encore, selon le mode de sa propre substance, ainsi qu'il est dit au livre Des Causes, et d'autant plus parfaitement qu'il est plus parfait.

Toutefois, parce qu'aucun ange n'atteint à la perfection de Dieu, mais qu'ils en sont infiniment éloignés, pour atteindre Dieu lui-même par l'intelligence et la volonté, ils ont besoin d'habitus. Ils sont comme des êtres en puissance en face de cet acte pur. Aussi Denys dit-il que "leurs habitus sont déiformes", en ce sens qu'ils les rendent conformes à Dieu.

Quant aux habitus qui sont des dispositions à l'existence naturelle, il n'y en a pas chez les anges, puisqu'ils sont immatériels.

LA CAUSE DES HABITUS

Étudions maintenant la cause des habitus, l° quant à leur génération (Question 51), 2° quant à leur croissance (Question 52), 3° quant à leur diminution et disparition (Question 53).

CHAPITRE 51: LA GÉNÉRATION DES HABITUS

1. Y a-t-il des habitus engendrés par la nature? - 2. Y en a-t-il qui soient causés par des actes? - 3. Un habitus peut-il être engendré par un seul acte? - 4. Y a-t-il des habitus infusés dans l'homme par Dieu?

1. Y a-t-il des habitus engendrés par la nature?

Quelque chose peut être naturel à un être à un double titre. Ce peut être dans la nature de l'espèce, comme il est naturel à l'homme de pouvoir rire et à la flamme de s'élever. Ou bien cela peut être dans la nature de l'individu, comme il est naturel à Socrate ou à Platon d'être, par complexion personnelle, en bonne ou en mauvaise santé. - De plus, dans chacun de ces deux cas, quelque chose peut être dit naturel de deux manières, soit parce que cela vient entièrement de la nature, soit parce que cela vient en partie de la nature et en partie d'un principe extérieur. Ainsi, lorsque quelqu'un guérit par lui-même, toute sa santé lui vient de la nature; mais lorsque quelqu'un guérit à l'aide de la médecine, sa santé provient partiellement de la nature et partiellement d'un principe extérieur.

Ainsi donc, si nous parlons de l'habitus en tant qu'il est une disposition du sujet envers une forme ou nature, il lui arrive d'être naturel de toutes les façons que nous venons de dire. Il y a en effet des dispositions naturelles qui sont dues à l'espèce humaine et en dehors desquelles il ne se rencontrerait aucun être humain: ce sont là des dispositions qui sont dans la nature même de l'espèce. - Mais, comme de telles dispositions comportent une certaine latitude, il arrive qu'elles se réalisent à divers degrés chez les divers individus suivant la nature particulière de chacun. - Enfin ces sortes de dispositions peuvent provenir, soit totalement de la nature, soit en partie de la nature et en partie d'un principe extérieur, comme on l'a dit de ceux qui sont guéris par l'art médical.

Mais l'habitus est une aptitude à l'action et a pour siège, ainsi que nous l'avons dit, une puissance de l'âme; il peut encore être et dans la nature de l'espèce, et dans celle de l'individu. Dans la nature de l'espèce en tant que cet habitus se rattache à l'âme qui, puisqu'elle est la forme du corps, constitue le principe spécifique; dans la nature de l'individu, en tant qu'elle dépend du corps qui est principe matériel. - Cependant, ni d'une manière ni de l'autre, ces

habitus ne peuvent être naturels en nous au point de nous venir entièrement de la nature. Chez les anges la chose arrive, parce qu'il y a en eux des idées qui leur sont innées, ce qui n'a pas lieu pour l'âme humaine, ainsi que nous l'avons dit dans la première Partie.

Donc il existe en nous quelques habitus naturels. Ils proviennent partiellement de la nature, et partiellement d'un principe extérieur. Différemment, il est vrai, suivant qu'ils sont dans les facultés de connaissance ou dans celles d'appétit. Dans les facultés de connaissance en effet il peut y avoir à l'état d'ébauche un habitus qui soit naturel et selon l'individu et selon l'espèce. - Selon la nature de l'espèce, c'est ce qui tient à l'âme même; ainsi dit-on que l'intelligence des principes est un habitus naturel. Effectivement il convient à la nature même de l'âme intelligente que, dès que l'on connaît ce qu'est un tout et ce qu'est une partie, on sache aussitôt que le tout est plus grand que la partie; et ainsi pour le reste. Mais savoir ce que c'est que le tout et ce que c'est que la partie, on ne peut le faire qu'au moyen des espèces intelligibles puisées dans les images. C'est pourquoi le Philosophe montre que la connaissance des principes nous vient des sens. - D'autre part, un habitus de connaissance est dans la nature de l'individu en ce sens qu'un tel, vu ses dispositions organiques, est plus apte qu'un autre à faire oeuvre d'intelligence, dans la mesure où nous avons besoin pour cela de facultés sensibles.

Dans les puissances appétitives il n'y a pas d'habitus naturel à l'état d'ébauche, du côté de l'âme et quant à la substance même de l'habitus; il n'y a que les principes de l'habitus, comme on dit que les grands axiomes du droit sont les germes des vertus. Et la raison de ce fait, c'est que l'inclination à des objets propres, qui semble être l'ébauche d'un habitus, n'est pas ici affaire d'habitus mais se rattache plutôt à l'essence même des puissances. - En revanche, à prendre la chose du côté du corps et selon la nature de l'individu, il y a des habitus appétitifs à l'état d'ébauche, qui sont naturels. Il y a en effet des gens qui, par leur complexion corporelle, sont prédisposés à la chasteté, à la douceur, etc.

2. Y a-t-il des habitus qui soient causés par des actes?

Parfois l'agent contient en lui uniquement le principe actif de ses actes; ainsi le feu est source purement active de chaleur. Chez un tel agent, sa propre activité ne peut causer en lui aucun habitus; de là vient que les choses de la nature, selon Aristote, ne peuvent ni s'accoutumer à quelque chose ni s'en désaccoutumer. - Mais on trouve des agents qui ont en eux à la fois le principe actif et le principe passif de leurs actes. C'est ce qui se voit dans les actes humains.

En effet, les actes de la faculté appétitive procèdent de celle-ci dans la mesure où elle est mue par la faculté de connaissance qui rend l'objet présent; et celle-ci à son tour, dans la mesure où elle raisonne sur les conclusions, a pour principe actif les propositions évidentes par elles-mêmes. Aussi des actes de telle sorte peuvent-ils engendrer chez celui qui les émet des habitus, non quant au tout premier principe actif, mais quant au principe d'activité qui meut tout en étant mû. Car tout ce qui est passif et mû par un autre reçoit une disposition par l'activité de l'agent. Aussi les actes, en se multipliant, engendrent-ils dans la puissance qui est passive et mue, une certaine qualité qu'on nomme habitus. C'est ainsi que les habitus des vertus morales sont causés dans les puissances appétitives selon qu'elles sont mues par la raison, et les habitus des sciences dans l'intellect selon qu'il est mû par les principes premiers.

3. Un habitus peut-il être engendré par un seul acte?

Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, l'habitus est engendré par l'acte en tant que la puissance passive est mue par un principe actif. Mais pour qu'une qualité soit produite dans un

sujet passif, il faut que l'élément actif domine complètement l'élément passif. Ainsi voyons-nous que le feu, parce qu'il ne peut vaincre totalement la matière combustible, ne parvient pas à l'enflammer tout de suite, mais peu à peu en rejette les dispositions contraires afin de vaincre complètement cette matière pour y imprimer sa forme.

Or il est évident que ce principe actif qu'est la raison ne peut dans un seul acte vaincre complètement la puissance appétitive, parce que celle-ci se prête de bien des manières à beaucoup de choses; mais en un seul acte la raison juge qu'une chose est à rechercher pour des raisons et dans des circonstances déterminées. Par conséquent ce seul acte n'est pas suffisant pour que la puissance appétitive soit complètement dominée au point de se porter vers un même objet, au moins le plus souvent, comme par nature, ce qui appartient à l'habitus vertueux. Et voilà pourquoi celui-ci ne peut être causé par un seul acte, mais par beaucoup.

Dans les facultés de connaissance il faut considérer qu'il y a une double passivité, celle de l'intellect passif lui-même, et une autre dans cette puissance qu'Aristote nomme encore intellect passif et qui est la raison particulière, c'est-à-dire la faculté cogitative avec mémoire et imagination. - A l'égard de la première passivité, il peut y avoir un élément actif qui par un seul acte soit complètement maître de tout ce qu'il y a de puissance dans son élément passif; ainsi une seule proposition évidente par soi arrive à convaincre l'intelligence de donner avec fermeté son assentiment à la conclusion; ce que ne fait assurément pas une proposition probable. Par conséquent, même du point de vue de l'intellect passif, il faut beaucoup d'actes de la raison pour engendrer un habitus en matière d'opinion; mais il est possible qu'un habitus de science se produise, pour ce qui regarde au moins l'intellect, à la suite d'un seul acte de la raison. - Mais, pour ce qui est des facultés inférieures de connaissance, il est nécessaire de répéter plusieurs fois les mêmes actes, si l'on veut imprimer fermement une chose dans la mémoire. De là ce mot du Philosophe "La méditation affermit la mémoire."

Quant aux habitus corporels, il est possible qu'ils soient causés par un seul acte, lorsque l'élément actif aura été d'une grande énergie. Ainsi une forte médecine ramène parfois instantanément la santé.

4. Y a-t-il des habitus infusés dans l'homme par Dieu?

C'est pour deux raisons que des habitus sont infusés à l'homme par Dieu. La première, c'est qu'il y a des habitus par lesquels nous sommes adaptés à une fin qui dépasse la capacité de la nature humaine et qui est cependant l'ultime et parfaite béatitude de l'homme, comme nous l'avons dit précédemment. Et, parce qu'il faut que les habitus soient proportionnés à l'objet même auquel ils nous adaptent, il est nécessaire que les habitus qui nous préparent à cette fin dépassent, eux aussi, la capacité de la nature humaine. Voilà pourquoi de tels habitus ne peuvent jamais être dans l'homme que par infusion divine. C'est le cas de toutes les vertus données par grâce.

L'autre raison, c'est que Dieu peut produire les effets des causes secondes en se passant d'elles, nous l'avons vu dans la première Partie. Donc, de même que parfois, pour montrer sa force, il donne la santé en dehors des causes naturelles, alors que la nature eût pu y suffire, de même aussi parfois, pour montrer sa force, il infuse dans l'âme même des habitus qui peuvent être causés par la nature. Ainsi a-t-il donné aux Apôtres la science des Écritures et celle de toutes les langues, connaissance que les hommes peuvent acquérir par l'étude ou par l'usage, mais sans parvenir à la même perfection.

CHAPITRE 52: LA CROISSANCE DES HABITUS

1. Les habitus s'accroissent-ils? - 2. S'accroissent-ils par addition? - 3. Est-ce que n'importe quel acte accroît l'habitus?

1. Les habitus s'accroissent-ils?

L'accroissement, ainsi que les autres choses se rapportant à la quantité, est une notion que nous transférons de l'ordre quantitatif des corps à l'ordre intelligible des réalités spirituelles, à cause de la connaturalité qu'il y a entre notre esprit et les réalités corporelles qui, elles, tombent sous l'imagination. Or, dans l'ordre quantitatif des corps, on dit qu'une chose est grande lorsqu'elle est amenée à la parfaite quantité qu'elle doit avoir; ainsi y a-t-il des dimensions qu'on estime grandes pour l'homme et qui ne le sont pas pour l'éléphant. De là, dans l'ordre des formes, on dit que quelque chose est grand dès lors que c'est parfait. Et, comme la perfection c'est le bien, ainsi s'explique la parole de S. Augustin: "Dans ce qui n'est pas grand par la masse, être plus grand c'est être meilleur."

Mais la perfection d'une forme peut être considérée de deux manières, selon la forme elle-même, et selon la façon dont le sujet participe de cette forme. Si l'on a en vue l'état parfait de la forme en elle-même, alors on dit qu'elle est petite ou grande, on parlera d'une grande ou petite santé, d'une grande ou petite science. Mais si l'on considère la perfection de la forme dans le sujet, on parle alors de plus et de moins; on dit par exemple que c'est plus ou moins blanc, plus ou moins sain. D'ailleurs une pareille distinction ne signifie pas que la forme ait une existence en dehors de la matière ni du sujet, mais elle signifie que c'est différent de considérer une forme sous son aspect spécifique, et de la considérer dans la façon dont elle est participée par le sujet.

A cet égard, en ce qui concerne l'intensité et le relâchement des habitus et des formes, quatre opinions ont divisé les philosophes. Simplicius en fait l'exposé. Plotin et les autres platoniciens prétendaient que même les qualités et les habitus se trouvaient susceptibles de plus et de moins, pour cette raison qu'ils étaient matériels et qu'ils gardaient de ce fait une certaine indétermination à cause du caractère indéfini de la matière. - D'autres prétendaient au contraire que les qualités et les habitus n'étaient pas par eux-mêmes susceptibles de plus et de moins: ce sont les choses qualifiées dont on parle ainsi suivant les divers degrés de participation. Ainsi on ne dit pas que la justice est plus ou moins, mais qu'une chose est plus ou moins juste. Aristote touche un mot de cette opinion dans ses Prédicaments. - La troisième fut celle des stoïciens. Elle tient le milieu entre les deux premières. Ils ont soutenu en effet qu'il y a des habitus, comme les arts, qui sont susceptibles de plus et de moins; mais d'autres non, comme les vertus. - La quatrième opinion consistait à dire que les qualités et formes immatérielles ne sont pas susceptibles de plus et de moins, mais que les matérielles le sont.

Pour manifester ce qu'il y a de vrai dans tout cela, il faut donc considérer que ce qui sert à délimiter une espèce doit être quelque chose de fixe et de stable, et comme un point indivisible; tout ce qui arrive à ce point est contenu dans l'espèce, mais tout ce qui s'en éloigne, soit en plus soit en moins, appartient à une autre espèce ou plus parfaite ou moins parfaite. De là le mot du Philosophe: "Les espèces sont comme les nombres"; si l'on augmente un nombre ou qu'on le diminue, on en change l'espèce. Donc, si une forme ou une réalité quelconque obtient par elle-même ou par quelque chose d'elle-même, la raison d'espèce, il est nécessaire que, prise en soi, elle ait une essence très déterminée dont elle ne puisse s'éloigner ni en plus par excès ni en moins par défaut. De cette sorte sont la chaleur, la blancheur et les

autres qualités du même genre, qui ne se définissent pas par rapport à autre chose; telle est, beaucoup plus encore, la substance qui est de l'être par soi. - En revanche, les choses qui reçoivent leur espèce du terme auquel elles sont ordonnées peuvent varier en elles-mêmes soit en plus soit en moins, et rester malgré cela dans la même espèce à cause de l'unité du terme auquel elles tendent et duquel elles reçoivent leur spécification. Ainsi, un mouvement est en soi plus intense ou plus relâché, tout en demeurant néanmoins de même espèce à cause de l'unité du but. Et l'on peut remarquer la même chose dans la santé, car le corps arrive à avoir véritablement la santé lorsqu'il est dans les dispositions convenables à la nature de l'animal; mais comme cettc nature peut s'accommoder de dispositions diverses, celles-ci peuvent varier en plus ou en moins, et cependant c'est toujours la santé. De là cette parole du Philosophe: "L'état de santé est susceptible de plus et de moins, car l'équilibre des humeurs n'est pas le même chez tous ni toujours pareil chez un seul et même individu; mais une santé diminuée est encore jusqu'à un certain point la santé." Or ces divers états de santé se tiennent par degrés, les uns dépassant, les autres dépassés, de sorte que si l'on ne donnait le nom de mté qu'à l'équilibre le plus parfait, alors on ne pourrait jamais dire que la santé fût plus grande ou qu'elle fût moindre. - Ainsi l'on voit bien de quelle manière une qualité ou forme peut en soi augmenter ou diminuer, et de quelle manière elle ne le peut pas.

Si maintenant nous considérons la qualité ou forme d'après la participation du sujet, en ce cas il se trouve aussi que certaines qualités et formes connaissent le plus et le moins, et certaines non. Et Simplicius attribue cette différence à la raison suivante. La substance en elle-même ne peut connaître le plus et le moins, puisqu'elle est de l'être par soi. C'est pourquoi toute forme dont un sujet participe substantiellement ne peut avoir ni tension ni relâchement; aussi, dans le genre substance ne parle-t-on pas de plus et de moins. Et puisque la quantité est toute proche de la substance, et que la figure à son tour est consécutive à la quantité, il s'ensuit que dans ces catégories-là il n'est pas question non plus de degrés. D'où cette pensée du Philosophe: lorsqu'une chose prend forme et figure, on ne dit pas qu'elle est en voie de s'altérer mais plutôt de devenir et de se former. Quant aux autres qualités qui sont plus éloignées de la substance et conjointes aux actions et passions, elles ont du plus et du moins selon la participation du sujet.

Mais on peut encore donner de cette différence une meilleure explication. Ainsi qu'on vient de le dire, ce qui donne son espèce à une chose doit demeurer fixe et stable en un point indivisible. Donc il peut arriver de deux manières que la participation d'une forme ne comporte pas de plus et de moins. - D'abord, parce que le sujet participant est spécifié selon cette forme même. De là vient qu'on ne participe jamais plus ou moins d'une forme substantielle. Et c'est pourquoi le Philosophe dit: "De même qu'un nombre n'a pas de plus et de moins, la substance n'en a pas non plus selon qu'elle représente l'espèce", entendez: quant à la participation de la forme spécifique; "mais si elle est unie à la matière": c'est-à-dire que c'est en raison des dispositions matérielles qu'il se trouve du plus et du moins dans la substance. - L'autre façon dont on peut s'expliquer l'absence de degrés dans la participation d'une forme tient à ce que l'indivisibilité même est essentielle à cette forme; d'où il faut que, si un sujet participe de cette forme, il y participe en ce qu'elle a d'essentiellement indivisible. De là vient que dans les nombres il n'est pas question de plus et de moins; chaque espèce y est constituée par une unité indivisible. Et il en est de même dans la quantité continue, lorsque les espèces y sont établies selon un système numérique, telle une grandeur de deux coudées, de trois coudées. De même dans les relations, par exemple le double et le triple. De même aussi pour les figures, par exemple trigone et tétragone. Et c'est là précisément la raison que donne Aristote au livre des Prédicaments, lorsque voulant indiquer la raison pour laquelle une figure ne connaît pas de plus et de moins, il dit: "Les choses qui réalisent la notion de triangle et celle de cercle sont toutes au même degré des triangles et des cercles"; parce que

l'indivisibilité est de leur essence même, si bien que tout ce qui participe de cette essence doit en participer indivisiblement.

Il ressort donc avec évidence de tout ceci que, comme les habitus et les dispositions se définissent par rapport à quelque chose, il peut y avoir pour eux intensité et relâchement de deux façons: 1° en eux-mêmes, comme quand on parle d'une plus ou moins bonne santé, ou lorsqu'on dit qu'une science est plus ou moins grande parce qu'elle s'étend à plus ou moins de choses; 2° dans la participation du sujet, et cela veut dire qu'une science égale, ou une égale santé, est reçue plus profondément chez un individu que chez un autre, suivant une diversité d'aptitude résultant de la nature ou de l'habitus. Car ce n'est pas l'habitus et la disposition qui donnent au sujet son espèce, et ce ne sont pas non plus des formes impliquant dans leur notion même l'indivisibilité.

Quant à la façon dont la chose se passe dans les vertus, nous le dirons plus loin.

2. Les habitus s'accroissent-ils par addition?

La solution de cette question dépend de ce qui précède. On vient de dire en effet que, dans des formes qui s'intensifient et se relâchent, l'accroissement et la diminution ont une manière de se produire qui tient non pas à la forme elle-même considérée en soi, mais à ce que le sujet en participe diversement. C'est pourquoi cet accroissement des habitus et des autres formes n'a pas lieu par addition de forme à forme, mais se produit par le fait que le sujet participe plus ou moins parfaitement d'une seule et même formes. Et de même, lorsqu'un corps devient chaud en acte sous l'influence d'un agent qui est lui-même chaud en acte, il commence à participer nouvellement de cette forme sans pourtant que la forme elle-même commence à exister; ainsi lorsque, sous l'action interne de l'agent lui-même, le corps devient plus chaud, c'est comme participant plus parfaitement de la forme, et ce n'est pas parce que quelque chose vient s'ajouter à cette forme.

Si en effet on entend par addition un tel accroissement dans les formes, cela ne pourrait avoir lieu que du côté de la forme ou du côté du sujet. Si cela avait lieu du côté de la forme, nous l'avons déjà dit, l'addition alors, ou la soustraction, changerait l'espèce, comme l'espèce de couleur peut varier lorsqu'une chose passe du pâle au blanc. - Si l'addition devait s'entendre du côté du sujet, ce pourrait être seulement parce qu'une partie de celui-ci reçoit la forme qu'il n'avait pas encore, comme lorsque nous disons que le froid nous gagne si nous avions déjà froid dans une partie du corps, et que maintenant nous ayons froid en plusieurs; ou ce serait parce qu'un autre sujet vient s'ajouter au premier pour participer de la même forme, comme lorsqu'un corps chaud vient se joindre à un corps chaud, ou du blanc à du blanc. Mais, dans les deux cas, on ne dit pas que c'est plus blanc ou plus chaud, on dit que ce l'est en plus grande quantité.

Toutefois, comme il y a des accidents qui s'accroissent en eux-mêmes ainsi que nous l'avons dit plus haut, dans certains d'entre eux il peut y avoir accroissement par addition. Un mouvement s'accroît par tout ce qui s'y ajoute, quant au temps qu'il dure, ou quant au chemin par où il passe; et cependant, à cause de l'unité du terme, c'est toujours la même espèce de mouvement. Néanmoins un mouvement augmente aussi en intensité selon la participation du sujet, c'est-à-dire en tant que le même mouvement peut se faire d'une manière plus ou moins aisée ou prompte. - Pareillement, la science aussi peut avoir de l'accroissement en elle-même par addition; ainsi lorsque quelqu'un apprend un plus grand nombre de conclusions de géométrie, l'habitus s'accroît en lui, tout en appartenant à la même science quant à son espèce.

Néanmoins, la science augmente aussi en intensité chez quelqu'un selon la participation du sujet, c'est-à-dire à la manière dont un individu possède plus de clarté et plus d'aisance qu'un autre pour considérer les mêmes conclusions.

D'ailleurs, dans les habitus corporels on ne voit pas qu'il y ait beaucoup d'accroissement par addition. Car on ne dit pas qu'un animal soit véritablement sain ou beau s'il ne l'est dans toutes ses parties. S'il arrive à un équilibre plus parfait, c'est par modification des qualités élémentaires qui le composent, et ces qualités n'augmentent qu'en intensité en raison du sujet participant.

Quant à la façon dont cela se passe dans les vertus, il en sera question plus loin.

3. Est-ce que n'importe quel acte accroît l'habitus?

Selon Aristote, "les actes semblables causent des habitus semblables". Mais ressemblance et dissemblance ne tiennent pas seulement à une qualité identique ou diverse, mais aussi à un degré de participation semblable ou divers. Le noir ne ressemble pas au blanc, mais le même blanc ne ressemble pas non plus au plus blanc puisque passer de l'un à l'autre est aussi un changement, comme le passage d'un opposé à un opposé, dit la Physique.

Mais puisque l'exercice des habitus est entièrement dans notre volonté, comme nous l'avons montré, il arrive à celui qui a un habitus de ne pas s'en servir, ou même d'agir en sens contraire; de même il peut lui arriver de se servir de l'habitus pour des actes qui ne sont pas proportionnés à l'intensité de celui-ci. Donc, si l'intensité des actes est proportionnée à celle de l'habitus ou même la dépasse, n'importe lequel de ces actes ou accroît l'habitus ou lui prépare un accroissement, pour parler de cette croissance des habitus comme on ferait de celle des animaux. En effet l'absorption de tout aliment ne fait pas grandir l'animal sur-le-champ, pas plus que toute goutte qui tombe ne creuse la pierre; mais quand l'alimentation s'est répétée, la croissance enfin se produit. Ainsi également quand les actes se répètent, l'habitus se développe. - Mais si l'intensité de l'acte reste proportionnellement inférieure à celle de l'habitus, un tel acte ne prépare pas un accroissement de l'habitus, mais plutôt sa diminution.

CHAPITRE 53: LA DIMINUTION ET LA DESTRUCTION DES HABITUS

1. L'habitus peut-il disparaître? - 2. Peut-il diminuer? - 3. La manière dont il peut disparaître ou diminuer.

1. L'habitus peut-il disparaître?

Il faut dire qu'une forme est détruite en soi par son contraire; et par accident si son sujet est détruit. Donc, s'il y a des habitus dont le sujet soit destructible et dont la cause ait son contraire, ils pourront se perdre des deux manières, comme on le voit pour les habitus corporels, la santé et la maladie. En revanche, les habitus dont le sujet n'est pas destructible ne peuvent se perdre par accident. Il y a cependant des habitus qui, tout en existant principalement dans un sujet indestructible, sont pourtant secondairement dans un sujet destructible. Ainsi l'habitus de science puisque, s'il réside principalement dans l'intellect passif, il réside secondairement dans les facultés sensibles de connaissance, nous l'avons vu.

Et c'est pourquoi, du côté de l'intellect passif, l'habitus de science ne peut être détruit, mais seulement du côté des facultés inférieures de connaissance sensible.

Il faut donc examiner si les habitus de cette sorte peuvent se perdre par eux-mêmes. Il faudrait donc pour cela qu'il y eût un habitus ayant un contraire soit de son côté, soit du côté de sa cause; mais s'il n'a pas de contraire, il ne pourra se détruire par lui-même. Or il est évident qu'une espèce intelligible ayant son existence dans l'intellect passif n'a pas de contraire, et que sa cause, l'intellect agent, ne peut pas en avoir non plus. Par conséquent, s'il y a dans l'intellect passif un habitus qui soit immédiatement causé par l'intellect agent, un tel habitus est indestructible et par soi et par accident. Les habitus des premiers principes, tant spéculatifs que pratiques, sont de cette sorte: aucun oubli ni aucune erreur ne peuvent les détruire. Le Philosophe le dit de la prudence: "L'oubli ne la fait pas perdre". - Mais il y a dans l'intellect passif un habitus causé par la raison, c'est l'habitus des conclusions que l'on appelle la science. Or, la cause de cet habitus peut rencontrer doublement quelque chose de contraire: l° dans les propositions mêmes à partir desquelles se fait le raisonnement, car à cette affirmation "le bien est le bien" s'oppose celle-ci, dit le Philosophe, "le bien n'est pas le bien"; 2° dans le processus même du raisonnement, comme quand un syllogisme qui est un sophisme s'oppose au syllogisme dialectique ou démonstratif. Il est donc évident que l'on peut détruire un argument faux par l'habitus d'une opinion vraie ou même d'une science. Aussi le Philosophe dit-il que "l'erreur est la destruction de la science".

Pour ce qui est des vertus, celles qui sont intellectuelles ont leur siège dans la raison même, et il faut faire à leur égard le même raisonnement que pour la science ou l'opinion. - Mais il y en a qui résident dans les facultés appétitives, ce sont les vertus morales, et il en est de même des vices opposés. Or les habitus de ces facultés appétitives sont causés par le fait que la raison est faite pour mouvoir la faculté appétitive. Voilà pourquoi l'habitus de la vertu ou du vice peut être détruit par le jugement de la raison lorsque celle-ci imprime un mouvement *En sens contraire,* de quelque manière que ce soit, c'est-à-dire ou par ignorance, ou par passion, ou même par libre choix.

2. L'habitus peut-il diminuer?

Il ressort de ce que nous avons dit plus haut que les habitus diminuent comme ils augmentent, de deux manières. Et de même que la cause qui les fait naître est aussi celle qui les fait grandir, de même la cause qui les détruit est celle qui les fait diminuer; car la diminution d'un habitus l'achemine à sa destruction, comme à l'inverse la génération de l'habitus est le fondement de sa croissance.

3. La manière dont l'habitus peut disparaître ou diminuer

On sait qu'il y a, pour Aristote, deux façons de mouvoir. Une chose peut mouvoir par soi, c'est-à-dire en raison de sa forme propre, comme le feu chauffe. Elle peut mouvoir par accident, comme fait tout ce qui écarte l'obstacle. C'est de cette seconde manière que la cessation d'exercice cause la destruction ou la diminution des habitus, dans la mesure où l'on écarte l'activité qui préservait l'habitus des causes de destruction ou d'amoindrissement. Nous l'avons dit en effet, les habitus par soi se détruisent ou s'affaiblissent par le fait d'un agent contraire. Aussi tous les habitus ont des contraires qui surgissent peu à peu au cours du temps, et qu'il faut supprimer par l'acte qui procède de l'habitus; car ces habitus s'affaiblissent ou même disparaissent tout à fait, parce que pendant longtemps leur activité a cessé de s'exercer. Cela se voit et pour la science et pour la vertu.

De toute évidence l'habitus de la vertu morale nous rend prompt à choisir le juste milieu dans nos opérations et dans nos passions. Or, quand quelqu'un ne se sert pas de son habitus vertueux pour modérer ses propres passions ou opérations, nécessairement beaucoup d'entre elles se produisent en dehors de la mesure de la vertu, sous l'influence de l'appétit sensible et d'autres pressions venues de l'extérieur. Ainsi la vertu se détruit ou s'affaiblit, par absence d'activité. - Il en est de même des habitus intellectuels, selon lesquels on devient prompt à bien juger de ce qu'on a dans l'imagination. Donc, lorsque l'on cesse de faire usage d'un habitus intellectuel, des imaginations étrangères surgissent, et parfois elles conduisent à des positions contraires. C'est au point que si le fréquent usage de l'habitus intellectuel ne parvient pas à couper en quelque sorte ou à comprimer des imaginations, on est rendu moins apte à juger correctement, et parfois on est tout à fait disposé au parti contraire. Et ainsi, par absence d'activité, un habitus intellectuel s'affaiblit ou même se détruit.

CHAPITRE 54: LA DISTINCTION DES HABITUS

1. Peut-il exister plusieurs habitus dans une seule puissance? - 2. Les habitus se distinguent-ils d'après leurs objets? - 3. Se distinguent-ils selon le bien et le mal? - 4. Un habitus est-il constitué de plusieurs?

1. Peut-il exister plusieurs habitus dans une seule puissance?

Ainsi qu'on l'a dit plus haut, les habitus sont, dans un être en puissance, des dispositions à quelque chose qui est soit la nature même, soit l'activité ou la finalité de la nature. Pour les habitus qui sont des dispositions à la nature, il est évident qu'ils peuvent être nombreux dans un seul sujet, car les différentes parties d'un sujet peuvent s'agencer selon des arrangements divers, qu'on appelle précisément des habitus. Ainsi, dans le corps humain, l'équilibre des humeurs tel que le demande la nature humaine donne l'habitus ou la disposition de santé; l'adaptation à la nature des parties semblables de l'organisme, telles que les nerfs, les os et les chairs, donne force ou maigreur; la conformation des membres, des mains, des pieds, etc., si elle est conforme à la nature, constitue la beauté. Et ainsi il y a plusieurs habitus ou dispositions dans un même sujet.

Si maintenant nous parlons des habitus qui sont des dispositions à l'action, habitus qui appartiennent proprement aux puissances, alors il arrive aussi à une seule puissance d'en avoir plusieurs. La raison en est que le sujet de l'habitus est une puissance passive, nous l'avons déjà dit, car une puissance purement active n'est pas sujet d'un habitus. Or, une puissance passive est par rapport à un acte d'une espèce bien déterminée comme la matière par rapport à la forme. Car, de même que la matière est déterminée à une forme lorsqu'elle est sous l'influence d'un seul agent, de même la puissance passive, lorsqu'elle est sous l'impression formelle d'un objet, est déterminée à un acte bien spécifié. Par suite, comme plusieurs objets peuvent mouvoir une seule puissance passive, ainsi une puissance passive peut être le sujet de différents actes ou de différents perfectionnements bien spécifiés. Or les habitus sont précisément des qualités ou formes inhérentes à la puissance pour l'incliner à des actes d'une espèce bien déterminée. Par là plusieurs habitus peuvent appartenir à une seule puissance, tout comme plusieurs actes d'espèces différentes.

2. Les habitus se distinguent-ils d'après leurs objets?

L'habitus, c'est une certaine forme, et c'est aussi l'habitus. On peut donc, pour la distinction spécifique des habitus, faire attention, soit à la manière commune dont les formes se

distinguent spécifiquement, soit à la manière qui est propre à distinguer les habitus. - Car les formes se distinguent entre elles d'après la diversité des principes actifs, du fait qu'un agent produit toujours quelque chose de semblable à soi quant à l'espèce. - Pour ce qui est de l'habitus, il implique un rapport à quelque chose. Mais toutes les réalités qui se définissent par rapport à quelque chose se distinguent comme les choses mêmes en fonction desquelles on les définit. Or l'habitus est une préparation à deux choses: à une nature et à l'opération consécutive à cette nature.

En somme donc, les habitus se distinguent spécifiquement d'après trois critères: d'après les principes actifs qui les font tels, d'après la nature à laquelle ils sont ordonnés; d'après les réalités d'espèces différentes qu'ils ont pour objets. Tout cela sera expliqué par les réponses qui suivent.

3. Les habitus se distinguent-ils selon le bien et le mal?

Les habitus, nous l'avons vu, ne se distinguent pas en espèces seulement d'après les objets ni d'après les principes actifs. Ils se distinguent aussi en fonction de la nature à laquelle ils se rapportent. Ce qui a lieu de deux façons:

l° Selon qu'ils sont en harmonie avec la nature ou bien en dysharmonie avec elle. De cette manière se distinguent spécifiquement l'habitus bon et l'habitus mauvais. Car on appelle bon l'habitus qui dispose à des actes en harmonie avec la nature de l'agent, mauvais celui qui dispose à des actes en dysharmonie avec cette nature. Ainsi les actes des vertus conviennent à la nature humaine, du fait qu'ils sont selon la raison; ceux des vices au contraire, du fait qu'ils sont contre la raison, sont en dysharmonie avec cette nature. Il est donc évident que la distinction spécifique des habitus est celle du bien et du mal.

2° Les habitus se distinguent d'après la nature d'une autre façon: du fait que l'un dispose à des actes en harmonie avec une nature inférieure tandis que l'autre dispose à des actes en harmonie avec une nature supérieure. Ainsi, la vertu humaine qui dispose à des actes conformes à la nature humaine se distingue de la vertu divine ou héroïque qui dispose à des actes conformes à une nature supérieure.

4. Un habitus est-il constitué de plusieurs?

L'habitus ordonné à l'action (celui qu'à présent nous avons principalement en vue) est une perfection de la puissance. Or une perfection est toujours proportionnée au sujet apte à la recevoir. Voilà pourquoi, de même que la puissance, tout unique quelle est, s'étend à beaucoup de choses si ces choses se rejoignent dans l'unité, c'est-à-dire sous un objet formel commun, de même l'habitus s'étend à beaucoup de choses lorsque celles-ci sont ordonnées à un but unique, qui sera, ou un objet formel spécial, ou une nature, ou un principe, d'après ce que nous venons de voir.

Donc, si nous considérons l'habitus dans les réalités auxquelles il s'étend, nous trouverons en lui une certaine multiplicité. Mais, parce que cette multiplicité s'ordonne à quelque chose d'unique que l'habitus vise principalement, il s'ensuit que l'habitus est une qualité simple et qu'il n'est pas composé de plusieurs habitus, même s'il s'étend à beaucoup de réalités. Un habitus, en effet, ne s'étend à beaucoup de choses qu'en vue d'une seule, dont il tient son unité.

LA VERTU

Il faut étudier maintenant les habitus en détail. Et puisque, on vient de le dire, ils se distinguent selon le bien et le mal, il faut parler en premier lieu des habitus bons qui sont les vertus et ce qui s'y rattache: les dons (Question 68), les béatitudes (Question 69) et les fruits (Question 70) en second lieu, des habitus mauvais c'est-à-dire des vices et des péchés (Question 71-89).

En ce qui concerne les vertus il faut considérer: 1° l'essence de la vertu (Question 55); 2° son siège (Question 56); 3° la division des vertus (Question 57-62); 4° la cause de la vertu (Question 63); 5° certaines propriétés de la vertu (Question 64-67).

CHAPITRE 55: L'ESSENCE DE LA VERTU

1. La vertu humaine est-elle un habitus? - 2. Est-elle un habitus d'action? - 3. Est-elle un habitus bon? - 4. Sa définition.

1. La vertu humaine est-elle un habitus?

Ce mot de vertu désigne une certaine perfection de la puissance. Or on considère toujours la vertu d'une chose principalement par rapport à sa fin. Mais la fin, pour une puissance, c'est l'acte. Par conséquent on dit qu'une puissance est parfaite suivant qu'elle est déterminée à son acte.

Or il y a des puissances qui sont par elles-mêmes déterminées à leurs actes. Telles sont les puissances naturelles actives. C'est pourquoi l'on dit qu'elles sont par elles-mêmes des vertus. - Mais les puissances raisonnables, qui sont les puissances propres de l'homme, ne sont pas déterminées à une seule chose; elles se prêtent de façons indéterminées à beaucoup de choses. Or c'est par moyen des habitus qu'elles sont déterminées à certains actes, comme nous l'avons montré. Et voilà pourquoi les vertus humaines sont des habitus.

2. La vertu humaine est-elle un habitus d'action?

La vertu, le nom même le veut, implique, avons-nous dit. une perfection de la puissance. Aussi, puisqu'il y a double sorte de puissance: puissance à exister et puissance à agir, on donne le nom de vertu à la perfection de l'une et de l'autre. Mais la puissance à exister se tient du côté de la matière qui est de l'être en puissance; la puissance à agir, du côté de la forme qui est principe d'action, du fait que chacun agit dans la mesure où il est en acte. - Or, dans la constitution de l'homme, le corps est comme la matière, l'âme comme la forme. Quant au corps, l'homme a quelque chose de commun avec les autres animaux; et pareillement quant aux facultés qui sont communes à l'âme et au corps. Seules les facultés qui sont propres à l'âme, c'est-à-dire les facultés raisonnables appartiennent à l'homme uniquement. Voilà pourquoi la vertu humaine, celle dont nous parlons, ne peut pas se rapporter au corps, mais uniquement à ce qui est propre à l'âme. Ainsi n'implique-t-elle pas ordre à exister, mais plutôt à agir. Et voilà pourquoi il appartient à l'essence de la vertu humaine d'être un habitus d'action.

3. La vertu humaine est-elle un habitus bon?

La vertu implique, avons-nous dit, la perfection de la puissance. Aussi "la vertu d'une chose se détermine", selon Aristote, "par rapport au point ultime auquel cette chose peut atteindre".

Mais il faut bien que le point ultime auquel atteint le pouvoir d'une puissance soit bon, car tout mal implique un défaut, ce qui fait dire à Denys que "tout mal est faiblesse". Et c'est pourquoi il faut que la vertu d'une chose se définisse par rapport au bien. Aussi la vertu humaine, qui est un habitus d'action, est-elle un habitus foncièrement bon et qui opère le bien.

4. définition de la vertu

Cette définition embrasse parfaitement tout ce qui est essentiel à la vertu. La notion parfaite d'une réalité récapitule toutes ses causes. Or notre définition comprend toutes les causes de la vertu.

La cause formelle de la vertu, comme de n'importe quelle réalité, est tirée d'un genre et d'une différence, quand on dit que c'est une "bonne qualité". Le genre de la vertu, c'est la qualité; la différence, c'est le bien. La définition serait cependant plus juste si, au lieu de la qualité, on mettait l'habitus, qui est le genre prochain.

La vertu, d'autre part, n'a pas une matière "de quoi" elle soit extraite, pas plus que les autres accidents; mais elle a une matière "sur quoi" elle s'exerce, et une matière "en quoi" elle réside c'est-à-dire un sujet. La matière "sur quoi", c'est l'objet de la vertu; on n'a pas pu le mettre dans la définition pour cette raison que, par l'objet, la vertu se trouve délimitée dans une espèce, alors qu'on donne ici une définition de la vertu en général. On se borne donc à mentionner, en guise de cause matérielle, le sujet de la vertu, quand on dit qu'elle est une bonne qualité "de l'esprit".

Quant à la fin de la vertu, puisqu'il s'agit d'habitus actif, elle consiste dans l'activité même.

Mais il faut remarquer que parmi les habitus actifs quelques-uns sont toujours pour le mal, les habitus vicieux; quelques autres, tantôt pour le bien et tantôt pour le mal, l'opinion par exemple va au vrai et au faux; mais la vertu est un habitus qui se porte toujours vers le bien. Aussi, pour discerner la vertu des habitus qui se portent toujours vers le mal, on dit "qu'elle assure une vie droite", et pour la distinguer de celles qui se portent tantôt vers le bien et tantôt vers le mal, on dit que "nul n'en fait mauvais usage".

La cause efficiente de la vertu infuse, laquelle est visée par notre définition, c'est Dieu. Voilà pourquoi l'on dit que "Dieu l'opère en nous sans nous". Si vous ôtez ce membre de phrase, le reste de la définition sera commun à toutes les vertus acquises et infuses.

CHAPITRE 56: LE SIÈGE DE LA VERTU

1. La vertu a-t-elle pour siège une puissance de l'âme? -2. Une seule vertu peut-elle résider dans plusieurs puissances? - 3. L'intelligence peut-elle être le siège de la vertu? - 4. L'irascible et le concupiscible? - 5. Les facultés de connaissance sensible? - 6. La volonté?

1. La vertu a-t-elle pour siège une puissance de l'âme?

Que la vertu appartienne aux puissances de l'âme, c'est un point qui peut être rendu évident par trois raisons. 1° Par la notion même de vertu qui implique la perfection d'une puissance. 2° Par le fait que la vertu est un habitus actif: toute activité vient de l'âme par le moyen d'une puissance. 3° Par le fait que la vertu est une disposition au meilleur; or, le meilleur, c'est la fin

qui est soit l'activité même d'un être, soit le résultat obtenu par l'activité émanant de la puissance. La vertu humaine a donc bien pour siège les puissances de l'âme.

2. Une seule vertu peut-elle résider dans plusieurs puissances?

Qu'une chose existe en deux sujets, cela peut se présenter de deux façons. 1° De telle façon qu'elle soit à titre égal dans l'un et l'autre. En ce sens, il est impossible qu'une vertu unique soit en deux puissances, parce que la diversité des puissances dépend de la condition générale des objets, la diversité des habitus de leur condition spéciale, de sorte que partout où il y a diversité de puissances il y a diversité d'habitus, mais non pas inversement. 2° Une chose peut être en deux ou plusieurs sujets d'une autre façon, quand c'est non à titre égal mais suivant un ordre. En ce sens une vertu peut appartenir à plusieurs puissances, de telle sorte qu'elle soit dans l'une à titre principal, et s'étende aux autres par mode de diffusion ou par mode de préparation, selon qu'une faculté est mue par une autre, et selon qu'une faculté est tributaire d'une autre.

3. L'intelligence peut-elle être le siège de la vertu?

Nous l'avons dit, la vertu est l'habitus dont on use bien. Or l'habitus est ordonné à l'acte bon de deux manières. 1° En tant qu'on acquiert par cet habitus une capacité pour bien faire, comme l'habitus de la grammaire donne la capacité de bien parler. La grammaire ne fait pourtant pas qu'on s'exprime toujours correctement, car un grammairien peut faire des barbarismes ou des solécismes. Et il en est de même dans les autres branches des sciences et des arts. 2° D'autre part, l'habitus est ordonné à l'acte bon quand il donne la faculté d'agir, mais quand il fait aussi qu'on use droitement de cette faculté ainsi, la justice ne fait pas seulement qu’on a une volonté prête à accomplir des oeuvres justes, mais elle fait aussi qu'on agit justement.

Or le bien, comme l'être, ne s'attribue pas sans réserves à un être en tant qu'il est en puissance, mais en tant qu'il est en acte. Aussi est-ce par des habitus de ce genre qu'on dit de façon absolue qu'un homme fait le bien, et qu'il est bon, par exemple parce qu'il est juste ou tempérant. Et ainsi des autres vertus. Et parce que la vertu est ce qui rend bon l'homme vertueux et rend bonne son oeuvre, des habitus de ce genre sont appelés de façon absolue des vertus, parce qu'ils rendent bonne I'oeuvre en acte, et rendent absolument bons celui qui les a. Au contraire, les habitus de la première sorte ne sont pas appelés vertus de façon absolue parce qu'ils ne rendent pas les oeuvres bonnes, si ce n'est par une certaine capacité, et parce qu'ils n'assurent pas non plus d'une manière absolue le bien de celui qui les possède. On ne dit pas en effet de façon absolue qu'un homme est bon par le fait qu'il est un savant ou un artisan; on dit seulement qu'il est bon sous un certain rapport, par exemple un bon grammairien ou un bon ouvrier. C'est pour cela que le plus souvent on oppose la science et l'art à la vertu, et parfois pourtant on les appelle vertus, comme cela se voit dans l'Éthique.

Donc un habitus qui est appelé vertu dans un sens relatif peut avoir son siège dans l'intelligence, non seulement dans l'intellect pratique, mais aussi dans l'intellect spéculatif en dehors de tout rapport à la volonté. Ainsi le Philosophe prétend au même endroit que la science, la sagesse, l'intelligence et même l'art sont des vertus intellectuelles. Au contraire, le siège de l'habitus qui est appelé vertu dans le sens absolu ne peut être que la volonté, ou une autre puissance en tant qu'elle est mue par la volonté. La raison en est que la volonté meut à leurs actes toutes les autres puissances qui de quelque manière sont rationnelles, comme on l'a vu. C'est pourquoi, lorsque, en acte, on agit bien, cela vient de ce qu'on a une volonté bonne. Aussi, lorsqu'une vertu porte à bien agir en acte, c'est qu'on ne l'a pas seulement comme une

capacité; il faut qu'on l'ait ou dans la volonté elle-même, ou dans une puissance en tant que cette puissance est mue par la volonté.

Or il arrive que l'intelligence est mue par la volonté, comme les autres puissances; en effet on pense à certaines choses d'une manière actuelle du fait même qu'on le veut. Voilà comment l'intelligence en tant qu'elle est ordonnée à la volonté peut être le siège de ce qu'on appelle absolument parlant la vertu. C'est ainsi que l'intellect spéculatif ou raison est le siège de la vertu de foi, car pour donner son assentiment aux choses de la foi, l'intelligence est mue par le commandement de la volonté: on ne croit que si l'on a la volonté de croire. L'intellect pratique, de son côté, est le siège de la prudence. La prudence étant en effet la droite règle de l'action, il est requis à cette vertu qu'on soit dans une bonne attitude à l'égard de ces principes de nos raisons d'agir que sont les fins humaines; cette bonne attitude à l'égard des fins se prend par la rectitude de la volonté, de même qu'à l'égard des principes de l'ordre spéculatif elle a lieu par la lumière naturelle de l'intellect agent. C'est pourquoi, de même que la science, qui est la droite règle de la spéculation, a pour siège un intellect spéculatif ordonné à l'intellect agent, de même la prudence a pour siège un intellect pratique ordonné à une volonté droite.

4. L'irascible et le concupiscible peuvent-ils être le siège de la vertu?

L'irascible et le concupiscible peuvent être considérés de deux façons. En soi, en tant qu'ils sont des fonctions de l'appétit sensible. A cet égard il ne leur appartient pas d'être sièges de la vertu. Mais ils peuvent aussi être considérés en tant qu'ils participent de la raison, parce qu'il leur est naturel de lui obéir. A ce point de vue, l'irascible, comme le concupiscible, peut être le siège de la vertu humaine, car ces puissances sont le principe de l'action humaine dans la mesure où elles participent de la raison. Et dans ces puissances il est nécessaire de mettre des vertus.

Qu'il y en ait effectivement, c'est évident. En effet, l'acte qui sort d'une puissance en tant qu'elle est mue par une autre ne peut être un acte parfait si les deux puissances n'y sont pas bien disposées; ainsi l'activité de l'artisan ne peut être une réussite si lui-même n'est pas bien disposé à agir, et l'instrument aussi. Par conséquent, dans les domaines où opèrent l'irascible et le concupiscible sous l'impulsion de la raison, il est nécessaire que l'habitus qui assure la perfection de leur acte soit non seulement dans la raison mais aussi en eux. Et parce que la bonne disposition d'une puissance qui meut tout en étant mue dépend de sa conformité avec la puissance qui la meut, la vertu qui est dans l'irascible et le concupiscible n'est pas autre chose que la conformité, acquise par l'habitus, de ces puissances avec la raison.

5. Les facultés de connaissance sensible peuvent-elles être le siège de la vertu?

Dans ces facultés il y a des habitus. C'est rendu évident surtout par cette observation du Philosophe: "Pour mémoriser une chose après une autre, l'habitude agit, car elle est comme une nature." Or, l'habitus, né de l'habitude, n'est pas autre chose qu'une habitude acquise au point de devenir naturelle. Ce qui fait dire à Cicéron que la vertu "est l'habitus de se conformer à la raison comme par nature". Chez l'homme cependant, ce qui s'acquiert par habitude dans la mémoire et dans les autres facultés de connaissance sensible n'est pas par soi uli habitus mais une annexe des habitus de l'intelligence, nous l'avons dit plus haut.

S'il y a des habitus dans ces sortes de facultés, on ne peut cependant pas dire que ce sont des vertus. Car la vertu est un habitus parfait par lequel on ne peut que bien agir. Il faut donc que la vertu soit dans la puissance même qui est capable de bien agir jusqu'au bout. Or la

connaissance du vrai ne s'achève pas dans les facultés sensibles, mais ces facultés sont en quelque sorte préparatoires à la connaissance intellectuelle. Voilà pourquoi ce n'est pas dans ces facultés que résident les vertus par lesquelles on connaît le vrai, mais plutôt dans l'intelligence ou raison.

6. La volonté peut-elle être le siège de la vertu?

Comme l'habitus est ce qui perfectionne la puissance pour agir, la puissance a besoin qu'un habitus lui apporte ce perfectionnement pour bien agir - et c'est cet habitus qui est la vertu -, chaque fois que sa propre essence n'y suffit pas. Or on envisage toujours l'essence propre d'une puissance par son ordre à l'objet. Aussi, puisque l'objet de la volonté, nous l'avons dit, est le bien de la raison proportionné à nos vouloirs, la volonté n'a pas besoin que la vertu vienne la parfaire. Mais s'il arrive que nous ayons à vouloir un bien qui dépasse la proportion de nos vouloirs soit quant à l'espèce humaine tout entière, le bien divin par exemple qui transcende les limites de notre nature, soit quant à l'individu, le bien du prochain par exemple, alors la volonté a besoin de la vertu. Et c'est pourquoi ces sortes de vertus, charité, justice, etc., qui ordonnent l'affection de l'homme vers Dieu ou vers le prochain, ont réellement leur siège dans la volonté.

Examinons maintenant la distinction des vertus: l° quant aux vertus intellectuelles (Question 57); 2° quant aux vertus morales (Question 58-61); quant aux vertus théologales (Question 62).

CHAPITRE 57: LES VERTUS INTELLECTUELLES

1. Les habitus intellectuels spéculatifs sont-ils des vertus? - 2. Sont-ils au nombre de trois: la sagesse, la science et la simple intelligence? - 3. Cet habitus intellectuel qu'est l'art est-il une vertu? - 4. La prudence est-elle une vertu distincte de l'art? - 5. La prudence est-elle une vertu nécessaire à l'homme? - 6. Le bon conseil, le bon sens et l'équité sont-ils des vertus annexes de la prudence?

1. Les habitus intellectuels spéculatifs sont-ils des vertus?

Puisque toute vertu se définit par rapport au bien, comme on l'a dite . un habitus est appelé vertu de deux manières: tantôt parce qu'il donne la faculté de bien agir, tantôt parce qu'avec la faculté il donne aussi le bon usage. Et cela, nous l'avons dit, appartient uniquement aux habitus qui regardent la puissance appétitive de l'âme, laquelle nous donne l'exercice de toutes nos puissances et habitus.

Donc, puisque les habitus intellectuels spéculatifs ne perfectionnent pas la partie appétitive, et même ne la regardent en aucune façon mais regardent seulement la partie intellectuelle de l'âme, on peut bien les appeler des vertus en tant qu'elles donnent la faculté de cette bonne opération qui consiste à considérer le vrai, car c'est là le bon ouvrage de l'intelligence; on ne dira cependant pas que ce sont des vertus de la seconde manière, comme celles qui donnent le bon usage d'une puissance ou d'un habitus. En effet, de ce qu'on a l'habitus d'une science spéculative, on n'est pas incliné à en faire usage, on est seulement capable de contempler le vrai dans ces choses dont on a la science; mais l'usage que l'on fait de cette science est mû par la volonté. Et c'est pourquoi la vertu qui perfectionne la volonté, comme la charité ou la justice, fait aussi qu'on se sert bien de ces habitus spéculatifs qui ne perfectionnent que

l'intelligence. Et c'est par là que même dans les actes de ces habitus il peut y avoir du mérite s'ils sont accomplis par charité, comme S. Grégoire dit que "la vie contemplative a plus de mérite que la vie active".

2. Y a-t-il trois habitus intellectuels spéculatifs: la sagesse, la science et la simple intelligence?

Comme nous l'avons déjà dit, la vertu intellectuelle spéculative est celle qui perfectionne l'intellect spéculatif dans la connaissance du vrai, car c'est là son oeuvre bonne. Or le vrai peut être envisagé de deux façons: comme connu par soi, et comme connu par autre chose. Connu par soi, il se présente comme un principe et il est immédiatement perçu par l'intelligence. C'est pourquoi l'habitus qui perfectionne l'esprit dans cette façon de connaître le vrai est appelé simple intelligence, et il est l'habitus des principes.

Quand le vrai est connu par autre chose, il n'est pas perçu immédiatement par l'intelligence mais par une enquête de la raison, et il se présente comme un terme. Ce qui peut signifier ou qu'il est ultime dans un genre donné, ou qu'il l'est par rapport à toute connaissance humaine. Et comme "les choses qui sont connues en dernier lieu par rapport à nous sont premières et plus connues selon la nature", il s'ensuit que ce qui est ultime par rapport à toute connaissance humaine, c'est ce qu'il y a de premier et de plus connaissable par nature. Et c'est à cela que s'applique "la sagesse qui considère les causes les plus hautes". Aussi convient-il qu'elle juge et règle tout, parce qu'un jugement définitif et universel ne peut avoir lieu qu'en remontant aux causes premières. - Quant à ce qui est ultime en tel ou tel genre de connaissance, c'est la science qui parfait l'intelligence. Et voilà pourquoi les sciences comportent autant d'habitus différents qu'il y a de genres différents dans les choses à savoir, alors qu'il n'y a cependant qu'une seule sagesse.

3. Cet habitus intellectuel qu'est l'art, est-il une vertu?

L'art n'est pas autre chose que la droite règle des ouvrages à faire. Cependant leur bien ne consiste pas dans telle ou telle disposition de l'appétit humain, mais en ce qui rend bon en soi l'ouvrage que l'on fait. Car l'éloge de l'artisan en tant que tel ne dépend pas de la volonté qu'il apporte à son ouvrage, mais de la qualité de cet ouvrage. Ainsi donc, à proprement parler, l'art est un habitus opératif - Et cependant sur un point il rencontre les habitus spéculatifs, puisque ces habitus concernent l'état de la réalité considérée, non l'état de l'appétit humain envers elle. Pourvu que le géomètre démontre bien ce qui est vrai, peu importe qu'il soit, quant à sa puissance appétitive, joyeux ou irrité; pas plus que cela n'a d'importance chez un artisan, comme on vient de le dire. Et c'est pourquoi l'art est une vertu au même titre que les habitus spéculatifs, c'est-à-dire en ce que ni l'art ni l'habitus spéculatif ne rendent l’oeuvre bonne quant à l'usage qu'on en fait; cela revient en propre à la vertu qui perfectionne l'appétit; ils se contentent de donner le pouvoir de bien agir.

4. La prudence est-elle une vertu distincte de l'art?

Là où se trouvent des caractéristiques diverses de vertus, il faut les distinguer. Or, nous l'avons dit plus haut, il y a des habitus qui ne sont des vertus que par cela seul qu'ils confèrent une capacité pour de bons ouvrages; mais il y en a qui ont ce titre du fait qu'ils procurent non seulement une aptitude à de bonnes oeuvres, mais aussi l'usage de cette aptitude. Pour ce qui est de l'art, il ne confère que la capacité de bien faire, puisqu'il n'a rien à voir avec l'appétit. La prudence au contraire confère non seulement la capacité de bien faire, mais aussi l'usage de

cette capacité; en effet, elle concerne l'appétit, étant donné précisément qu'elle en présuppose la rectitude.

Le motif de cette différence, c'est que l'art est la droite règle dans les choses à fabriquer, tandis que la prudence est la droite règle dans l'action. C'est toute la différence entre faire et agir selon la Métaphysique --; le premier est un acte qui passe dans une matière extérieure, comme bâtir, tailler, etc.; le second un acte qui demeure dans l'agent lui-même, comme voir, vouloir, etc. Ainsi donc, la prudence se comporte à l'égard de cette activité humaine qu'est l'usage des puissances et des habitus comme l'art à l'égard des fabrications extérieures; de part et d'autre, c'est la raison qui est parfaite dans les choses auxquelles elle s'applique.

Or la perfection et rectitude de la raison en matière spéculative dépend des principes à partir desquels elle fait ses déductions; aussi la science dépend-elle, avons-nous dit, de cette simple intelligence qu'est l'habitus des principes, et le présuppose. Mais dans les actes humains les fins ont le même rôle que les principes dans la spéculation, dit le Philosophe. Et c'est pourquoi la prudence, qui est la droite règle de l'action exige qu'on soit bien disposé à l'égard des fins. Cela suppose un appétit réglé. Et voilà pourquoi la prudence exige la vertu morale, puisque c'est par la vertu morale que l'appétit est rectifié.

Mais dans les oeuvres d'art le bien n'est pas celui de la puissance appétitive de l'artisan, mais celui des oeuvres elles-mêmes. Et c'est pourquoi l'art ne présuppose pas de sentiments droits. De là vient qu'on félicitera beaucoup plus l'artisan qui fait des fautes exprès que celui qui en fait sans le vouloir; en revanche, il est beaucoup plus contraire à la prudence de pécher exprès que de pécher sans le faire exprès, parce que la rectitude de la volonté est essentielle à la prudence et non à l'art. - Il est donc par là même évident que la prudence est une vertu distincte de l'art.

5. La prudence est-elle une vertu nécessaire à l'homme?

La prudence est la vertu la plus nécessaire à la vie humaine. Bien vivre consiste en effet à bien agir. Or pour bien agir, il faut non seulement faire quelque chose, mais encart comme il faut, c'est-à-dire qu'il faut agir un choix bien réglé et non seulement impulsion ou passion. Mais, comme le choix porte sur des moyens en vue d'une fin, sa rectitude exige deux choses: la fin qui est due, et des moyens adaptés à cette fin. Pour ce qui est de la fin qui est due, on y est justement disposé par la vertu qui perfectionne la partie appétitive de l'âme, dont l'objet est le bien et la fin. Mais, pour ce qui est des moyens ordonnés à cette fin, il faut qu'on y soit directement préparé par un habitus de la raison, car délibérer et choisir, qui sont les opérations relatives aux moyens, sont des actes de la raison. Et c'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait dans la raison une vertu intellectuelle qui lui donne assez de perfection pour bien se comporter à l'égard des moyens à prendre. Cette vertu est la prudence. Aussi la prudence est-elle une vertu nécessaire pour bien vivre.

6. Le bon conseil, le bon sens, l'équité sont-ils des vertus annexes de la prudence?

Toutes les fois que des puissances sont liées entre elles, la principale est celle qui est ordonnée à l'acte le plus important. Or dans l'action humaine on trouve trois actes de la raison, dont le premier est de délibérer, le second de juger, le troisième de commander. Les deux premiers répondent aux actes de l'intellect spéculatif qui consistent à enquérir et à juger, car la délibération ou conseil est une enquête. Mais le troisième acte est propre à l'intellect pratique en tant que cet intellect est fait pour l'action, car la raison n'a pas à commander ce qui ne peut

pas être réalisé par l'homme. Or il est évident que dans les choses faites par l'homme, l'acte principal est de commander, et tous les autres lui sont ordonnés. C'est pourquoi à cette vertu du bon gouvernement qu'est la prudence, comme à une vertu principale, s'adjoignent comme vertus secondaires le bon conseil, qui aide à bien délibérer, puis le bon sens et l'équité qui intéressent le jugement et dont on va discuter la distinctions.

LES VERTUS MORALES

Nous allons étudier les vertus morales, 1° en les distinguant des vertus intellectuelles (Question 58), 2° en les distinguant les unes des autres suivant la matière propre à chacune (Question 59-60), 3° en distinguant des autres les vertus principales ou cardinales (Question 61).

CHAPITRE 58: LA DISTINCTION ENTRE VERTUS MORALES ET VERTUS INTELLECTUELLES

1. Toute vertu est-elle une vertu morale? - 2. La vertu morale est-elle distincte de la vertu intellectuelle? - 3. Suffit-il de distinguer vertu intellectuelle et vertu morale? - 4. La vertu morale peut-elle exister sans vertu intellectuelle? - 5. Et inversement, la vertu intellectuelle peut-elle exister sans vertu morale?

1. Toute vertu est-elle une vertu morale?

Pour éclaircir cette question il faut considérer ce que c'est que les moeurs, car c'est ainsi que nous pourrons savoir ce qu'est une vertu morale. Or le mot moeurs signifie deux choses. Tantôt, une coutume: "Si vous n'êtes circoncis selon l'usage (les moeurs) venu(es) de Moïse, est-il dit dans les Actes (15, 1), vous ne pourrez être sauvés." Tantôt une inclination naturelle ou quasi naturelle vers quelque action; et dans ce sens, même pour les animaux on parle de moeurs, d'où dans le deuxième livre des Maccabées (11, 11): "Se jetant sur l'ennemi à la manière (avec les moeurs) des lions, ils l'ont terrassé." C'est aussi dans ce sens que le mot est pris dans le Psaume (68, 7 Vg) où il est dit: "C'est lui qui fait habiter sous un même toit ceux qui ont les mêmes moeurs." Et ce sont là deux sens qui chez les Latins ne se distinguent en rien quant au vocable. Mais dans le grec ils se distinguent, car le mot ethos que nous traduisons par moeurs, tantôt a sa première lettre longue et s'écrit avec la lettre grecque Eta, tantôt a sa première lettre brève et s'écrit avec un Epsilon.

Or le nom de vertu morale vient de moeurs au sens d'inclination naturelle ou quasi naturelle à une action. De cette signification l'autre est du reste toute proche, celle qui veut dire coutume, car la coutume devient en quelque sorte une nature, et produit un penchant qui ressemble à une inclination naturelle. Or il est évident que l'inclination à l'acte appartient en propre à la puissance appétitive puisque c'est elle qui met toutes nos puissances en action, comme nous l'avons déjà montré. Voilà pourquoi ce n'est pas toute vertu qui est appelée morale, mais seulement celle qui réside dans la Puissance appétitive.

2. La vertu morale est-elle distincte de la vertu intellectuelle?

Dans toutes les oeuvres humaines, le principe premier est la raison, et tous les autres principes qu'on y trouve, quels qu'ils soient, obéissent d'une certaine manière à la raison, mais de façon diverse. Car il y en a qui obéissent à la raison absolument, au moindre signe et sans

opposition, comme les membres du corps s'ils sont en bon état; aussitôt que la raison commande, la main ou le pied se met à l'oeuvre. Cela fait dire au Philosophe que l'âme régit le corps par un pouvoir despotique, comme un maître son esclave, sans que celui-ci ait le droit de résister. Certains ont donc soutenu que les principes actifs qui sont en nous se comportent de cette manière envers la raison. Si cela était vrai, il suffirait pour bien agir que la raison fût parfaite. Aussi, puisque la vertu est l'habitus qui nous perfectionne pour nous faire bien agir, il s'ensuivrait qu'elle serait uniquement dans la raison, et ainsi il n'y aurait de vertu qu'intellectuelle. Ce fut l'opinion de Socrate qui soutint que "toutes les vertus sont des prudences". Aussi affirmait-il que l'homme doté de science ne peut pas pécher, et que quiconque pèche le fait par ignorance.

Mais cela part d'un présupposé qui est faux. La puissance appétitive n'obéit pas à la raison tout à fait au moindre signe mais avec quelque résistance; ce qui fait dire au Philosophe que "la raison commande à la puissance appétitive par un pouvoir politique", celui qu'on a sur les êtres libres qui gardent un certain droit de contredire. D'où cette parole de S. Augustin: "Parfois l'intelligence marche la première et le sentiment tarde à suivre, ou ne suit pas du tout." Cela tient à ce que parfois les passions ou les habitus de la puissance appétitive réussissent à empêcher dans un cas particulier l'usage de la raison. Et à ce point de vue ce qu'a dit Socrate est vrai de quelque manière; tant que la science est présente, on ne pèche pas; mais à condition que cette présence s'étende jusqu'à l'usage de la raison dans le cas d'un choix à faire en particulier.

Ainsi donc, pour bien agir, il est requis que non seulement la raison soit bien disposée par l'habitus de la vertu intellectuelle, mais aussi que l'appétit le soit par l'habitus de la vertu morale. Donc, de même que l'appétit se distingue de la raison, de même la vertu morale se distingue de la vertu intellectuelle. Aussi, de même que l'appétit est le principe de l'acte humain dans la mesure où cet appétit participe en quelque chose de la raison, ainsi l'habitus moral a la qualité de vertu humaine en tant qu'il se conforme à la raison.

3. Suffit-il de distinguer vertu intellectuelle et vertu morale?

La vertu humaine est un habitus qui perfectionne l'homme pour le faire agir bien. Mais il n'y a dans l'homme, au principe de ses actes, que deux choses, l'intelligence ou raison, et l'appétit. Ce sont là, est-il dit au livre De l'Ame, les deux forces qui font agir l'homme. Il faut donc que toute vertu humaine perfectionne l'un de ces principes. Si c'est une vertu qui donne à l'intellect spéculatif ou pratique la perfection voulue pour bien accomplir son acte humain, elle sera vertu intellectuelle; si elle assure la perfection de la puissance appétitive, elle sera vertu morale. Il reste donc que toute vertu humaine est ou intellectuelle ou morale.

4. La vertu morale peut-elle exister sans vertu intellectuelle?

La vertu morale peut bien exister sans certaines vertus intellectuelles, par exemple sans la sagesse ni la science ni l'art; mais elle ne peut exister sans l'intelligence ni la prudence. Sans prudence il ne peut vraiment pas y avoir de vertu morale, car la vertu morale est l'habitus de faire de bons choix. Or, pour qu'un choix soit bon, il faut deux choses: 1° qu'on ait à l'égard de la fin l'intention requise, et cela est l'oeuvre de la vertu morale qui incline l'appétit vers un bien en harmonie avec la raison, qui est la fin requise; 2° qu'on prenne correctement les moyens en vue de la fin, et cela ne peut se faire qu'au moyen d'une raison qui sache bien conseiller, juger et commander, ce qui est l'oeuvre de la prudence et des vertus annexes. Donc la vertu morale ne peut exister sans la prudence. Ni par conséquent sans intelligence. C'est en

effet par simple intelligence que sont connus les principes naturellement évidents, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique. Aussi, de même que la droite règle en matière spéculative, en tant qu'elle découle des principes connus naturellement, présuppose l'intelligence de ceux-ci, de même la prudence, qui est la droite règle de l'action.

5. La vertu intellectuelle peut-elle exister sans vertu morale?

Les autres vertus intellectuelles peuvent exister sans la vertu morale, mais non la prudence. La cause en est que la prudence est la droite règle de l'action, et non seulement en général mais aussi dans les cas particuliers, où s'exerce l'action. Or une droite règle exige préalablement des principes, et c'est d'eux qu'elle découle. Mais il faut que la raison descende jusqu'aux cas particuliers, non seulement à partir des principes généraux mais aussi de principes particuliers. A l'égard des principes généraux de l'action on est conforme à la règle tout naturellement par l'intelligence des premiers principes, qui nous dit qu'il ne faut jamais faire le mal, et en outre par une certaine connaissance pratique. Mais ce n'est pas suffisant pour bien raisonner dans les cas particuliers. Parfois en effet il arrive qu'un principe général de cette sorte, reconnu par simple intelligence ou par connaissance soit faussé dans un cas particulier par une passion; c'est ainsi que l'homme qui convoite, au moment où sa convoitise triomphe, estime bon de convoiter ainsi, bien que cela s'oppose au jugement universel de sa raison. Voilà pourquoi, de même qu'on est disposé à bien se comporter dans les grands principes, par simple intelligence naturelle ou par habitus de connaissance, de même pour bien se comporter dans les principes particuliers de la vie qui sont pour nous de véritables fins, il faut avoir une perfection donnée par des habitus: par ceux-ci il deviendra d'une certaine manière connaturel à l'homme de juger droitement la fin. Et ceci est 1'oeuvre de la vertu morale, car il faut être vertueux pour avoir un jugement droit sur ce qui constitue la fin de la vertu, d'après cet axiome du Philosophe: "La fin apparaît à chacun selon ce qu'il est en lui-même." Et c'est pourquoi la droite règle de l'action, qui est la prudence, requiert que l'homme possède la vertu morale.

LA DISTINCTION DES VERTUS MORALES SELON LEURS RAPPORTS AVEC LA PASSION

Il faut voir maintenant en quoi les vertus morales se distinguent les unes des autres. Et puisque ces vertus, qui ont pour matière les passions, se distinguent d'après la diversité de celles-ci, il faut d'abord comparer en général vertu et passion, ensuite distinguer les différentes vertus morales d'après les passions.

CHAPITRE 59: LES RELATIONS ENTRE LES VERTUS MORALES ET LA PASSION

1. La vertu morale est-elle la passion? - 2. Peut-elle être accompagnée de passion? - 3. Peut-elle être accompagnée de tristesse? - 4. Est-ce que toute vertu morale concerne une passion? - 5. Une vertu morale peut-elle exister sans passion?

1. La vertu morale est-elle la passion?

La vertu morale ne peut pas s'identifier avec la passion. Cela ressort d'une triple raison.

1° La passion est un mouvement de l'appétit sensible nous l'avons vu. Or, la vertu morale n'est pas un mouvement mais plutôt le principe d'un mouvement appétitif, existant à l'état d'habitus.

2° Les passions par elles-mêmes ne sont ni bonnes ni mauvaises, car le bien ou le mal de l'homme dépend de la raison; aussi, considérées en elles-mêmes, les passions sont en rapport avec le bien ou avec le mai selon qu'elles peuvent s'accorder ou non avec la raison. Or rien de tel ne peut arriver à la vertu, car elle est uniquement tournée vers le bien, comme nous l'avons dit.

3° A supposer qu'une passion soit tournée de quelque façon uniquement vers le bien ou uniquement vers le mal, cependant le mouvement de la passion en tant que passion a toujours son principe dans l'appétit lui-même, et son terme dans la raison à laquelle l'appétit essaie de se conformer. Mais le mouvement de la vertu est en sens inverse, puisqu'il a son principe dans la raison, et son terme dans l'appétit selon que celui-ci est mû par la raison. Aussi Aristote a-t-il mis dans la définition de la vertu morale qu'elle est "l'habitus du choix qui s'établit dans le juste milieu déterminé par la raison, tel que le sage le fixera".

2. La vertu morale peut-elle être accompagnée de passion?

En cela il y a eu désaccord entre les stoïciens et les péripatéticiens comme le rapporte S. Augustin dans la Cité de Dieu. Les stoïciens ont soutenu que les passions de l'âme ne peuvent exister chez le sage ou le vertueux. Les péripatéticiens, dont la secte fut instituée par Aristote, dit S. Augustin au même endroit, ont soutenu que des passions peuvent coexister avec la vertu morale, mais si elles sont amenées à un juste milieu.

Cette divergence, note S. Augustin au même endroit, était plutôt dans les mots que dans le fond des pensées. En effet, puisque les stoïciens ne distinguaient pas entre l'appétit intellectuel qui n'est autre que la volonté, et l'appétit sensible qui se divise entre irascible et concupiscible, ils n'arrivaient pas à distinguer les passions de l'âme des autres affections humaines, parce que les passions sont des mouvements de l'appétit sensible, tandis que les autres affections, qui ne sont pas des passions, sont des mouvements de cet appétit intellectuel qu'on appelle la volonté. Les péripatéticiens ont fait cette distinction. Mais la seule que lissent les stoïciens consistait à donner le nom de passions à toutes les affections opposées à la raison. Si de telles affections sont délibérées, elles ne peuvent exister chez le sage ou le vertueux. Mais si elles naissent subitement, cela peut arriver chez le vertueux, car, suivant un texte d'Aulu-Gelle cité par S. Augustin, "ces visions intérieures qu'on appelle imaginations, on ne peut empêcher qu'elles ne tombent quelquefois dans l'esprit; et alors il est inévitable, si elles représentent des choses terrifiantes, que le sage en soit ému intérieurement, au point d'être pendant un peu de temps tremblant de peur ou saisi de tristesse comme sous le coup de passions qui devancent l'intervention de la raison; et cependant on n'approuve pas ces choses et on n'y consent pas".

Donc, si l'on appelle passions les affections désordonnées, il ne peut y en avoir chez le vertueux en ce sens qu'il y serait donné consentement après délibération; c'est ce qu'ont soutenu les stoïciens. Mais si l'on appelle passions n'importe quels mouvements de l'appétit sensible, ils peuvent exister chez le vertueux dans la mesure où ils sont réglés par la raison. Et c'est ce qui fait dire à Aristote que "ce n'est pas donner une bonne définition de la vertu que de la concevoir comme une impassibilité et un repos, car c'est s'exprimer d'une manière trop simpliste"; mais on devrait dire que la vertu est un repos à l'abri de passions qui sont ressenties "comme il ne faut pas et quand il ne faut pas".

3. La vertu morale peut-elle être accompagnée de tristesse?

Comme le rapporte S. Augustin, "les stoïciens ont voulu qu'il y eût dans l'âme du sage, au lieu de trois troubles, trois eupathies, c'est-à-dire trois bonnes passions: la volonté au lieu de la cupidité, la joie au lieu de l'allégresse, la circonspection au lieu de la crainte; mais à la place de la tristesse ils ont nié qu'il pût y avoir quelque chose dans l'âme du sage". Cela pour deux raisons.

Première raison. La tristesse a pour objet le mai lorsqu'il s'est déjà produit. Or ils estiment qu'il ne peut arriver aucun mal au sage. Ils ont cru en effet que le seul bien de l'homme étant la vertu, les biens corporels étant au contraire pour lui de nulle valeur, ainsi le seul mal de l'homme est ce qui déshonore, et qui ne peut exister chez le vertueux. - Mais cela est déraisonnable. Car 1° l'homme étant composé de l'âme et du corps, ce qui contribue à lui conserver la vie du corps est un bien pour lui. Mais non le plus grand, puisqu'on peut en user mal: donc, même chez le sage, un mal contraire à ce bien peut se présenter et amener une tristesse modérée. 2° Bien que les gens vertueux puissent être sans péché grave, il ne s'en trouve pourtant aucun dont la conduite soit exempte de légers péchés selon la 1° épître de S. Jean (1, 8): "Si nous prétendons n'avoir pas de péché nous nous égarons nous-mêmes." 3° Même si le vertueux n'a plus de péché, peut-être en a-t-il eu parfois et il fait bien de s'en affliger selon la deuxième épître aux Corinthiens (7, 10): "La tristesse selon Dieu produit pour le salut un repentir durable." 4° On peut aussi, d'une manière fort louable, s'affliger du péché d'autrui. - La vertu morale, par conséquent, de la même façon qu'elle est compatible avec d'autres passions modérées par la raison, l'est aussi avec la tristesse.

Seconde raison. Les stoïciens étaient motivés par ce fait que la tristesse a pour objet un mal présent, et la crainte un mal futur, comme le plaisir a pour objet un bien présent, et le désir un bien futur. Or il peut être vertueux de jouir du bien qu'on a, de souhaiter celui qu'on n'a pas, et même se garder d'un mal futur. Mais avoir l'esprit accablé par un mal présent, ce qui est le fait de la tristesse, paraît absolument contraire à la raison et ne peut donc coexister avec la vertu. - Mais cela non plus n'est pas raisonnable. Car il y a du mal, nous venons de le dire, qui peut être présent à l'homme vertueux. Ce mal, la raison le déteste. Par conséquent, l'appétit sensible ne fait que suivre la détestation de la raison lorsqu'il s'attriste de cette sorte de mal, modérément pourtant selon le jugement de la raison. Or, que l'appétit sensible se conforme à la raison, c'est là précisément la vertu, avons-nous dit. Donc, s'attrister modérément là où il y a lieu de s'attrister, c'est de la vertu, comme le dit aussi le Philosophe. Et c'est même utile pour éviter des maux, car, de même que nous cherchons le bien avec plus de promptitude à cause du plaisir, nous fuyons plus énergiquement les maux à cause de la tristesse.

Ainsi donc il faut conclure que la tristesse pour des choses qui s'accordent avec la vertu ne peut coexister avec celle-ci parce que la vertu trouve son plaisir dans ce qui lui est propre. Mais tout ce qui s'oppose de quelque manière à la vertu attriste celle-ci avec mesure.

4. Est-ce que toute vertu morale concerne une passion?

La vertu morale perfectionne la puissance appétitive de l'âme en l'ordonnant au bien de la raison. Mais ce bien est ce qui est modéré et ordonné selon la raison. Aussi, dans tout ce qui se trouve être ordonné et modéré par la raison, il se trouve de la vertu morale. Or, la raison ne met pas seulement de l'ordre dans les passions de l'appétit sensible, elle en met aussi dans les opérations de cet appétit intellectuel qui est la volonté, laquelle n'est pas, nous l'avons dit, le

siège de la passion. Et voilà pourquoi les vertus morales n'ont pas toutes pour matière les passions, mais certaines les passions, certaines les opérations.

5. Une vertu morale peut-elle exister sans passion?

Si nous appelons passions les affections désordonnées, comme l'ont fait les stoïciens, alors il est évident que la vertu parfaite est en dehors des passions. Mais si nous appelons passions tous les mouvements de l'appétit sensible, alors il est clair que les vertus qui concernent les passions comme leur propre matière ne peuvent exister sans passions. On comprend bien pourquoi. Si cela se produisait, la vertu morale aurait pour effet de rendre l'appétit sensible entièrement inactif. Or la vertu ne consiste pas en ce que les forces soumises à la raison s'abstiendraient de leurs actes propres, mais en ce qu'elles exécutent les ordres de la raison en accomplissant leurs actes propres. De même donc que la vertu ordonne les membres du corps aux actes extérieurs qu'ils doivent accomplir, de même elle ordonne l'appétit sensible à avoir ses propres mouvements bien réglés.

Quant aux vertus morales qui ont pour matière non les passions mais les opérations (et la justice est une vertu de cette sorte), elles peuvent exister sans les passions, puisque ces vertus appliquent la volonté à son acte propre qui n'est pas une passion. Cependant, l'acte de justice entraîne à sa suite, au moins dans la volonté, une joie qui n'est pas une passion. Pourtant, si cette joie se multiplie par la perfection de la justice, il se produira un rejaillissement de joie jusque dans l'appétit sensible, selon que les facultés inférieures suivent le mouvement des facultés supérieures, comme nous l'avons dit plus haut . Et ainsi, grâce à un tel rejaillissement, plus la vertu sera parfaite, plus elle causera de passion.

CHAPITRE 60: LA DISTINCTION ENTRE LES VERTUS MORALES

1. N'y a-t-il qu'une seule vertu morale? - 2. Les vertus morales qui concernent les opérations se distinguent-elles de celles qui concernent les passions? - 3. Concernant les opérations, n'y a-t-il qu'une seule vertu morale? - 4. Concernant les différentes passions, y a-t-il différentes vertus morales? - 5. Les vertus morales se distinguent-elles selon les différents objets des passions?

1. N'y a-t-il qu'une seule vertu morale?

Les vertus morales, avons-nous dit, sont des habitus de la partie appétitive de l'âme. Or les habitus, avons-nous dit aussi, diffèrent d'espèce selon les différences spécifiques des objets. Mais l'espèce d'un objet désirable, comme du reste celui de n'importe quelle réalité, dépend de la forme spécifique, laquelle à son tour dépend de l'agent.

Or il est à remarquer que la matière du patient s'offre à l'agent de deux façons. Parfois elle reçoit de lui la forme sous le même aspect, tel que cette forme est dans l'agent, comme c'est le cas de toutes les causes univoques. Et il est nécessaire alors, si l'agent est d'une seule espèce, que la matière reçoive une forme d'une seule espèce; ainsi le feu n'engendre univoquement qu'une réalité existant dans l'espèce du feu. - Mais parfois la matière reçoit de l'agent la forme autrement que sous la raison où elle existe chez lui; cela se voit dans le cas des générations qui ne sont pas univoques, comme lorsqu'un animal est engendré par le soleil. Et alors les formes reçues dans la matière sous l'influence du même agent ne sont pas d'une seule espèce mais se diversifient suivant les diverses dispositions que peut avoir la matière à recevoir

l'influx de l'agent; ainsi voyons-nous que sous l'action unique du soleil s'engendrent dans une matière en putréfaction et suivant ses diverses aptitudes, des animaux d'espèces différentes.

Or, dans la vie morale, il est évident que la raison a le rôle de commander et de mouvoir, la puissance appétitive celui d'être commandée et d'être mue. L'appétit ne reçoit cependant pas l'impression de la raison d'une manière univoque, puisqu'il ne devient pas du rationnel par essence, mais par participation, selon le mot de l'Éthique. De là vient que les objets de notre appétit, selon le mouvement imprimé par la raison, se constituent en espèces différentes selon la diversité de leurs rapports avec la raison. Et il en découle que les vertus morales sont d'espèces variées et qu'il n'y a pas qu'une seule vertu morale.

2. Les vertus morales qui concernent les opérations se distinguent-elles de celles qui concernent les passions?

L'opération et la passion peuvent se rattacher à la vertu de deux façons:

1° Comme son effet. En ce sens, toute vertu morale a quelques activités bonnes qu'elle produit, et elle engendre du plaisir ou de la tristesse, qui sont des passions.

2° L'opération peut être rattachée à la vertu morale comme la matière que celle-ci concerne. Et de ce point de vue, il faut des vertus morales concernant les opérations, différentes de celles qui concernent les passions. La raison en est que réellement, dans certaines opérations, le bien et le mal dépendent des opérations elles-mêmes, quels que soient les sentiments qu'on y apporte; c'est-à-dire que dans ces cas-là le bien comme le mal est pris selon une raison de juste adaptation à autrui. Et dans ces conditions, il faut qu'il y ait une vertu capable de diriger pour elles-mêmes des opérations comme l'achat et la vente, et toutes celles du même genre où l'on tient compte de ce qui est dû ou non, à soi ou à autrui. C'est pour cela que la justice et ses différentes parties sont appliquées à juste titre à des opérations comme à leur matière propre. - En revanche, dans certaines opérations, le bien, comme le mal, dépend uniquement d'une juste adaptation à celui qui opère. Et c'est pourquoi il faut alors considérer le bien et le mal d'après les dispositions affectives bonnes ou mauvaises qu'on y apporte. A cause de cela aussi, il faut que les vertus en pareille matière soient occupées principalement de ces affections intérieures qu'on appelle les passions de l'âme, comme on le voit pour la tempérance, la force et les autres du même genre.

Il peut se faire d'ailleurs que dans les opérations concernant autrui, le bien de la vertu soit mis de côté à cause d'une passion déréglée qu'on porte en soi. Et alors, en tant que l'équilibre de l'opération extérieure est détruit, il y a destruction de la justice; mais en tant qu'est détruit l'équilibre des passions intérieures, il y a destruction d'une autre vertu. Ainsi, quand on frappe quelqu'un par colère, les coups injustifiés détruisent la justice tandis que l'excès de colère détruit la douceur. Et la même chose se voit pour d'autres vertus.

3. Concernant les opérations, n'y a-t-il qu'une seule vertu morale?

Toutes les vertus morales concernant des opérations se rejoignent dans une certaine raison générale de justice, envisagée par rapport à la dette envers autrui; mais elles se distinguent selon les diverses raisons spéciales à chacune. Et le motif en est que dans les opérations extérieures l'ordre de raison s'établit, comme nous l'avons dit, non point en proportion des affections du sujet mais d'après ce qui est proportionné à la réalité en elle-même; exigences sur lesquelles est fondée la notion de dette d'où dérive celle de justice; car le rôle de la justice,

semble-t-il, est que chacun s'acquitte de ce qu'il doit. Aussi toutes ces vertus concernant des opérations extérieures ont-elles d'une certaine manière raison de justice. Mais ce qu'on doit n'a pas la même raison pour toutes. On doit autrement à un égal, autrement à un supérieur, autrement à un inférieur; autrement par suite d'un pacte, ou d'une promesse, ou d'un bienfait reçu. Et ces différents titres de dette donnent lieu à différentes vertus. Ainsi la religion est la vertu par laquelle nous rendons ce qui est dû à Dieu; la piété filiale, celle par laquelle nous rendons ce qui est dû aux parents et à la patrie; la gratitude, la vertu par laquelle nous rendons ce qui est dû aux bienfaiteurs, et ainsi des autres vertus.

4. Concernant les différentes passions, y a-t-il différentes vertus morales?

On ne peut pas dire qu'il y ait une seule vertu morale pour toutes les passions, car il y a des passions qui se rapportent à des puissances différentes, et en effet celles de l'irascible sont différentes de celles du concupiscible. Et cependant cela n'entraîne pas que toute diversité de passions suffise à diversifier les vertus morales:

1° Parce qu'il y a des passions qui sont opposées entre elles comme de véritables contraires: joie et tristesse, crainte et audace, et d'autres encore. Et à l'égard des passions opposées de cette façon il faut qu'il y ait une seule et même vertu. En effet, puisque la vertu morale consiste dans un certain équilibre, le juste milieu entre des passions contraires s'établit selon une même raison, comme dans les choses de la nature c'est le même milieu qui se trouve entre les contraires, par exemple entre le blanc et le noir.

2° Parce qu'il se trouve des passions diverses qui s'opposent à la raison de la même manière, par exemple en donnant de l'impulsion vers ce qui est contraire à la raison ou de l'éloignement pour ce qui est conforme à la raison. Et c'est pour cela que les différentes passions de la convoitise ne se rapportent pas à des vertus morales différentes, parce que leurs mouvements s'enchaînent les uns aux autres suivant un certain ordre, du fait qu'ils sont ordonnés au même but, c'est-à-dire à la poursuite du bien ou à la fuite du mal; ainsi de l'amour découle la convoitise, et de la convoitise on en vient à la délectation. Et l'enchaînement est le même pour les mouvements opposés; la haine est suivie d'éloignement ou de répulsion, qui conduit à la tristesse. Mais les passions de l'irascible ne font pas partie d'un ordre unique. Elles sont ordonnées à des buts différents; la crainte et l'audace à un grand danger; l'espoir et le désespoir à un bien ardu; la colère à surmonter quelque chose de contraire qui nous a nui. Et c'est pourquoi ce sont des vertus diverses qui mettent de l'ordre dans ces passions: la tempérance aux passions du concupiscible; la force aux craintes et aux audaces; la magnanimité à l'espoir et au désespoir; la douceur aux colères.

5. Les vertus morales se distinguent-elles selon les différents objets des passions?

La perfection de la vertu dépend de la raison; celle de la passion, de l'appétit sensible lui-même. Il faut donc que les vertus soient diversifiées selon leur ordre à la raison, les passions selon leur ordre à l'appétit. Donc les objets des passions, selon qu'ils sont ordonnés diversement à l'appétit sensible, causent diverses espèces de passions; mais selon qu'ils se rattachent diversement à la raison, ils causent diverses espèces de vertus. Or le mouvement de la raison n'est pas le même que celui de l'appétit sensible. C'est pourquoi rien n'empêche qu'une différence d'objets ne cause une diversité de passions sans causer une diversité de vertus, comme lorsqu'il y a une seule vertu pour plusieurs passions, nous venons de le dire; et rien n'empêche non plus qu'une différence d'objets ne cause une diversité de vertus sans

causer une diversité de passions, comme lorsque plusieurs vertus sont ordonnées à une même passion, la délectation par exemple.

Et parce que les diverses passions, en se rapportant à différentes puissances, se rapportent toujours, avons-nous dit, à des vertus différentes, la diversité des objets, lorsqu'elle intéresse précisément les puissances, diversifie toujours les espèces de vertus; ainsi la différence entre ce qui est bon de façon absolue et ce qui est bon en présentant de la difficulté. - En outre, parce que la raison gouverne dans un certain ordre les facultés inférieures et s'étend même aux réalités extérieures, il s'ensuit qu'un même objet de passion, selon qu'il est perçu par les sens ou par l'imagination ou encore par la raison, et aussi selon qu'il appartient à l'âme, au corps ou aux réalités extérieures, présente un rapport différent à la raison, et par conséquent est de nature à diversifier les vertus. Donc, le bien de l'homme, qui est tour à tour objet d'amour, de convoitise et de plaisir, peut être pris soit comme se rapportant aux sensations du corps, ou aux perceptions intérieures de l'âme. Et cela, qu'il soit ordonné au bon développement de l'homme en lui-même quant au corps ou quant à l'âme, ou qu'il soit ordonné au bien de l'homme par rapport à autrui. De telles diversités, parce qu'elles représentent des différences dans la subordination à la raison, font toujours des différences dans la vertu.

Ainsi donc, s'il s'agit d'un bien perçu par le toucher et intéressant le maintien de la vie humaine dans l'individu ou dans l'espèce, comme sont les plaisirs de la table et les plaisirs sexuels, il se rattachera à la vertu de tempérance. Pour ce qui est des plaisirs des autres sens, comme ils ne sont pas violents, ils ne mettent pas la raison en difficulté, et c'est pourquoi ils ne font l'objet d'aucune vertu, la vertu portant toujours, comme l'art, sur quelque chose de difficile, selon l'Éthique.

Quant au bien perçu non par la sensation mais par une faculté intérieure, s'il intéresse seulement l'individu en lui-même, c'est quelque chose comme l'argent et l'honneur; de soi l'argent a pour but le bien du corps, tandis que dans l'honneur réside une prise de conscience de l'âme. Et ces biens-là peuvent être envisagés soit absolument, ce qui les rattache au concupiscible, soit sous un aspect ardu, ce qui les rattache à l'irascible. Distinction qu'il n'y a pas lieu de faire dans les biens qui sont l'objet des plaisirs du toucher, parce que ceux-ci sont du niveau le plus bas et qu'ils conviennent à l'homme en ce qu'il a de commun avec les bêtes. - Donc, en matière d'argent, si l'on prend ce bien absolument en tant qu'il est simple objet de convoitise ou de plaisir ou d'amour, il y a libéralité. Mais, si l'on prend cette sorte de bien sous son aspect ardu, en tant qu'il est objet d'espérance, il est l'objet de la magnificence. - D'autre part, en matière d'honneur, si le bien est pris absolument, comme simple objet d'amour, il y a une vertu qui a nom la "philotimie", ou l'amour de l'honneur. Si au contraire ce bien est considéré sous son aspect ardu, comme objet d'espérance, il y a ainsi matière à magnanimité. De sorte que nous mettons la libéralité et la "philotimie" dans le concupiscible, au lieu que la magnificence et la magnanimité sont dans l'irascible.

Quant au bien qui ordonne à autrui, il n'a pas aspect de bien ardu, mais il est accueilli comme un bien pris absolument, pour autant qu'il est l'objet des passions du concupiscible. Ce peut être effectivement pour quelqu'un un véritable plaisir que de se donner soi-même à autrui, tantôt dans les affaires sérieuses de la vie, c'est-à-dire dans les actions ordonnées par la raison en vue d'une fin à laquelle on est obligé; tantôt dans ce qui se fait par jeu, c'est-à-dire dans les actions ordonnées uniquement au plaisir, et qui n'ont pas avec la raison le même rapport. Dans les affaires sérieuses, quelqu'un a deux manières de se livrer aux autres. L'une consiste à se montrer agréable par la politesse des paroles et des procédés, et ceci se rapporte à une certaine vertu qu'Aristote nomme "l'amitié"; on peut aussi l'appeler amabilité. L'autre manière consiste

à se montrer franchement dans ce qu'on dit et dans ce qu'on fait, et cela appartient à une autre vertu que le Philosophe nomme "la vérité". On est en effet plus près de la raison par la franchise que par l'affabilité. De même, on est plus près de la raison par le sérieux de la vie que par le jeu. De là vient que les plaisirs du jeu sont matière à une vertu, que le Philosophe nomme "eutrapélie".

Ainsi on voit que, d'après Aristote, il y a dix vertus morales en matière de passions: la force, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la philotimie, l'affabilité, l'amitié, la vérité et l'eutrapélie. Et ces vertus se distinguent selon la diversité des matières, soit d'après celle des passions, soit d'après celle des objets. - Donc, si vous ajoutez la justice, qui est la vertu concernant les opérations, les vertus morales seront onze en tout.

CHAPITRE 61: LES VERTUS CARDINALES

1. Les vertus morales doivent-elles être appelées cardinales ou principales? - 2. Leur nombre. - 3. Quelles sont-elles? - 4. Diffèrent-elles les unes des autres? - 5. Peut-on admettre leur division en vertus sociales, vertus purgatives, vertus d'âme purifiée, vertus exemplaires?

1. Les vertus morales doivent-elles être appelées cardinales ou principales?

Quand nous parlons de la vertu sans plus, il est entendu que nous parlons de la vertu humaine. Or on appelle vertu humaine dans la parfaite acception du terme, avons-nous dit, celle qui requiert la rectitude de l'appétit; en effet, cette vertu-là ne produit pas seulement la faculté de bien agir, mais elle cause aussi l'exercice même de l’oeuvre bonne. Au contraire, dans le sens imparfait du mot, on appelle vertu celle qui ne requiert pas la rectitude de l'appétit, parce qu'elle produit seulement la faculté de bien agir, mais ne cause pas l'exercice même de l’oeuvre bonne.

Or il est certain que le parfait est plus primordial que l'imparfait. Voilà pourquoi les vertus qui assurent la rectitude de l'appétit sont appelées principales. Mais telles sont les vertus morales; et parmi les vertus intellectuelles, la prudence seule, parce qu'elle aussi est en quelque façon une vertu morale par sa matière, comme on l'a montré plus haut. C'est donc parmi les vertus morales que se placent à juste titre celles qu'on appelle principales ou cardinales.

2. Le nombre des vertus cardinales

Le nombre de certaines choses peut être établi soit d'après les principes formels soit d'après les sujets. D'une manière comme de l'autre on trouve quatre vertus cardinales.

Le principe formel de la vertu dont nous parlons pour le moment, c'est le bien de la raison. Bien qui peut être envisagé de deux façons. 1° Selon qu'il consiste dans l'application même de la raison; et on a ainsi une vertu principale qui s'appelle la prudence. - 2° Selon qu'il y a dans une matière donnée un ordre de raison. Et cela, soit en matière d'opérations, et ainsi c'est la justice; soit en matière de passions, et à cet égard il est nécessaire qu'il y ait deux vertus. Car, pour mettre un ordre de raison dans les passions, il est nécessaire de considérer leur opposition envers la raison. Cette opposition peut exister de deux manières: selon que la passion pousse à quelque chose de contraire à la raison; alors il est nécessaire que la passion soit réprimée, de là vient le nom de la tempérance; ou selon que la passion éloigne de ce qui est dicté par la raison, comme fait la peur du péril ou de la peine; dans ce cas il est nécessaire

qu'on soit bien affermi dans ce qui convient à la raison, pour ne pas s'en éloigner; et de là vient le nom de la force.

Pareillement, d'après les sujets, on trouve le même nombre. Car il n'y a pas moins de quatre sujets à cette vertu dont nous parlons. Ce sont le rationnel par essence, dont la perfection est assurée par la prudence; et le rationnel par participation qui se divise en trois, c'est-à-dire en volonté, siège de la justice; en concupiscible, siège de la tempérance; et en irascible, siège de la force.

3. Quelles sont les vertus cardinales?

Comme on vient de le dire à l'Article précédent, ces quatre vertus cardinales sont prises selon quatre aspects qui sont vraiment formels dans la vertu dont nous parlons. Or, il est certain qu'il y a des actes ou des passions où ces aspects formels se rencontrent d'une manière principale. Ainsi, le bien qui consiste dans l'attention prêtée à la raison se rencontre principalement dans le commandement même de la raison, mais non dans le conseil ni dans le jugement, comme nous l'avons dit plus haut. Pareillement, le bien de raison tel qu'il a sa place dans les opérations sous l'aspect de rectitude et de dû, se rencontre à titre principal dans les échanges ou dans les distributions, parce que ce sont là des opérations qui s'adressent à autrui dans l'égalité. Le bien qu'il y a à réfréner les passions se trouve principalement dans celles qui sont le plus difficiles à réprimer, c'est-à-dire dans les plaisirs du toucher. Le bien qu'il y a dans la fermeté à tenir au bien de la raison contre l'assaut des passions, se rencontre surtout dans les périls de mort contre lesquels il est très difficile de tenir bon.

Ainsi donc nous pouvons considérer de deux manières ces quatre vertus. D'abord, en prenant les aspects formels dans un sens très général. De ce point de vue, elles sont appelées principales comme s'étendant généralement à toutes les vertus, en ce sens que toute vertu qui fait le bien en prêtant attention à la raison, sera appelée prudence; que toute vertu qui met dans les opérations la perfection de ce qui est dû et de ce qui est droit, sera appelée justice; que toute vertu qui contient les passions et les apaise, sera appelée tempérance; que toute vertu qui met dans l'âme de la fermeté contre n'importe quelle passion, sera appelée force. C'est ainsi que beaucoup parlent de ces vertus-là, tant parmi les saints docteurs que parmi les philosophes. Et de la sorte les autres vertus sont englobées dans celles-là.

4. Les vertus cardinales diffèrent-elles les unes des autres?

Comme on vient d'en faire la remarque, ces quatre vertus sont prises dans une double acception par différents auteurs.

Certains, en effet, les considèrent comme signifiant des conditions générales de l'âme humaine qui se retrouvent dans toutes les vertus; en ce sens, la prudence ne serait rien d'autre qu'une certaine rectitude de discernement dans n'importe quels actes ou n'importe quelles matières; la justice serait la rectitude par laquelle on fait ce qu'on doit en toute matière; la tempérance serait la disposition qui impose une mesure à toutes les sortes de passions et d'opérations, pour éviter qu'elles ne soient emportées au-delà de ce qui est dû; la force enfin serait la disposition d'âme par laquelle on est affermi dans ce qui est conforme à la raison, en résistant à l'assaut des passions et aux fatigues de l'activité. Ainsi distinguées, ces quatre dispositions n'impliquent pas une diversité d'habitus vertueux quant à la justice, à la tempérance et à la force. Car toute vertu morale du fait qu'elle est un habitus, doit avoir une certaine fermeté pour n'être pas ébranlée par ce qui lui est contraire; cela, on l'a dit, ressortit à

la force. Mais du fait qu'elle est une vertu, il lui appartient d'être ordonnée au bien qui implique la raison de rectitude et de dette; et l'on disait que cela ressortit à la justice. Et du fait qu'elle est une vertu morale participant de la raison, il lui appartient de garder en tout la mesure de la raison et de ne pas s'étendre au-delà; on disait que cela ressortit à la tempérance. Mais le fait d'observer du discernement, qu'on attribuait à la prudence, était le seul principe de distinction à l'égard des trois autres vertus, en tant que par essence cela relève de la raison; au contraire les trois autres domaines de vertu impliquent une participation de la raison par son application aux passions ou aux activités. Ainsi donc, selon cette position, la prudence serait bien une vertu distincte des trois autres; mais celles-ci ne se distingueraient pas entre elles, car il est évident qu'une seule et même vertu est tout ensemble habitus, vertu, et vertu morale.

Mais d'autres, et leur position est meilleure, considèrent ces quatre vertus en tant que déterminées à des matières spéciales. Chacune d'elles a une seule matière où l'on admire à titre principal cette condition générale dont on a dit ci-dessus que la vertu tire son nom. Dans ce sens il est évident que ces vertus sont des habitus divers qui se distinguent d'après la diversité de leurs objets.

5. Peut-on admettre la division des vertus cardinales en vertus sociales, vertus purifiantes, vertus d'âme purifiée, vertus exemplaires?

"Il faut, dit S. Augustin, que l'âme suive un modèle pour que la vertu puisse se former en elle; ce modèle c'est Dieu: si nous le suivons, nous vivons bien." Il est donc évident que le modèle de la vertu humaine préexiste en Dieu, comme préexistent aussi en lui les raisons de toutes choses. Ainsi donc, la vertu peut, à titre de modèle, être considérée telle qu'elle est en Dieu. Et c'est en ce sens qu'on parle de vertus exemplaires. C'est-à-dire qu'on appelle prudence, en Dieu, l'intelligence divine elle-même: tempérance, l'intention divine par laquelle il ramène tout à soi, comme en nous on appelle tempérance ce qui rend le concupiscible conforme à la raison; quant à la force de Dieu, c'est son immutabilité, tandis que sa justice c'est l'observation de la loi éternelle dans toutes ses oeuvres, comme l'a dit Plotin.

Et, parce que l'homme est aussi par nature un animal sociable, ces vertus telles qu'elles existent chez lui dans les conditions propres à sa nature, sont appelées vertus sociales, ce qui signifie qu'en se conformant à ces vertus on se conduit correctement dans la gestion des affaires humaines. Ce qui est le sens dans lequel jusqu'ici nous avons parlé de ces vertus.

Mais il appartient encore à l'homme de se rapprocher du divin autant qu'il le peut, comme dit même le Philosophe et comme cela nous est recommandé dans la Sainte Écriture de multiples façons, comme avec cette parole (Mt 5, 48): "Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait." Aussi est-il nécessaire de supposer des vertus intermédiaires entre les vertus sociales, qui sont des vertus humaines, et les vertus exemplaires, qui sont des vertus divines. Ces vertus intermédiaires se distinguent à leur tour comme se distinguent un mouvement et son terme. C'est-à-dire que certaines sont les vertus de ceux qui sont en marche et en tendance vers la ressemblance divine. Et ce sont ces vertus-là qu'on appelle purifiantes. Si bien que la prudence veut mépriser par la contemplation des réalités divines toutes les choses de ce monde et diriger toutes les pensées de l'âme uniquement vers le divin. La tempérance pousse à délaisser, autant que la nature le supporte, ce que réclame le soin du corps. La force veut enlever à l'âme la frayeur d'avoir à quitter le corps pour accéder aux choses d'en haut; enfin, la justice vise à ce que, de toute son âme, on consente à s'engager dans cette voie. - Il y a d'autre part les vertus de ceux qui atteignent déjà à la ressemblance divine. Ce sont elles qu'on appelle vertus de l'âme déjà purifiée. Elles sont telles que la prudence ne voit plus que le

divin; que la tempérance ne sait plus rien des cupidités terrestres; que la force ignore les passions; que la justice a partie liée perpétuellement avec l'intelligence divine par son application à l'imiter. Nous disons que ces vertus sont celles des bienheureux, ou de ceux qui, dans cette vie, sont très avancés en perfection.

CHAPITRE 62: LES VERTUS THÉOLOGALES

1. Y a-t-il des vertus théologales? - 2. Sont-elles distinctes des vertus intellectuelles et des vertus morales? - 3. Quel est leur nombre et leur nature? - 4. Leur ordre.

1. Y a-t-il des vertus théologales?

La vertu perfectionne l'homme pour les actes par lesquels il s'achemine vers la béatitude, nous l'avons montré antérieurement. Or il y a pour l'homme, avons-nous dit d . une double béatitude ou félicité. L'une est proportionnée à la nature humaine, c'est-à-dire que l'homme peut y parvenir par les principes mêmes de sa nature. L'autre est une béatitude qui dépasse la nature de l'homme; il ne peut y parvenir que par une force divine, moyennant une certaine participation de la divinité, conformément à ce qui est dit dans la deuxième épître de S. Pierre (1, 4), que par le Christ nous avons été faits "participants de la nature divine". Et parce que c'est là une béatitude qui dépasse les capacités de la nature humaine, les principes naturels, à partir desquels l'homme réussit à bien agir selon sa mesure, ne suffisent pas à l'ordonner à cette autre béatitude.

Aussi faut-il que Dieu surajoute à l'homme des principes par lesquels il soit ordonné à la béatitude surnaturelle, de même qu'il est ordonné vers sa fin connaturelle au moyen de principes naturels qui n'excluent pas les secours divins. Ces principes surajoutés sont appelés vertus théologales, d'abord parce qu'elles ont Dieu pour objet en ce sens que nous sommes grâce à elles bien ordonnés à lui, et aussi parce qu'elles sont infusées en nous par lui seul, et enfin parce qu'elles sont portées à notre connaissance uniquement par la révélation divine dans la Sainte Écriture.

2. Les vertus théologales sont-elles distinctes des vertus intellectuelles et des vertus morales?

D'après ce que nous avons dit précédemment, les habitus se distinguent spécifiquement selon la différence formelle des objets. Or l'objet des vertus théologales, c'est Dieu même, fin ultime des choses, en tant qu'il dépasse la connaissance de notre raison. Au contraire, l'objet des vertus intellectuelles et des vertus morales, c'est quelque chose que la raison humaine peut saisir. Par conséquent les vertus théologales sont spécifiquement distinctes des vertus morales et des vertus intellectuelles.

3. Quel est le nombre et la nature des vertus théologales?

Comme nous venons de le dire, les vertus théologales ordonnent l'homme à la béatitude surnaturelle de la même manière qu'une inclination naturelle l'ordonne à la fin qui lui est connaturelle. Or cela se fait d'une double façon. 1° Par le moyen de la raison ou intelligence, en tant qu'elle contient les premiers principes généraux qui nous sont connus à la lumière naturelle de l'intellect et d'où procède la raison tant en matière de spéculation qu'en matière d'action. 2° Par la rectitude de la volonté qui tend naturellement au bien de la raison.

Mais cette double adaptation est inférieure à la béatitude surnaturelle, selon le mot de l'Apôtre (1 Co 2, 9): "L'oeil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, et le coeur de l'homme n'a pas découvert ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment." Aussi a-t-il fallu que sur ces deux points quelque chose fût surnaturellement ajouté à l'homme pour l'ordonner à sa fin surnaturelle. D'abord, pour ce qui est de l'intelligence, certains principes surnaturels sont ajoutés à l'homme, qui sont saisis dans une lumière divine, et c'est la matière à croire, sur laquelle porte la foi. Ensuite, la volonté est ordonnée à la fin surnaturelle, et quant au mouvement d'intention qui tend vers cette fin comme vers une chose possible à obtenir: c'est l'affaire de l'espérance; et quant à une certaine union spirituelle par laquelle la volonté est en quelque sorte transformée en cette fin, ce qui se fait par la charité. Car en toute chose l'appétit a par nature ce mouvement et cette tendance vers la fin qui lui est connaturelle, et ce mouvement provient lui-même d'une certaine conformité de la chose avec sa fin.

4. L'ordre des vertus théologales

Il y a deux ordres, celui de la génération et celui de la perfection. - Par l'ordre de la génération, la matière est antérieure à la forme, et l'imparfait antérieur au parfait dans un seul et même sujet. C'est ainsi que la foi précède l'espérance; et l'espérance, la charité; si l'on regarde les actes, car les habitus sont infusés simultanément. Car un mouvement de l'appétit ne peut tendre à quelque chose, soit en l'espérant, soit en l'aimant, s'il ne l'a pas perçu par le sens ou par l'intelligence. Or c'est par la foi que l'esprit perçoit ce qu'il espère et ce qu'il aime. Par conséquent il faut que dans l'ordre de la génération, la foi précède l'espérance et la charité.

Pareillement, nous aimons une chose du fait que nous l'apercevons comme bonne pour nous. Or, par le fait même que noua espérons pouvoir obtenir pour nous de quelqu'un une chose bonne, nous estimons que celui en qui nous avons espoir est lui aussi un bien pour nous. C'est pourquoi de ce qu'on met de l'espoir en quelqu'un, on en vient à l'aimer. De sorte que, dans l'ordre de la génération, si l'on regarde les actes, l'espérance précède la charité.

Mais, dans l'ordre de la perfection, la charité précède la foi et l'espérance, du fait que la foi, aussi bien que l'espérance, est formée par la charité et acquiert ainsi sa perfection de vertu. C'est ainsi en effet que la charité est la mère de toutes les vertus et leur racine, en tant qu'elle est leur forme à toutes comme on le dira plus loin.

CHAPITRE 63: LA CAUSE DES VERTUS

1. La vertu est-elle en nous par nature? - 2. Quelque vertu est-elle causée en nous par la répétition des actes? - 3. Certaines vertus morales sont-elles en nous par infusion? - 4. La vertu que nous acquérons par habitude est-elle de même espèce que la vertu infuse?

1. La vertu est-elle en nous par nature?

En ce qui concerne les formes corporelles, certains ont prétendu qu'elles sont totalement d'origine intrinsèque: ils supposent pour ainsi dire un état latent des formes. - Certains ont prétendu au contraire qu'elles viennent totalement du dehors; ils supposent que les formes corporelles reçoivent l'existence de quelque cause séparée. - Enfin il y en a qui pensent qu'elles viennent partiellement du dedans en tant qu'elles préexistent en puissance dans la matière, et partiellement du dehors en tant qu'elles sont réduites à l'acte par l'agent.

Il en est de même pour les sciences et les vertus. Certains ont prétendu qu'elles sont entièrement d'origine intrinsèque, c'est-à-dire que toutes les vertus comme toutes les sciences préexistent naturellement dans l'âme; mais par l'enseignement et l'exercice leurs empêchements sont enlevés, empêchements qui viennent à l'âme de la lourdeur du corps; c'est ainsi qu'en limant le fer on le rend brillant. Ce fut l'opinion des platoniciens. - A l'opposé, d'autres ont dit que la science et la vertu viennent entièrement du dehors, c'est-à-dire de l'influence de l'intellect agent. C'est ce que soutient Avicenne. - D'autres enfin ont prétendu que les sciences et les vertus sont en nous par nature à l'état d'aptitude mais non à l'état de perfection, comme dit le Philosophe. Et cela est plus vrai.

Pour le faire comprendre, il faut considérer qu'une chose est naturelle à un homme de deux façons: par la nature de l'espèce, et par celle de l'individu. Et, parce que chaque être a son espèce d'après sa forme, tandis qu'il est individué d'après la matière; parce que d'autre part la forme de l'homme est l'âme raisonnable, et sa matière, le corps; ce qui convient à quelqu'un selon l'âme rationnelle lui est naturel en raison de l'espèce, tandis que ce qui lui convient d'après la complexion déterminée du corps est naturel chez lui à titre individuel. En effet, ce qui est naturel à l'homme du côté du corps, à titre spécifique, on le rapporte à l'âme d'une certaine manière, en tant que tel corps est proportionné à telle âme.

Or, d'une manière comme de l'autre, la vertu nous est naturelle à l'état initial. Elle est dans la nature de l'espèce, en tant que nous avons naturellement dans la raison certains principes naturellement connus, dans l'ordre du savoir comme dans l'ordre de l'action, principes qui sont les germes des vertus intellectuelles et des vertus morales; et en tant qu'il y a dans la volonté un appétit naturel du bien conforme à la raison. D'autre part, la vertu est dans la nature de l'individu, en tant que certains, par l'état même de leur corps, sont prédisposés mieux ou plus mal à certaines vertus; c'est-à-dire que certaines facultés sensibles étant fonctions de certains organes du corps, la disposition de ces organes favorise ou empêche ces facultés dans leurs actes et, par voie de conséquence, les facultés rationnelles auxquelles obéissent ces facultés sensibles. C'est ainsi que l'un a une aptitude naturelle à la science, un autre à la force, un autre à la tempérance. Et de cette façon, les vertus aussi bien intellectuelles que morales sont en nous par nature, comme un commencement d'aptitude. - Mais non pas dans leur état accompli. Car la nature est déterminée à une seule chose. Or, cet accomplissement des vertus ne se produit pas selon un seul mode d'action mais selon des modes divers, d'après la diversité des matières où elles opèrent, et d'après la diversité des circonstances.

Ainsi donc il est évident que les vertus sont en nous par nature à l'état d'aptitude et de commencement, mais non à l'état de perfection, sauf les vertus théologales qui nous viennent totalement du dehors.

Solutions:

On voit par là la réponse à faire aux objections. Car les deux premiers arguments sont valables si l'on considère que nous avons en nous par nature des germes de vertus en tant que nous sommes doués de raison. Quant au troisième argument, il est valable si l'on admet que par une disposition naturelle appartenant au corps dès sa naissance, l'un possède une aptitude à s'apitoyer, un autre à vivre avec tempérance, un autre à quelque autre vertu.

2. Quelque vertu est-elle causée en nous par la répétition des actes?

On a parlé précédemment de la génération des habitus par les actes d'une façon générale. Mais il faut étudier maintenant la question sous l'aspect particulier de la vertu, et prendre garde à ceci. Comme il a été dit précédemment, la vertu vient parfaire l'homme en vue du bien. Or le bien consiste essentiellement, dit S. Augustin, dans "la mesure, la beauté et l'ordre", ou, selon la Sagesse (11, 20), dans "le nombre, le poids et la mesure". Il faut donc que le bien de l'homme soit envisagé d'après une règle. Cette règle est double, avons-nous dit, c'est la raison humaine et c'est la loi divine. Et comme la loi divine est une règle supérieure, elle s'étend par là à plus de choses, de sorte que tout ce qui est réglé par la raison humaine, l'est aussi par la Idi divine, mais non pas réciproquement.

Donc la vertu de l'homme ordonnée au bien qui est mesuré selon la règle de la raison humaine, peut être causée par des actes humains, en tant que ces actes procèdent de la raison sous le pouvoir et la règle de laquelle se réalise le bien envisagé. - Au contraire, la vertu qui ordonne l'homme au bien mesuré par la loi divine et non plus par la raison humaine, cette vertu ne peut être causée par des actes humains, dont le principe est la raison; mais elle est causée en nous uniquement par l'opération divine. Et c'est pour définir cette sorte de vertu que S. Augustin a mis dans sa définition de la vertu: "Dieu l'opère en nous sans nous."

3. Certaines vertus morales sont-elles en nous par infusion?

Il faut que les effets soient proportionnés à leurs causes et principes. Or, toutes les vertus, tant intellectuelles que morales, qui sont acquises par nos actes découlent, comme nous l'avons dits, de certains principes naturels qui préexistent en nous. C'est à la place de ces principes naturels que nous sont conférées par Dieu les vertus théologales par lesquelles, avons-nous dit, nous sommes ordonnés à notre destinée surnaturelle. Il faut donc qu'à ces vertus théologales correspondent aussi de façon proportionnée d'autres habitus divinement causés en nous, qui soient par rapport aux vertus théologales comme sont les vertus morales et intellectuelles par rapport aux principes naturels des vertus.

4. La vertu que nous acquérons par la répétition des actes est-elle de même espèce que la vertu infuse?

Il y a deux façons de distinguer spécifiquement les habitus. L'une, comme on l'a dit, consiste à distinguer d'après les aspects spéciaux et formels de leurs objets. Or l'objet de toute vertu, c'est le bien considéré dans une matière appropriée; ainsi l'objet de la tempérance, c'est le bien dans les plaisirs que recherchent les convoitises du toucher. Dans cet objet, l'aspect formel vient de la raison qui établit une mesure dans ces convoitises, et l'aspect matériel est ce qui vient de la convoitise. Or il est évident que la mesure imposée dans ces sortes de convoitises est d'une autre essence lorsqu'elle est conforme à la règle de la raison humaine, et lorsqu'elle est conforme à la règle divine. Ainsi dans la nourriture, la raison humaine établit pour mesure qu'elle ne nuise pas à la santé du corps et n'empêche pas l'exercice de la raison; mais la règle de la loi divine demande "que l'on châtie son corps et qu'on le réduise en servitude" (1 Co 9, 27) par l'abstinence du boire, du manger, etc. D'où il est évident que la tempérance infuse et la tempérance acquise sont d'espèce différente. Et il en est de même pour les autres vertus.

D'une autre façon, les habitus se distinguent spécifiquement, d'après le but auquel ils sont ordonnés. La santé de l'homme n'est pas de même espèce que celle du cheval, à cause de la diversité des natures auxquelles elles sont ordonnées. De la même manière, le Philosophe dit

que les vertus des citoyens sont différentes suivant qu'elles s'adaptent bien aux différents régimes civiques. C'est précisément de cette façon aussi que les vertus morales infuses diffèrent spécifiquement des autres. Par ches, les hommes sont bien ordonnés à être "concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu" (Ep 2, 9); par les autres vertus acquises, l'homme est bien ordonné aux affaires humaines.

Étudions maintenant les propriétés des vertus. l° Le juste milieu des vertus (Question 64); 2° leur connexion (Question 65); 3° leur égalité (Question 66); 4° leur durée (Question 67).

CHAPITRE 64: LE JUSTE MILIEU DES VERTUS

1. Les vertus morales se tiennent-elles dans un juste milieu? - 2. Ce juste milieu de la vertu morale est-il réel ou de raison? - 3. Les vertus intellectuelles consistent-elles dans un juste milieu? - 4. Et les vertus théologales?

1. Les vertus morales consistent-elles dans un juste milieu?

Il ressort de ce qui a été dit que toute vertu, par son essence même, ordonne l'homme au bien. Le propre de la vertu morale est d'assurer la perfection de la partie appétitive de l'âme dans une matière déterminée. Or un mouvement appétitif a pour mesure et pour règle à l'égard de ses objets la raison elle-même. Et le bien de tout ce qui est mesuré et réglé consiste en ce qu'il soit conforme à sa règle, comme le bien dans les oeuvres d'art est qu'elles suivent les règles de l'art. Par conséquent, en ce domaine, le mal c'est au contraire d'être en désaccord avec sa règle ou mesure. Ce qui lui arrive, ou parce qu'elle va au-delà de la mesure, ou parce qu'elle reste en deçà, comme cela saute aux yeux dans tout ce qui se règle et se mesure. Et par là on voit nettement que le bien de la vertu morale consiste dans un ajustement à la mesure de raison. - Or il est clair qu'ajustement ou conformité est un milieu entre l'excès et le défaut. Cela montre clairement que la vertu morale consiste dans un milieu.

2. Ce juste milieu de la vertu morale est-il réel ou de raison?

"Milieu de raison" peut s'entendre en deux sens. En tant qu'il est établi dans l'acte même de la raison, cet acte même étant pour ainsi dire ramené à un milieu. En ce sens, comme la vertu morale ne parfait pas l'acte de la raison, mais celui de la faculté appétitive, son milieu n'est pas un milieu de raison. - Dans un autre sens, on peut donner ce nom à ce qui est établi par la raison en quelque matière. En ce sens, le milieu de la vertu morale est toujours un milieu de raison, puisque la vertu morale, avons-nous dit, consiste par définition dans un milieu en conformité avec la droite raison.

Mais il arrive parfois que le milieu de raison est aussi un milieu réel, et il faut alors que le milieu de la vertu morale soit un milieu réel: c'est le cas pour la justice. Parfois, au contraire, le milieu de raison n'est pas un milieu réel mais se prend par rapport à nous; il en est ainsi dans toutes les autres vertus morales. La raison en est que la justice concerne les opérations, et que celles-ci ont lieu dans des réalités extérieures à nous, où ce qui est droit doit être établi d'une façon absolue et pour soi-même, comme on l'a dit plus haut. Voilà pourquoi le milieu de raison dans la justice s'identifie avec le milieu réel, dans la mesure précisément où le rôle de la justice est de donner à chacun son dû, ni plus ni moins. Les autres vertus morales concernent au contraire les passions intérieures, où ce qui est droit ne peut être établi d'une manière uniforme parce que les hommes se comportent très diversement dans les passions;

c'est pourquoi il faut que la rectitude de la raison soit établie dans les passions par rapport à nous qui sommes atteints par elles.

3. Les vertus intellectuelles consistent-elles dans un juste milieu?

Le bien d'une chose consiste dans un milieu selon qu'il se conforme à une règle ou mesure qu'il est possible de dépasser et de ne pas atteindre, nous l'avons dit plus haut. Or la vertu intellectuelle, nous l'avons dit aussi, est ordonnée au bien, comme la vertu morale. Par conséquent, selon que le bien de la vertu intellectuelle est en rapport avec la mesure, il est en rapport avec la notion de milieu. Mais le bien de la vertu intellectuelle, c'est le vrai: le vrai au sens absolu, s'il s'agit de vertu spéculative; et, s'il s'agit de vertu pratique, le vrai en conformité avec un appétit correct.

Or le vrai de notre intelligence, considéré au sens absolu, est comme mesuré par la réalité. La réalïté est en effet la mesure de notre intelligence, disent les Métaphysique; d'après ce que la réalité est ou n'est pas, il y a vérité dans l'opinion et dans le discours. C'est ainsi que le bien de la vertu intellectuelle consiste en un juste milieu par conformité avec la réalité même, en tant qu'on dit être ce qui est et n'être pas ce qui n'est pas. En cela consiste essentiellement le vrai. L'excès réside dans l'affirmation fausse par laquelle on dit être ce qui n'est pas. Le défaut se prend dans la négation fausse par laquelle on dit n'être pas ce qui est.

Quant au vrai de la vertu intellectuelle pratique, si on le rapporte à la réalité, il se présente comme mesuré. Et à cet égard le milieu s'entend par conformité avec la réalité de la même manière dans les vertus intellectuelles pratiques que dans les spéculatives. - Mais par rapport à l'appétit, il se présente comme une règle et comme une mesure. Aussi le milieu de la vertu morale est-il identique à celui de la prudence elle-même, à savoir la rectitude de la raison; mais ce milieu appartient à la prudence en tant qu'elle règle et mesure, à la vertu morale en tant qu'elle est réglée et mesurée. Pareillement, l'excès et le défaut ne se prennent pas de la même manière de part et d'autre.

4. Les vertus théologales consistent-elles dans un juste milieu?

La vertu trouve son juste milieu, avons-nous dit, dans la conformité à sa règle ou mesure, parce qu'il peut lui arriver ou de la dépasser ou de ne pas l'atteindre. Or pour la vertu théologale on peut prendre une double mesure. Il y en a une dans l'essence même de la vertu. En ce sens la mesure, la règle de la vertu théologale est Dieu même; notre foi en effet est réglée sur la vérité divine, notre charité sur la bonté de Dieu, notre espérance sur la grandeur de sa toute-puissance et de sa miséricorde. Et c'est là une mesure qui dépasse toute capacité humaine; aussi ne peut-on jamais aimer Dieu autant qu'il doit être aimé, ni croire ou espérer en lui autant qu'on le doit. Aussi peut-on encore beaucoup moins y mettre de l'excès. Ainsi le bien d'une telle vertu ne consiste pas en un milieu, mais est d'autant meilleur qu'on s'approche davantage du summum.

Mais il y a pour la vertu théologale une autre règle ou mesure prise de notre côté. Car, bien que nous ne puissions nous porter vers Dieu autant que nous le devons, nous devons cependant être portés vers lui en croyant, en espérant et en aimant à la mesure de notre condition. Aussi peut-on, par accident, considérer dans la vertu théologale un milieu et des extrêmes de notre côté.

CHAPITRE 65: LA CONNEXION DES VERTUS

1. Les vertus morales sont-elles connexes? - 2. Peuvent-elles exister sans la charité? - 3. La charité peut-elle exister sans elles? - 4. La foi et l'espérance peuvent-elles exister sans la charité? - 5. La charité peut-elle exister sans la foi et l'espérance?

1. Les vertus morales sont-elles connexes?

La vertu morale peut s'entendre soit à l'état parfait soit à l'état imparfait. - A l'état imparfait, la vertu morale, comme la tempérance ou la force, n'est en nous qu'une inclination à entreprendre quelque chose dans la catégorie du bien, qu'une telle inclination existe en nous par nature, ou par entraînement. Si on les entend de cette façon, les vertus morales ne sont pas connexes; nous voyons en effet quelqu'un qui, par tempérament ou par habitude, est prêt aux oeuvres de la libéralité, et ne l'est cependant pas aux oeuvres de la chasteté.

Mais, à l'état parfait, la vertu morale est un véritable habitus qui incline à bien accomplir l’oeuvre bonne. Dans cette acception, il faut dire que les vertus morales sont connexes, comme c'est admis par presque tout le monde. A cela une double raison est assignée, selon qu'on distingue d'une manière différente les vertus cardinales.

Certains en effet, nous l'avons dit, les distinguent comme autant de conditions communes aux vertus, en ce sens que tout discernement ressortit à la prudence, toute rectitude à la justice, toute modération à la tempérance, toute fermeté d'âme à la force, en quelque domaine que l'on considère ces choses. A ce point de vue, la raison de la connexion apparaît manifestement: on ne peut pas reconnaître de la vertu dans la fermeté si elle ne s'accompagne pas de modération, de rectitude, de discernement; et il en est de même des autres conditions. C'est ce motif que S. Grégoire assigne à la connexion des vertus lorsqu'il dit que "si elles sont disjointes, elles ne peuvent être parfaites en tant que vertus, parce que la prudence n'est pas véritable si elle n'est pas juste, tempérante et forte". Et il continue ainsi à propos des autres vertus. S. Augustin, au livre VI sur la Trinité, donne une raison semblable.

D'autres au contraire distinguent ces vertus d'après leurs matières. A ce point de vue la raison de la connexion est indiquée par Aristote au livre VI de l'Éthique. Elle est dans ce fait, expliqué plus haut. qu'on ne peut avoir aucune vertu morale sans la prudence. Car le propre de la vertu morale, puisqu'elle est l'habitus du choix, c'est de faire de bons choix. Or, pour un bon choix, il ne suffit pas seulement d'une inclination à la fin requise, ce qui est directement recherché par l'habitus de la vertu morale; mais en outre on devra choisir les justes moyens, ce qui est l’oeuvre de la prudence, laquelle a pour fonction de discuter, juger et commander les moyens en vue de la fin. - Pareillement, on ne peut pas non plus avoir la prudence sans avoir les vertus morales. Car la prudence est la droite règle de l'action. Cette règle de raison découle, comme de ses principes, des fins mêmes de la conduite humaine. Et si l'on est bien disposé à l'égard de ces fins, c'est grâce aux vertus morales. Aussi, pas plus qu'on ne peut avoir une science spéculative sans l'intelligence des principes, ne peut-on avoir la prudence sans les vertus morales. Il s'ensuit manifestement que les autres vertus morales sont connexes.

2. Les vertus morales peuvent-elles exister sans la charité?

On l'a dit plus haut, tant que les vertus morales sont réalisatrices d'une perfection en harmonie avec une fin qui ne dépasse pas la capacité naturelle de l'homme, elles peuvent être acquises

par des oeuvres humaines. Acquises de la sorte, elles peuvent exister sans la charité, comme elles ont existé en fait chez beaucoup de païens. - Mais dans la mesure où elles sont réalisatrices du bien ordonné à la fin ultime surnaturelle, alors elles ont pleinement et véritablement raison de vertu et ne peuvent être acquises par des actes humains mais sont infusées par Dieu. Et ces vertus morales ne peuvent exister sans la charité. En effet, nous l'avons dit plus haut, pour les autres vertus morales, elles ne peuvent exister sans la prudence; mais la prudence ne peut exister non plus sans elles, en tant que ce sont elles qui font qu'on est bien disposé à l'égard de certaines fins d'où procède la raison de prudence. Or, pour que cette raison de prudence soit droite, il est encore davantage requis que l'on soit bien disposé à l'égard de la fin ultime, ce qui se fait par la charité, que de l'être à l'égard des autres fins, ce qui se fait par les vertus morales. De même, la droite raison en matière spéculative a surtout besoin de ce premier principe indémontrable, que les contradictoires ne sont pas vraies en même temps. Ainsi est-il évident que ni la prudence infuse ne peut exister sans la charité, ni en conséquence les autres vertus morales puisqu'elles ne peuvent exister sans la prudence.

Il est donc évident, d'après ce qu'on vient de dire, que seules les vertus infuses sont vraiment parfaites et doivent être appelées absolument vertus, parce qu'elles ordonnent bien l'homme à la fin absolument ultime. Quant aux autres, c'est-à-dire les vertus acquises, elles sont vertus relativement mais non pas absolument, car elles ordonnent bien l'homme en vue d'une fin ultime dans un genre, mais non en vue de la fin ultime absolument. De là, sur le passage de l'Apôtre (Rm 14, 23) "Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché", la Glose de S. Augustin commente: "Là où manque la connaissance de la vérité, il n'y a que fausse vertu, même avec de bonnes moeurs."

3. La charité peut-elle exister sans les vertus morales?

Avec la charité sont infusées à la fois toutes les vertus morales. La raison en est que Dieu n'opère pas avec moins de perfection dans les oeuvres de la grâce que dans celles de la nature. Or, dans les oeuvres de la nature, nous voyons que le principe de quelques oeuvres ne se trouve jamais chez un être sans qu'on trouve en lui ce qui est nécessaire au parfait accomplissement de ces oeuvres. Ainsi les animaux ont les organes qui leur permettent d'accomplir parfaitement les oeuvres pour lesquelles ils ont dans l'âme une capacité d'agir. Or il est manifeste que la charité, en tant qu'elle ordonne l'homme à la fin ultime, est le principe de toutes les oeuvres bonnes qui peuvent être ordonnées à cette fin. Aussi faut-il qu'avec la charité soient infusées toutes les vertus morales qui permettent à l'homme d'accomplir toutes les sortes d'oeuvres bonnes.

Ainsi est-il évident que les vertus morales infuses ont une connexion entre elles non seulement à cause de la prudence, mais aussi à cause de la charité; et que celui qui perd la charité par le péché mortel, perd toutes les vertus morales infuses.

4. La foi et l'espérance peuvent-elles exister sans la charité?

La foi et l'espérance, comme les vertus morales, peuvent être considérées de deux façons: dans un certain état initial, puis dans un état achevé de vertu. En effet, puisque la vertu est ordonnée à l'accomplissement de l'oeuvre bonne, une vertu est appelée parfaite lorsqu'elle est capable d'une oeuvre parfaitement bonne; ce qui a lieu lorsque ce qui est fait, non seulement est bon, mais aussi est bien fait. Autrement, si ce qui est fait est bon mais n'est pas bien fait, l'oeuvre ne sera pas parfaitement bonne; par suite, l'habitus qui est le principe d'une telle oeuvre ne réalisera pas non plus parfaitement la raison de vertu. Ainsi, quand quelqu'un fait

des choses justes, il fait une bonne chose; mais ce ne sera pas l'oeuvre d'une vertu achevée, s'il ne la fait pas bien, c'est-à-dire d'après un choix droit, qui est 1'oeuvre de la prudence; et c'est pourquoi la justice sans la prudence ne peut être une vertu parfaite.

Ainsi donc la foi et l'espérance peuvent exister de quelque manière sans la charité; mais sans la charité elles n'ont pas raison de vertu parfaite. En effet, puisque l'oeuvre de la foi, c'est de croire Dieu, et que croire c'est, de son propre vouloir, donner son assentiment à quelqu'un, si l'on ne met pas dans son vouloir toute la mesure qu'on devrait, l'oeuvre de la foi ne sera pas parfaite. Or la mesure qu'on doit mettre dans le vouloir est donnée par la charité qui vient parfaire la volonté; car tout mouvement q ui est droit dans la volonté procède, dit S. Augustin, d'un amour droit. Ainsi donc la foi existe sans la charité, mais non comme vertu parfaite; elle est pareille à la force ou à la tempérance sans la prudence. - Et il faut dire la même chose de l'espérance. Car l'acte de l'espérance c'est attendre de Dieu la béatitude future. Assurément cet acte est parfait s'il s'appuie sur les mérites que l'on a, ce qui ne peut avoir lieu sans la charité. Mais, si cette attente se fonde sur des mérites qu'on n'a pas mais qu'on se propose d'acquérir à l'avenir, ce sera un acte imparfait, et qui peut exister sans la charité. - Voilà pourquoi la foi et l'espérance peuvent exister sans la charité, mais sans elle ce ne sont pas à proprement parler des vertus, puisqu'il est essentiel à la vertu que grâce à elle non seulement nous fassions quelque bien mais que nous le fassions bien, comme dit Aristote.

5. La charité peut-elle exister sans la foi et l'espérance?

La charité ne signifie pas seulement l'amour de Dieu, mais encore une certaine amitié avec lui; celle-ci ajoute à l'amour la réciprocité dans l'amour, avec une certaine communion mutuelle, comme il est expliqué au livre VIII de l'Éthique. Que telles soient les conditions de la charité, on le voit bien par ce qui est écrit dans la première épître de S. Jean (4, 16): "Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui", et dans la première épître aux Corinthiens (1, 9). "Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils." Or, cette communion de l'homme avec Dieu, qui est un certain commerce familier avec lui, c'est par la grâce qu'ici-bas dès à présent elle commence, mais c'est dans la gloire qu'elle se consommera à l'avenir. Cette double réalité, nous la possédons par la foi et l'espérance. De même donc que l'on ne pourrait avoir d'amitié avec quelqu'un si l'on n'avait soi-même m croyance ni espérance de pouvoir posséder quelque communauté de vie ou commerce familier avec lui, de même personne ne peut avoir avec Dieu cette amitié qu'est la charité s'il n'a pas la foi pour croire à cette sorte de société et de commerce de l'homme avec Dieu, et s'il n'espère pas appartenir lui-même à cette société.

De sorte que la charité ne peut aucunement exister sans la foi et l'espérance.

CHAPITRE 66: L'ÉGALITÉ DES VERTUS

1. La vertu peut-elle être plus ou moins grande? - 2. Toutes les vertus existant en même temps chez le même individu sont-elles égales? - 3. Comparaison des vertus morales avec les vertus intellectuelles. - 4. Comparaison des vertus morales entre elles. - 5. Des vertus intellectuelles entre elles. - 6. Des vertus théologales entre elles.

1. La vertu peut-elle être plus ou moins grande?

Quand on cherche si une vertu peut être plus grande qu'une autre, la question peut s'entendre de deux façons.

1° Elle peut s'entendre de vertus d'espèces différentes. A ce point de vue, il est évident qu'une vertu est plus grande qu'une autre. Car la cause est toujours supérieure à son effet, et parmi les effets ce qui est le plus proche de la cause est le plus excellent. Or il est manifeste par ce qui a été dite que la cause et la racine du bien humain, c'est la raison. Voilà pourquoi la prudence, qui parfait la raison, l'emporte en perfection sur les vertus morales, qui perfectionnent la puissance appétitive en tant qu'elle participe de la raison. Et parmi ces vertus aussi, l'une est meilleure que l'autre dans la mesure où elle est plus proche de la raison. Aussi la justice qui réside dans la volonté est-elle préférée aux autres vertus morales, et la force qui est dans l'irascible, est-elle préférée à la tempérance qui est dans le concupiscible lequel participe moins de la raison, ainsi qu'on le voit au livre VII de l'Éthique.

2° La question peut s'entendre d'une vertu de la même espèce. Et à cet égard, selon ce qui a été dit plus haut lorsqu'il s'est agi de l'intensité des habitus, on peut dire qu'une vertu est plus ou moins grande de deux manières, en elle-même ou du côté du sujet participant. - Si l'on considère la vertu en elle-même, sa grandeur ou sa petitesse est mesurée par les objets auxquels elle s'étend. Or celui qui possède une vertu, par exemple la tempérance, la possède pour toutes les choses à quoi s'étend la tempérance. Ce qui n'arrive pas dans le cas de la science ni de l'art: tout grammairien ne sait pas toujours tout ce qui relève de la grammaire. Et à ce point de vue les stoïciens ont eu raison de dire, comme le rapporte Simplicius, que la vertu n'admet pas de degrés comme la science ou l'art, parce que la vertu consiste par définition en un degré maximum.

Mais si l'on considère la vertu du côté du sujet participant, il arrive qu'elle est plus grande ou plus petite, soit selon divers moments dans le même individu, soit selon les divers individus. Car, pour atteindre dans la vertu à ce juste milieu qui est conforme à la droite raison, un individu est mieux disposé qu'un autre, soit à cause d'une plus grande habitude, soit à cause d'une meilleure disposition de la nature ou d'un jugement de raison plus perspicace, ou même à cause d'un don plus grand de la grâce, puisque celle-ci est accordée à chacun "selon que le Christ a mesuré ses dons", dit S. Paul aux Éphésiens (4, 7). Et sur ce point les stoïciens étaient en défaut lorsqu'ils estimaient que personne ne doit être appelé vertueux, sinon celui qui aura été élevé au plus haut degré dans les dispositions à la vertu. En effet, il n'est pas exigé, pour qu'on réalise l'essence de la vertu, d'atteindre le milieu de la droite raison en un point indivisible, comme le pensaient les stoïciens, mais il suffit d'être près du milieu comme dit le Philosophe. Quand plusieurs visent le même but, fût-il indivisible, l'un peut l'atteindre avec plus d'adresse qu'un autre et de plus près; on voit cela chez les archers qui tirent pourtant sur un but précis.

2. Toutes les vertus existant en même temps chez le même individu sont-elles égales?

La grandeur de la vertu, d'après ce que nous avons dit, peut s'entendre de deux façons. - Elle peut s'entendre selon la raison même de son espèce. Et ainsi il n'est pas douteux qu'une vertu soit chez quelqu'un plus grande qu'une autre, comme la charité est plus grande que la foi et l'espérance. - Autrement, elle peut être envisagée selon la participation du sujet, c'est-à-dire selon qu'elle est chez lui intense ou relâchée. A ce point de vue, toutes les vertus d'un homme sont égales d'une certaine égalité de proportion en tant qu'elles croissent chez lui d'une

manière égale, comme les doigts de la main qui sont inégaux en grandeur mais sont égaux en proportion, puisque leur croissance se fait d'une manière proportionnée.

Quant à la raison de cette sorte d'égalité, il faut l'entendre comme celle de la connexion des vertus, car l'égalité dans les vertus est une espèce de connexion dans l'ordre de la quantité. Or on a dit plus haut que la raison de la connexion des vertus peut être précisée de deux manières. D'abord, selon la pensée de ceux qui entendent par ces quatre vertus quatre conditions d'ensemble dont chacune se rencontre en même temps que les autres dans n'importe quelle matière. Et ainsi, en quelque matière que ce soit, il ne peut être question d'égalité dans une vertu, si celle-ci n'a pas toutes ces conditions en quantité égale. Tel est le motif d'égalité que donne S. Augustin lorsqu'il écrit: "Si vous dites que des gens sont de force égale mais que l'un d'eux l'emporte par la prudence, il s'ensuit que la force de l'autre devient moins prudente. Et, par là même, vos gens ne sont plus de force égale, dès lors que la force de l'un est plus prudente. Et vous trouverez la même chose pour les autres vertus si vous les parcourez toutes à ce même point de vue."

Le motif de la connexion des vertus a été indiqué d'une autre manière, d'après ceux qui pensent que ces sortes de vertus ont des matières déterminées. Sous cet aspect, le motif de la connexion des vertus morales est tiré de la prudence, et de la charité quant aux vertus infuses; mais elle ne vient pas, avons-nous dit, de l'inclination qu'il y a du côté du sujet. Ainsi donc, la raison de l'égalité des vertus peut être tirée de la prudence, quant à ce qu'il y a de formel dans toutes les vertus morales: en effet lorsque la raison existe avec une perfection égale chez le même individu, il faut que le juste milieu conforme à la droite raison s'établisse proportionnellement dans toute la matière des vertus.

Mais si l'on regarde ce qu'il y a de matériel dans les vertus morales, à savoir l'inclination même à l'acte vertueux, un individu peut être plus prompt à l'acte d'une vertu qu'à celui d'une autre, soit par nature, soit par habitude, soit même par don de la grâce.

3. Comparaison des vertus morales avec les vertus intellectuelles

Quelque chose peut être dit plus ou moins grand de deux manières: absolument et relativement. Car rien n'empêche que quelque chose soit meilleur absolument, comme "philosopher vaut mieux que s'enrichir", sans que ce soit meilleur relativement, ainsi "pour le nécessiteux".

Or, on envisage chaque chose d'une manière absolue quand on l'envisage selon la raison propre de son espèce. Mais la vertu, nous l'avons dit, est spécifiée par l'objet. Dès lors, à parler absolument, la vertu la plus noble est celle qui a l'objet le plus noble. Or, il est évident que l'objet de la raison est plus noble que celui de l'appétit; car la raison saisit quelque chose dans l'universel, tandis que l'appétit se porte vers les réalités qui ont une existence particulière. Aussi, à parler absolument, les vertus intellectuelles qui perfectionnent la raison sont plus nobles que les vertus morales qui perfectionnent l'appétit.

Mais si l'on considère la vertu par rapport à l'acte, alors la vertu morale est plus noble, puisqu'elle perfectionne l'appétit, auquel il appartient de porter à l'acte les autres puissances, nous l'avons dit. Et, comme la vertu reçoit son nom du fait qu'elle est le principe d'un acte, parce qu'elle est la perfection de la puissance, il suit de là également que la raison formelle de vertu convient davantage aux vertus morales qu'aux vertus intellectuelles, bien que celles-ci soient de façon absolue des habitus plus nobles.

Quant à ce fait que les vertus morales sont plus nécessaires à la vie humaine, il ne montre pas qu'elles sont plus précieuses absolument, mais de ce point de vue. Qui plus est, les vertus intellectuelles spéculatives, par cela même qu'elles sont ordonnées à autre chose, comme un bien utile est ordonné à une fin, sont plus dignes. C'est en effet ce qui a lieu puisque grâce à elles la béatitude est en quelque sorte commencée en nous, cette béatitude qui consiste, avons-nous dit, dans la connaissance de la vérité.

4. Comparaison des vertus morales entre elles

Une vertu peut être appelée, selon son espèce, plus grande ou plus petite, soit absolument, soit relativement.

Absolument, une vertu est appelée plus grande selon que se reflète en elle un plus grand bien de la raison, comme nous l'avons dit. Et à cet égard la justice est la première en excellence parmi toutes les vertus morales, comme étant plus proche de la raison. C'est évident et par le sujet et par l'objet. Par le sujet, puisqu'elle a son siège dans la volonté et que celle-ci est l'appétit rationnel, nous l'avons dit. Par l'objet ou matière, puisqu'elle concerne les opérations par lesquelles on est ordonné non seulement en soi-même mais encore envers autrui. D'où le mot de l'Éthique: "La justice est la plus éclatante des vertus." - Parmi les autres vertus morales, lesquelles concernent les passions, le bien de la raison se reflète d'autant plus en chacune que le mouvement appétitif est soumis à la raison en de plus grandes choses. Or ce qu'il y a de plus grand pour l'homme, c'est la vie, de laquelle tout le reste dépend. Voilà pourquoi la force qui soumet le mouvement appétitif à la raison dans les affaires de vie et de mort, tient la première place parmi les vertus morales en matière de passions, tout en étant placée au-dessous de la justice. D'où cette affirmation d'Aristote: "Les plus grandes vertus sont nécessairement celles qui sont le plus en honneur chez autrui, puisque la vertu est une puissance bienfaisante. C'est pourquoi on honore surtout ceux qui sont forts et ceux qui sont justes, car cette force est grondement utile à la guerre, et cette justice, à la guerre comme en temps de paix." Après la force, on range la tempérance qui assujettit l'appétit à la raison dans les matières qui sont immédiatement ordonnées à la vie de l'homme, soit dans son identité individuelle, soit dans son identité spécifique, c'est-à-dire dans la nourriture et dans la sexualité. Et c'est ainsi que ces trois vertus, conjointement avec la prudence, sont qualifiées de principales, même en dignité.

Relativement, une vertu est appelée plus grande selon qu'elle fournit un appui ou un ornement à une vertu principale. De même, la substance a plus de dignité absolue que l'accident, mais un accident est parfois plus précieux relativement que la substance, en raison de la perfection qu'il assure à cere-ci dans quelque mode d'être accidentel.

5. Comparaison des vertus intellectuelles entre elles

Comme nous l'avons dit, c'est par l'objet que l'on mesure la grandeur spécifique d'une vertu. Or, parmi les objets de toutes les vertus intellectuelles, celui de la sagesse est le premier en excellence. Elle considère en effet la cause la plus haute qui est Dieu, comme il est affirmé au début des Métaphysiques. Et parce qu'on juge des effets par la cause, et des causes inférieures par la cause supérieure, il revient à la sagesse de juger de toutes les autres vertus intellectuelles il lui revient de les organiser toutes, et elle a pour ainsi dire un rôle d'architecte à l'égard de toutes.

6. Comparaison des vertus théologales entre elles

Comme nous l'avons déjà dit, on envisage la grandeur spécifique d'une vertu à partir de son objet. Or les trois vertus théologales regardent Dieu comme leur objet propre. Si l'on dit l'une d'elles plus grande qu'une autre, cela ne peut donc venir de ce qu'elle concerne un objet plus grand, mais de ce qu'elle se tient plus près qu'une autre de cet objet. C'est de cette manière que la charité est plus grande que les autres. Car celles-ci comportent dans leur notion même une certaine distance à l'égard de l'objet; en effet, la foi porte sur des réalités qu'on ne voit pas, l'espérance sur des réalités qu'on n'a pas. Mais l'amour de charité a pour objet ce que l'on a déjà; d'une certaine manière en effet, l'objet aimé est dans celui qui aime, et de son côté celui-ci est entraîné par son affection à ne faire qu'un avec l'aimé; c'est pourquoi S. Jean dit dans sa première épître (4, 16): "Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui."

CHAPITRE 67: LA DURÉE DES VERTUS APRÈS CETTE VIE

1. Les vertus morales demeurent-elles après cette vie? - 2. Et les vertus intellectuelles? - 3. Et la foi? - 4. L'espérance demeure-t-elle? - 5. Demeure-t-il quelque chose de la foi, ou de l'espérance? - 6. La charité demeure-t-elle?

1. Les vertus morales demeurent-elles après cette vie?

Selon S. Augustin, Cicéron a estimé que les quatre vertus cardinales n'existent plus après cette vie, mais que dans l'autre vie les hommes "sont heureux uniquement par la connaissance de cette nature en laquelle on ne peut rien trouver qui soit meilleur et plus aimable", sous-entendu: "que cette nature même qui a créé toutes les natures", comme S. Augustin le dit en cet endroit. Mais lui-même après cela définit que ces quatre vertus existent encore dans la vie future, cependant sous un autre mode.

Pour y voir clair, il faut savoir que dans ces vertus il y a quelque chose de formel, et quelque chose qui tient lieu de matière. Leur côté matériel, c'est le penchant des appétits vers les passions ou vers les opérations, selon une certaine mesure. Mais puisque cette mesure est déterminée par la raison, il s'ensuit que, dans toutes les vertus, le formel est l'ordre même de la raison.

Ainsi donc, il faut affirmer que ces vertus morales ne demeurent pas dans la vie future quant à ce qu'elles ont de matériel. Car les convoitises et les plaisirs relatifs à la nourriture et aux activités sexuelles n'auront pas place dans la vie future; ni non plus les craintes et les audaces relatives aux périls de mort; ni non plus les distributions et les échanges appelés par la pratique de la vie présente. Mais quant à ce qu'elles ont de formel, ces vertus subsisteront après cette vie chez les bienheureux à leur plus haut degré de perfection; c'est-à-dire que la raison de chacun sera dans la plus grande rectitude selon son état, et que l'appétit sera mû entièrement selon l'ordre de la raison pour tout ce qui ressortit à cet état. D'où, ces réflexions de S. Augustin dans le même passage: "La prudence sera là sans aucun péril d'erreur; la force, sans l'ennui des maux à supporter; la tempérance sans l'opposition des mauvais désirs. La prudence sera de ne préférer ni égaler à Dieu aucun bien; la force, d'être attaché à lui avec la plus grande fermeté; la tempérance, de se délecter sans aucune défaillance coupable. Quant à la justice, il est encore plus évident que l'acte qu'elle aura là-haut ce sera d'être soumis à Dieu", parce que même en cette vie il appartient à la justice qu'on soit soumis à son supérieur.

2. Les vertus intellectuelles demeurent-elles après cette vie?

Ainsi que nous l'avons dit dans la première Partie, certains ont soutenu que les espèces intelligibles ne sont pas en permanence dans l'intellect passif si ce n'est lorsqu'il fait acte d'intelligence; en dehors de la pensée actuelle, il n'y aurait pas la moindre conservation d'espèces, si ce n'est dans les facultés sensibles qui sont les actes d'organes corporels, c'est-à-dire dans l'imagination et dans la mémoire. Or ce sont là des facultés qui disparaissent avec le corps. Aussi, dans cette position, la science ne restera d'aucune manière après cette vie, une fois le corps détruit; ni non plus aucune autre vertu intellectuelle.

Mais cette opinion contredit la pensée d'Aristote qui affirme au livre III du traité De l'Ame que "l'intellect passif est en acte du fait qu'il devient chaque chose en la connaissant, alors qu'il n'est cependant qu'en puissance à y penser d'une manière actuelle". - Cette opinion contredit aussi la raison, car les espèces intelligibles sont reçues dans l'intellect passif de façon immuable selon le mode du récepteur. C'est pourquoi cet intellect est appelé "le lieu des espèces", étant pour ainsi dire le conservatoire des espèces intelligibles.

Toutefois, il est bien vrai, comme nous l'avons dit dans la première Partie, que l'homme en cette vie pense à condition de regarder les images pour y appliquer les espèces intelligibles. Or les images sont détruites avec le corps. Donc, quant à ces images qui sont pour ainsi dire le matériel des vertus intellectuelles, on peut dire que ces vertus sont détruites avec le corps. Mais quant aux espèces intelligibles qui résident dans l'intellect passif, les vertus intellectuelles demeurent; or de telles espèces sont comme le formel de ces vertus. Aussi celles-ci demeurent-elles après cette vie par leur côté formel, mais non par leur côté matériel, comme nous l'avons dit à propos des vertus morales.

3. La foi demeure-t-elle après cette vie?

Ce qui fait l'essentiel et la cause propre d'une opposition, c'est que les opposés s'excluent l'un l'autre au point qu'il y ait toujours entre eux l'opposition entre affirmation et négation. Or, en certains cas, l'opposition se rencontre bien selon des formes contraires, comme le blanc et le noir dans les couleurs. Mais, en d'autres cas, elle se fait selon des degrés de parfait et d'imparfait; c'est ainsi que dans les changements par altération, le plus et le moins sont pris comme des contraires, par exemple quand une chose passe du moins chaud au plus chaud, selon Aristote. Et parce que le parfait et l'imparfait s'opposent, il est impossible qu'il y ait en même temps dans le même sujet perfection et imperfection.

Il faut néanmoins remarquer que parfois l'imperfection est essentielle à une chose et fait partie de l'espèce même, comme le manque de raison fait partie de la notion spécifique du cheval ou du boeuf. Et. comme une réalité ne peut jamais être transférée d'une espèce à une autre tout en restant numériquement la seule et même réalité, il s'ensuit que si l'on enlève à une chose cette imperfection qui lui est essentielle, on change l'espèce: un boeuf, par exemple, ou un cheval, ne serait plus ni boeuf ni cheval s'il devenait un être raisonnable. - Parfois en revanche l'imperfection n'appartient pas à la raison spécifique, mais elle est un accident déterminé, chez un individu, par quelque chose d'étranger à l'espèce; c'est ainsi qu'il arrive à un homme d'être privé de la raison en tant que le sommeil, l'ivresse, ou un autre accident semblable l'empêche d'exercer sa raison. Mais il est clair que si l'on éloigne une telle imperfection, la substance de la chose n'en demeure pas moins.

Or, il est évident que l'imperfection de la connaissance est essentielle à la foi. Elle est dans sa définition: la foi est "la substance des choses à espérer, la conviction de ce qui ne se voit pas", selon l'épître aux Hébreux (11, 1); et S. Augustin affirme: "Qu'est-ce que la foi? C'est croire à ce que tu ne vois pas." Mais qu'une connaissance existe ainsi sans l'apparition ni la vision de l'objet, c'est pour elle une imperfection. Et ainsi l'imperfection de la connaissance est essentielle à la foi. D'où il est manifeste que la foi ne peut devenir une connaissance parfaite tout en restant numériquement identique.

Mais il faut aller plus loin, pour savoir si elle peut exister en même temps qu'une connaissance parfaite. Il faut donc remarquer que la connaissance peut être imparfaite de trois manières: du côté de l'objet à connaître, du côté du moyen de connaître, du côté du sujet.

- Du côté de l'objet à connaître, la connaissance du matin et celle du soir chez les anges diffèrent comme le parfait et l'imparfait, car la connaissance du matin regarde les choses en tant qu'elles ont leur existence dans le Verbe, celle du soir les regarde selon qu'elles ont l'existence dans leur propre nature, ce qui est imparfait en comparaison de la première existence.

- Du côté du moyen, ce qui diffère comme le parfait et l'imparfait, c'est la connaissance qu'on a d'une conclusion par un moyen démonstratif, et celle qu'on a par un moyen probable.

- Du côté du sujet enfin, ce qui diffère comme parfait et imparfait, c'est l'opinion, la foi, la science. Car il est essentiel à l'opinion de prendre un parti avec la crainte que le parti opposé ne soit vrai; aussi n'a-t-elle pas d'adhésion ferme. Au contraire, il est essentiel à la science d'avoir une ferme adhésion avec la vision intellectuelle, car elle a une certitude qui découle de l'intelligence des principes. Quant à la foi, elle tient le milieu; en ce qu'elle a une ferme adhésion, elle dépasse l'opinion; mais en ce qu'eue n'a pas la vision, elle est au-dessous de la science.

Évidemment, le parfait et l'imparfait ne peuvent exister en même temps sous un même aspect. Mais les choses qui diffèrent selon le parfait et l'imparfait sur un certain point, peuvent exister ensemble identiquement sur un autre point. Ainsi donc, une connaissance parfaite et une connaissance imparfaite du côté de l'objet ne peuvent aucunement avoir en commun le même objet. Elles peuvent cependant avoir en commun le même moyen terme et le même sujet. Rien n'empêche en effet qu'un homme ait en même temps et du même coup, par un seul et même moyen terme, la connaissance de deux objets dont l'un est parfait et l'autre imparfait, comme la santé et la maladie, le bien et le mal. - Pareillement, il est impossible aussi qu'une connaissance parfaite et une connaissance imparfaite du côté du moyen terme se rejoignent dans un seul moyen. Mais rien n'empêche qu'elles se rejoignent dans un seul objet et dans un seul sujet; car le même homme peut connaître une même conclusion par un moyen terme probable, et par un moyen terme démonstratif. - Enfin, il est pareillement impossible qu'une connaissance parfaite et une connaissance imparfaite, du côté du sujet, existent ensemble dans le même sujet. Or, la foi implique dans sa raison même cette imperfection subjective: que le croyant ne voit pas ce qu'il croit; la béatitude au contraire a dans sa notion même cette perfection, que le bienheureux voit ce qui le béatifie. Aussi est-il évidemment impossible que la foi demeure en même temps que la béatitude dans le même sujet.

4. L'espérance demeure-t-elle après cette vie?

Ainsi que nous venons de le dire pour la foi, quand une chose implique par définition une imperfection du sujet, elle ne peut rester dans un sujet qui possède parfaitement la perfection opposée. Ainsi, il est évident que le mouvement implique de soi une imperfection du sujet, puisqu'on le définit "l'acte d'un être en puissance en tant que tel". Aussi, quand cette puissance est réduite en acte, le mouvement cesse: lorsqu'une chose est déjà devenue blanche, elle n'a pas à blanchir encore. Or l'espérance implique un mouvement vers ce qu'on n'a pas, comme on peut le voir par tout ce que nous avons dit plus haut sur la passion d'espérance. C'est pourquoi quand on sera en possession de ce qu'on espère, c'est-à-dire lorsqu'on jouira de Dieu, il ne pourra plus y avoir d'espérance.

5. Demeure-t-il quelque chose de la foi, ou de l'espérance?

Pour certains, l'espérance disparaît tout à fait, tandis que la foi disparaît en partie, c'est-à-dire quant à l'énigme, et demeure en partie, c'est-à-dire quant à la substance de la connaissance. Si l'on entend par là qu'elle reste, non dans une identité numérique mais dans une identité générique, c'est tout à fait vrai, car la foi s'accorde avec la vision de la patrie dans un genre, celui de la connaissance. L'espérance, au contraire, ne s'accorde pas avec la béatitude dans un genre; en effet, l'espérance est comparée à la jouissance de la béatitude, comme le mouvement est comparé au repos que l'on goûte en arrivant au terme.

Mais si l'on veut dire que la connaissance qu'on a dans la foi reste numériquement la même dans la patrie, c'est tout à fait impossible. Car lorsqu'on enlève la différence constitutive d'une espèce, la substance du genre ne reste plus numériquement la même; ainsi, quand vous ôtez ce qui fait la blancheur, la substance de la couleur ne demeure pas numériquement la même, de sorte qu'une couleur numériquement la même serait tantôt le blanc et tantôt le noir. Le genre, en effet, ne se compare pas à la différence spécifique comme la matière à la forme, au point que la substance du genre puisse rester identique numériquement, même après qu'on a changé la différence, comme la substance de la matière demeure identique numériquement, même quand la forme a changé. Le genre et la différence ne sont pas des parties de l'espèce; autrement, on n'en ferait pas des prédicats de l'espèce. Mais, de même que l'espèce signifie le tout, c'est-à-dire le composé de matière et de forme dans les réalités matérielles, de même la différence représente le tout, et pareillement le genre; mais le genre désigne le tout par ce qui en est pour ainsi dire la matière, tandis que la différence le désigne par ce qui en est pour ainsi dire la forme; mais l'espèce le désigne par l'un et l'autre côté. Ainsi, dans l'homme, la nature sensible se présente matériellement par rapport à la nature intellectuelle; on appelle animal ce qui a la nature sensible; raisonnable, ce qui a la nature intellectuelle; homme enfin, ce qui est en possession des deux. C'est bien le même tout qui est signifié par ces trois choses, mais non du même point de vue.

De toute évidence par conséquent, puisque la différence ne fait que préciser le genre, si l'on écarte la différence, la substance du genre ne peut rester la même, car ce n'est pas la même animalité qui demeure si c'est une autre sorte d'âme qui constitue l'animal. - Par conséquent il n'est pas possible qu'une connaissance qui a existé d'abord sous forme d'énigme, devienne ensuite une vision à découvert en demeurant numériquement la même. Ainsi est-il évident que rien de ce qui est dans la foi ne demeure dans la patrie, identique numériquement ou spécifiquement; ce n'est identique que génériquement.

6. La charité demeure-t-elle après cette vie?

Quand l'imperfection d'une chose, avons-nous dit, n'appartient pas à la définition de son espèce, rien n'empêche qu'en demeurant identique numériquement, ce qui fut d'abord imparfait ne devienne ensuite parfait, comme l'homme se perfectionne par croissance, et la blancheur par intensification. Or la charité est un amour. Il n'est aucune imperfection qui soit essentielle à l'amour; il peut avoir pour objet aussi bien ce qu'on possède que ce qu'on ne possède pas, ce qu'on voit que ce qu'on ne voit pas. Aussi la charité ne disparaît pas par la perfection même de la gloire, mais elle reste numériquement la même.

CHAPITRE 68: LES DONS DU SAINT-ESPRIT

1. Les dons diffèrent-ils des vertus? - 2. La nécessité des dons. - 3. Sont-ils des habitus? 4. Quels sont-ils, et combien? - 5. Sont-ils connexes? - 6. Demeurent-ils dans la patrie? 7. Leurs rapports mutuels. - 8. Leur rapport avec les vertus.

1. Les dons sont-ils différents des vertus?

Si nous parlons du don et de la vertu d'après leur définition nominale, ils n'ont aucune opposition l'un à l'autre. Car le concept de vertu est pris de ce qu'elle perfectionne l'homme pour le faire agir bien, comme on l'a dit plus haut, tandis que la notion du don est prise par rapport à la cause d'où il vient. Or rien n'empêche ce qui vient d'un autre à titre de don, d'être chez quelqu'un principe de perfection pour agir bien d'autant plus, nous l'avons dit plus haut, qu'il y a des vertus infusées en nous par Dieu. Aussi, à ce titre, le don ne peut-il se distinguer de la vertu. Et c'est pourquoi certains ont soutenu qu'il n'y avait pas à distinguer les dons des vertus. - Mais il leur reste une difficulté qui n'est pas moindre, c'est de dire pour quelle raison certaines vertus sont appelées dons, et non pas toutes; et pourquoi certaines choses sont comptées parmi les dons et ne le sont pas parmi les vertus, comme c'est flagrant pour la crainte.

Aussi d'autres ont-ils affirmé qu'il y avait lieu de distinguer les dons d'avec les vertus, mais ils n'ont pas assigné à la distinction une cause appropriée, c'est-à-dire qui fût à ce point commune aux vertus qu'elle ne dût aucunement s'appliquer aux dons, ou inversement. Certains, en effet, considérant qu'entre les sept dons quatre se rapportent à la raison: sagesse, science, intelligence et conseil; et trois à l'appétit: force, piété et crainte, ont prétendu que les dons perfectionnaient le libre arbitre selon qu'il est faculté de raison; les vertus au contraire, selon qu'il est faculté de volonté, parce qu'ils n'ont trouvé que deux vertus, foi et prudence, qui fussent dans la raison ou intelligence, tandis qu'ils ont mis les autres dans la faculté d'appétit ou d'affectivité. Mais il faudrait, si cette distinction était juste, que toutes les vertus fussent dans la faculté appétitive, et tous les dons dans la raison.

D'autre part, considérant ce que dit S. Grégoire, que "le don du Saint-Esprit qui forme la tempérance, la prudence, la justice et la force dans l'esprit qui lui est soumis, le prémunit aussi par les sept dons contre chaque tentation" certains ont prétendu que les vertus sont ordonnées à bien agir, les dons au contraire à résister aux tentations. Mais ce n'est pas là encore une distinction suffisante, parce que même les vertus résistent aux tentations lorsque celles-ci induisent à des péchés qui sont contraires aux vertus; chaque être en effet résiste naturellement à son contraire, ce qui est surtout évident pour la charité dont il est dit dans le Cantique (8, 7): "Les grandes eaux ne pourraient éteindre la charité."

D'autres, considérant que ces dons sont révélés dans l'Écriture selon qu'ils furent dans le Christ, comme on le voit en Isaïe (11, 2), ont affirmé que les vertus sont ordonnées absolument à bien agir; mais que les dons sont faits pour que nous puissions grâce à eux nous conformer au Christ, principalement dans ce qu'il a eu à souffrir, parce que c'est surtout dans sa passion que ces dons ont resplendis. - Mais cela non plus ne semble pas suffisant. Car c'est surtout selon l'humilité et la douceur que le Seigneur lui-même nous engage à la conformité avec lui: "Apprenez de moi que je suis doux et humble de coeur" (Mt 11, 29); et aussi selon la charité: "Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés" (Jn 15, 12). Et ce sont là aussi les vertus qui ont brillé surtout dans la passion du Christ.

Voilà pourquoi, si nous voulons distinguer les dons d'avec les vertus nous devons suivre la manière de parler de l'Écriture. Or, les dons nous sont révélés non pas sous ce nom-là mais plutôt sous celui d'esprits. C'est ainsi qu'il est dit en Isaïe (11, 2): "Sur lui reposera l'esprit de sagesse et d'intelligence, etc.". De telles paroles donnent manifestement à entendre que ces sept choses sont énumérées là en tant qu'elles sont en nous par inspiration divine. Or l'inspiration signifie une motion venant du dehors. Il faut en effet considérer qu'il y a dans l'homme deux principes de mouvement: l'un intérieur qui est la raison, l'autre extérieur qui est Dieu, avons-nous dit plus haut; et le Philosophe dit la même chose au chapitre de la Bonne Fortune.

Mais il est évident que tout ce qui est mû doit nécessairement être proportionné à ce qui le meut; et la perfection du mobile en tant que tel, c'est d'être bien disposé à se laisser mouvoir par son moteur. Donc, dans la mesure où le moteur est élevé, il est nécessaire que le mobile lui soit proportionné par une disposition plus parfaite; ainsi voyons-nous que l'élève doit être préparé plus parfaitement pour recevoir de son maître un enseignement plus élevé. Or il est manifeste que les vertus humaines perfectionnent l'homme en tant qu'il est apte par nature à être mû par la raison dans ses actes intérieurs ou extérieurs. Il faut donc qu'il y ait en lui des perfections plus hautes qui le disposent à être mû par Dieu. Et ces perfections sont appelées des dons, non seulement parce qu'elles sont infusées par Dieu, mais parce que, grâce à elles l'homme est disposé à subir promptement l'impulsion de l'inspiration divine. C'est ce qui est écrit en Isaïe (50, 5): "Le Seigneur m'a ouvert l'oreille; et moi je n'ai pas résisté, je ne me suis pas dérobé." Le Philosophe dit encore que les hommes mus par un instinct divin ne doivent pas délibérer selon la raison humaine, mais suivre leur instinct intérieur, parce qu'ils sont mus par un principe meilleur que la raison humaine. Et c'est ce que disent certains: les dons perfectionnent l'homme pour des actes plus élevés que les actes des vertus.

2. La nécessité des dons

Comme on vient de le dire, les dons sont pour l'homme des perfections qui le disposent à bien suivre l'impulsion divine. Aussi, dans les choses où l'impulsion de la raison ne suffit pas, mais où celle du Saint-Esprit est nécessaire, le don est nécessaire par voie de conséquence.

Or la raison de l'homme reçoit de Dieu une double perfection: une qui est naturelle, c'est-à-dire conforme à la lumière naturelle de la raison, une autre q'ui est surnaturelle, au moyen des vertus théologales, comme on l'a dit plus haut. Et bien que cette seconde perfection soit plus grande que la première, cependant la première est plus parfaitement en notre possession que la seconde, car on a la première comme en pleine possession, la seconde comme en possession imparfaite: en effet, c'est imparfaitement que nous aimons Dieu et le connaissons. Or, c'est évident, chaque fois qu'un être possède parfaitement une nature ou forme, ou une vertu, il peut par lui-même agir d'après elle, sans exclure cependant l'opération de Dieu qui, en toute nature

et en toute volonté, opère au-dedans. Mais l'être qui possède imparfaitement une nature ou forme, ou une vertu, ne peut opérer par lui-même à moins d'être mû par un autre. Ainsi le soleil, parce qu'il est un foyer parfait de lumière, peut illuminer par lui-même; mais la lune, dans laquelle la lumière n'existe qu'à l'état imparfait, n'éclaire que si elle est éclairée. De même, un médecin qui connaît parfaitement l'art de la médecine peut opérer par lui-même; mais son élève, qui n'est pas encore pleinement instruit, ne peut opérer par lui-même à moins que le maître ne l'instruise.

Ainsi donc, pour les choses qui sont soumises à la raison humaine, c'est-à-dire en rapport avec la fin qui lui est connaturelle, l'homme peut agir par le jugement de la raison. Si cependant, même en cela, il est aidé par Dieu au moyen d'une inspiration spéciale, ce sera l'effet d'une bonté surabondante; aussi, selon les philosophes, quiconque avait les vertus morales acquises n'avait pas de ce fait les vertus héroïques ou divines. Mais dans l'ordination à la fin ultime surnaturelle, à laquelle la raison meut selon qu'elle est quelque peu et imparfaitement formée par les vertus théologales, cette motion de la raison ne suffit pas si l'instinct et l'impulsion supérieure de l'Esprit Saint n'intervient pas, selon S. Paul (Rm 8, 14.17): "Ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu sont fils et donc héritiers de Dieu." Et l'on dit dans le Psaume (143, 10): "Que ton Esprit bon me conduise sur une terre unie." C'est-à-dire que nul ne peut parvenir à hériter cette terre des bienheureux s'il n'est mû et conduit par l'Esprit Saint. Et voilà pourquoi il est nécessaire à l'homme, pour atteindre cette fin, d'avoir le don du Saint-Esprit.

3. Les dons du Saint-Esprit sont-ils des habitus?

Les dons, avons-nous dit, sont des perfections qui disposent l'homme à bien suivre l'impulsion du Saint-Esprit. Or il est évident, d'après ce qui a été dit précédemment, que les vertus morales perfectionnent la faculté appétitive selon qu'elle participe en quelque manière de la raison, c'est-à-dire en tant qu'il lui est naturel d'être mue par le commandement de celle-ci. Ainsi donc, les dons du Saint-Esprit ont pour l'homme par rapport au Saint-Esprit le même rôle que remplissent les vertus morales pour la faculté appétitive par rapport à la raison. Or, les vertus morales sont des habitus par lesquels nos facultés appétitives sont disposées à obéir promptement à la raison. Par suite, les dons du Saint-Esprit sont eux aussi des habitua par lesquels on est parfaitement adapté à obéir promptement au Saint-Esprit.

4. Quels sont les dons et combien sont-ils?

Les dons, avons-nous dit, sont des habitus qui perfectionnent l'homme pour qu'il suive promptement l'impulsion du Saint-Esprit, de même que les vertus morales disposent les facultés appétitives à obéir à la raison. Or, de même qu'il est naturel pour les facultés appétitives d'être mues par le commandement de la raison; de même il est naturel pour toutes les facultés humaines d'être mues par l'impulsion de Dieu comme par une puissance supérieure. Voilà pourquoi, dans toutes les facultés de l'homme qui peuvent être principes d'actes humains (c'est-à-dire dans la raison et dans la faculté d'appétit), de même qu'il y a des vertus, il y a des dons.

Mais la raison est spéculative et pratique. Et d'un côté comme de l'autre, il y a une saisie de la vérité qui est affaire de découverte, puis de jugement sur cette vérité. Pour la saisie de la vérité, la raison spéculative est donc perfectionnée par le don d'intelligence, la raison pratique par celui de conseil. Pour bien juger, la raison spéculative est perfectionnée par la sagesse, la raison pratique par la science. - Quant à la puissance appétitive, en ce qui regarde autrui elle est perfectionnée par la piété; en ce qui regarde le sujet lui-même elle est perfectionnée par la

force contre la terreur des périls, et contre la convoitise désordonnée des choses agréables elle est perfectionnée par la crainte, selon le mot des Proverbes (15, 27 Vg): "Par la crainte du Seigneur tout homme s'éloigne du mal", et dans le Psaume (118, 120): "Que ta crainte transperce ma chair, car j'ai eu la crainte de tes commandements." Ainsi est-il clair que ces dons s'étendent à toutes les choses auxquelles s'étendent également les vertus tant intellectuelles que morales.

5. Les dons du Saint-Esprit sont-ils connexes?

On peut facilement d'après ce qui précède établir sur ce point la vérité. En effet, comme on l'a dit plus haut, de même que les facultés d'appétit sont, par les vertus morales, bien disposées dans leur rapport avec le gouvernement de la raison, de même toutes les facultés de l'âme sont, par les dons, bien disposées par rapport au Saint-Esprit qui les meut. Or, selon l'Apôtre (Rm 5, 5): "L'amour de Dieu s'est répandu dans nos coeurs grâce au Saint-Esprit qui nous a été donné"; si le Saint-Esprit habite en nous, c'est par la charité; de même que si notre raison est rendue parfaite, c'est par la prudence. Ainsi, comme les vertus morales sont liées entre elles dans la prudence, ainsi les dons du Saint-Esprit sont-ils liés entre eux dans la charité; ce qui revient à dire que celui qui a la charité a tous les dons du Saint-Esprit et qu'on ne peut en avoir aucun sans la charité.

6. Les dons du Saint-Esprit demeurent-ils dans la patrie?

Nous pouvons parler des dons de deux manières. - 1° En les considérant dans leur essence même. A ce point de vue, ils existeront dans la patrie à leur degré le plus parfait, comme le fait voir l'autorité de S. Ambroise qu'on vient de citer. La raison en est que les dons du Saint-Esprit perfectionnent l'âme humaine pour lui faire suivre la motion du Saint-Esprit; ce qui aura lieu surtout dans la patrie quand Dieu sera "tout en tous" comme dit l'Apôtre (1 Co 15, 28) et que l'homme sera totalement soumis à Dieu. - 2° On peut aussi considérer les dons quant à la matière sur laquelle ils s'exercent. A cet égard ils ont à s'exercer présentement dans une matière qui aura disparu dans l'état de gloire. Et à ce point de vue ils ne demeureront pas dans la patrie, ainsi que nous l'avons dit auparavant à propos des vertus cardinales.

7. Les rapports mutuels entre les dons

La dignité des dons peut être considérée de deux façons: de façon absolue, c'est-à-dire par rapport à leurs actes propres tels qu'ils découlent de leurs principes; et relativement, c'est-à-dire par rapport à leur matière.

A parler de la dignité des dons de façon absolue, le titre de comparaison est le même en eux que dans les vertus, puisqu'ils perfectionnent l'homme dans tous les actes des puissances de l'âme pour lesquels les vertus le perfectionnent aussi, comme nous l'avons dit plus haut. Aussi, de même que les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales, et que parmi les vertus intellectuelles elles-mêmes, les vertus contemplatives l'emportent sur les vertus actives, comme la sagesse, l'intelligence et la science l'emportent sur la prudence et l'art, de sorte que pourtant la sagesse l'emporte sur l'intelligence, et l'intelligence sur la science, comme la prudence et le bon sens l'emportent sur le bon conseil; pareillement, parmi les dons, la sagesse et l'intelligence, la science et le conseil l'emportent sur la piété, la force et la crainte; et parmi ceux-ci encore, la piété l'emporte sur la force, et la force sur la crainte, comme la justice l'emporte sur la force et celle-ci sur la tempérance.

Mais si l'on regarde la matière, la force et le conseil sont supérieurs à la science et à la piété, pour cette raison que la force et le conseil interviennent dans les affaires ardues, tandis que la piété et même la science interviennent dans les affaires courantes. Ainsi donc, la dignité des dons répond à l'ordre dans lequel ils sont énumérés. En partie, de façon absolue, les dons de sagesse et d'intelligence étant supérieurs à tous. En partie, selon l'ordre de la matière, les dons de conseil et de force étant, selon cet ordre, supérieurs à ceux de science et de piété.

8. Le rapport des dons avec les vertus

D'après ce qui a été dit plus haut les vertus se partagent en trois genres: théologales, intellectuelles, morales. Les vertus théologales sont celles par lesquelles l'âme humaine est unie à Dieu. Les vertus intellectuelles sont celles par lesquelles la raison est perfectionnée en elle-même. Les vertus morales sont celles par lesquelles l'appétit est perfectionné pour obéir à la raison. Quant aux dons du Saint-Esprit, c'est eux qui rendent toutes les facultés de l'âme capables de se soumettre à la motion divine.

Ainsi donc on découvre le même rapport entre les dons et les vertus théologales par lesquelles l'homme est uni au Saint-Esprit qui le meut, et entre les vertus morales et les vertus intellectuelles par lesquelles est perfectionnée la raison qui est motrice des vertus morales. C'est pourquoi, de même que les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales et les règlent, de même les vertus théologales l'emportent sur les dons du Saint-Esprit et les règlent. D'où la remarque de S. Grégoire: "Les sept fils (c'est-à-dire les sept dons) ne peuvent atteindre la perfection du chiffre dix, si tout ce qu'ils font n'est pas accompli dans la foi, l'espérance et la charité."

Mais, si nous comparons les dons aux autres vertus intellectuelles ou morales, ils leur sont supérieurs, car ils perfectionnent les facultés de l'âme dans leur rapport au Saint-Esprit qui les meut, tandis que les vertus perfectionnent, ou la raison elle-même, ou les autres facultés dans leur subordination à la raison. Or il est évident qu'à l'égard d'un moteur plus élevé le mobile à besoin d'être disposé par une perfection plus grande. Par conséquent, les dons sont plus parfaits que les vertus.

CHAPITRE 69: LES BÉATITUDES

1. Les béatitudes se distinguent-elles des dons et des vertus? - 2. Les récompenses des béatitudes appartiennent-elles à cette vie? - 3. Le nombre des béatitudes. - 4. La convenance des récompenses attribuées aux béatitudes.

1. Les béatitudes se distinguent-elles des dons et des vertus?

Comme on l'a dit plus haut, la béatitude est la fin ultime de la vie humaine. Or on dit qu'un homme possède déjà une fin à cause de son espoir de l'obtenir. De là cette affirmation du Philosophe: "Les enfants sont appelés bienheureux à cause de leur espérance." Et celle-ci de l'Apôtre (Rm 8, 24): "C'est en espérance que nous avons été sauvés." Mais l'espoir d'une fin à conquérir surgit du fait qu'on est mis comme il faut en mouvement vers elle et qu'on en approche ce qui suppose une certaine action. Or, vers cette fin qu'est la béatitude, on est mis en mouvement et on approche d'elle par l'activité des vertus; et surtout par l'activité provenant des dons, si nous parlons de la béatitude éternelle, puisque pour elle la raison ne suffit pas, mais que le Saint-Esprit y introduit; et ce sont ses dons qui nous perfectionnent pour nous

permettre de lui obéir et de le suivre. Voilà pourquoi les béatitudes se distinguent des vertus et des dons, non comme des habitus distincts d'eux, mais comme les actes se distinguent des habitus.

2. Les récompenses des béatitudes appartiennent-elles à cette vie?

Au sujet de ces récompenses, les commentateurs de la Sainte Écriture se sont exprimés diversement. Certains disent qu'elles appartiennent toutes à la béatitude future: S. Ambroise par exemples. S. Augustin au contraire dit qu'elles sont pour la vie présente. S. Jean Chrysostome dans ses "Homélies" dit que certaines appartiennent à la vie future et certaines à la vie présente.

Pour éclaircir cela il faut considérer que l'espérance de la béatitude future peut se trouver en nous pour deux motifs: 1° du fait d'une certaine préparation ou disposition à cette béatitude, ce qui a lieu par mode de mérite; 2° comme un certain commencement imparfait de cette béatitude future chez les saintes gens, même en cette vie. En effet, l'espérance de voir l'arbre fructifier se présente différemment à l'époque de la frondaison verdoyante, et lorsque déjà commencent d'apparaître les prémices des fruits.

Ainsi donc, tout ce qui, dans les béatitudes, est présenté comme du mérite prépare ou dispose à la béatitude, soit achevée, soit commencée. Mais tout ce qui fait partie des récompenses peut être ou la béatitude achevée, et alors il s'agit de la vie future; ou quelque commencement de la béatitude, comme cela existe chez les parfaits, et alors les récompenses appartiennent à la vie présente. En effet, lorsque quelqu'un commence à avancer dans les actes des vertus et des dons, on peut espérer qu'il parviendra et à la perfection du voyage et à celle de la patrie.

3. Le nombre des béatitudes

Ces béatitudes sont énumérées de la manière la plus satisfaisante. Pour éclaircir cette question, il faut considérer que l'on a parlé d'une triple béatitude: les uns ont mis la béatitude dans la vie voluptueuse, d'autres l'ont placée dans la vie active, d'autres dans la vie contemplative. Or ces trois béatitudes ont un rapport très différent avec la béatitude future, dont l'espérance fait que nous sommes appelés dès à présent bienheureux. Car la béatitude voluptueuse, parce qu'elle est fausse et contraire à la raison, est un obstacle à la béatitude future. La béatitude de la vie active dispose à la béatitude future. Quant à la béatitude contemplative, si elle est parfaite, elle constitue essentiellement la béatitude future elle-même; si elle est imparfaite, elle en est un commencement.

Voilà pourquoi le Seigneur a placé en premier lieu certaines béatitudes, parce qu'elles écartent l'obstacle de la béatitude voluptueuse. En effet la vie voluptueuse consiste en deux choses: Dans l'abondance des biens extérieurs, soit les richesses, soit les honneurs. De cela l'homme est détourné par la vertu, de façon à faire de ces biens un usage modéré; mais par le don, d'une manière plus excellente, jusqu'à les mépriser totalement. D'où la première béatitude: "Bienheureux les pauvres en esprit"; ce qui peut se rapporter soit au mépris des richesses, soit au mépris des honneurs par le moyen de l'humilité. - Mais la vie voluptueuse consiste aussi à suivre ses passions, celles de son appétit irascible, ou celles de son appétit concupiscible. La vertu nous retient de suivre les passions de l'irascible, en nous empêchant, selon la règle de la raison, de nous laisser déborder par elles. Le don y parvient d'une manière plus excellente en rendant l'homme, conformément à la volonté divine, tout à fait tranquille à l'égard de ces passions. D'où la deuxième béatitude: "Bienheureux les doux." La vertu nous retient de suivre

les passions du concupiscible en les utilisant avec mesure. Mais le don, en les rejetant totalement si c'est nécessaire; qui plus est, en faisant, si c'est nécessaire, qu'on accepte volontairement l'affliction. D'où la troisième béatitude: "Bienheureux ceux qui pleurent."

Quant à la vie active, elle consiste principalement dans les services que nous rendons au prochain, soit au titre d'une dette, soit au titre d'un bienfait spontané. - Pour le premier point, la vertu nous dispose à ne pas refuser de rendre au prochain ce que nous lui devons, ce qui ressortit à la justice. Mais le don nous induit à le faire avec plus de sentiment pour que nous accomplissions les oeuvres de la justice avec un désir fervent, comme celui qui a faim et qui a soif aspire ardemment à manger et à boire. D'où la quatrième béatitude: "Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice." - En ce qui concerne les dons spontanés, la vertu parfaite nous fait donner à ceux à qui la raison nous prescrit de donner, les amis par exemple et les autres personnes qui nous sont unies, ce qui ressortit à la vertu de libéralité. Mais le don du Saint-Esprit, à cause de la révérence qu'il nous inspire envers Dieu, ne regarde que la nécessité chez ceux à qui il procure des bienfaits tout gratuits. D'où cette parole en S. Luc (14, 12): "Quand tu offres à dîner ou à souper, n'invite pas tes amis ou tes frères... mais invite des pauvres, des estropiés, etc.", ce qui est le propre de la miséricorde. Voilà pourquoi on trouve, comme cinquième béatitude: "Bienheureux les miséricordieux."

Quant à ce qui se rapporte à la vie contemplative, ou bien c'est la béatitude finale elle-même, ou bien c'en est le commencement; et c'est pourquoi on ne le met pas dans les béatitudes à titre de mérite, mais à titre de récompense. Mais on propose comme des mérites les effets de la vie active, par lesquels on se dispose à la vie contemplative. - Or, l'effet de la vie active, quant aux vertus et aux dons par lesquels l'homme est perfectionné en lui-même, c'est la pureté du coeur, qui fait que l'âme en nous n'est plus souillée par les passions. D'où la sixième béatitude: "Bienheureux ceux qui ont le coeur pur." - Quant aux vertus et aux dons par lesquels on est rendu parfait à l'égard du prochain, l'effet de la vie active est la paix selon Isaïe (32, 17): "L'oeuvre de la justice, c'est la paix." Et c'est pourquoi l'on donne comme septième béatitude: "Bienheureux les pacifiques."

4. La convenance des récompenses attribuées aux béatitudes

Ces récompenses sont désignées de la manière la plus appropriée si l'on considère la condition des béatitudes d'après les trois espèces de béatitude que nous venons de cataloguer.

En effet, les trois premières béatitudes se caractérisent par l'éloignement de ce qui procure la béatitude voluptueuse. L'homme désire cette béatitude en cherchant ce qui est l'objet naturel du désir non là où il doit le chercher, c'est-à-dire en Dieu, mais dans les réalités temporelles et périssables. Et c'est pourquoi les récompenses des trois premières béatitudes sont caractérisées d'après ces biens mêmes que certains vont chercher dans la béatitude terrestre. Effectivement, dans les biens extérieurs, les richesses et les honneurs, les hommes recherchent une certaine excellence et une certaine abondance; or, le royaume des cieux implique l'une et l'autre puisqu'il procure l'excellence et l'abondance des biens en Dieu. C'est pourquoi le Seigneur a promis à ceux qui sont pauvres en esprit le royaume des cieux. Ce que cherchent au moyen de procès et de guerres les hommes féroces et sans douceur, c'est d'acquérir pour eux-mêmes la sécurité en détruisant leurs ennemis. Aussi le Seigneur a-t-il promis aux doux la possession sûre et tranquille de cette terre des vivants qui symbolise la solidité des biens éternels. Ce que cherchent les hommes dans les désirs et dans les plaisirs du monde, c'est d'avoir de la consolation contre les peines de la vie présente. Et c'est pourquoi le Seigneur a promis la consolation à ceux qui pleurent.

Après quoi deux autres béatitudes se rapportent aux oeuvres de la béatitude active. Ce sont celles des vertus qui ordonnent l'homme à son prochain. De ces oeuvres certains sont détournés par un amour désordonné de leur bien propre. Aussi le Seigneur attribue-t-il comme récompenses à ces béatitudes les choses mêmes à cause desquelles les hommes s'éloignent des bonnes oeuvres. Il y en a, en effet, qui s'éloignent des oeuvres de justice, ne rendant pas ce qu'ils doivent, mais plutôt volant ce qui ne leur appartient pas, afin de se rassasier de biens temporels. Voilà pourquoi, à ceux qui sont affamés de justice, le Seigneur a promis un rassasiement. Il y en a encore qui s'éloignent des oeuvres de miséricorde pour ne pas se mêler des misères d'autrui. Voilà pourquoi, aux miséricordieux le Seigneur a promis une miséricorde qui puisse les délivrer de toute misère.

Quant aux deux dernières béatitudes, elles se rapportent à la félicité ou béatitude de la contemplation. Aussi les récompenses y sont-elles accordées en conformité avec les dispositions qu'on trouve dans le mérite. Car la pureté de I'oeil consiste à voir clair; aussi les coeurs purs reçoivent-ils la promesse de la vision de Dieu. Quant au fait d'établir la paix ou en soi-même ou entre les autres, il manifeste que l'on est imitateur de Dieu, le Dieu d'unité et de paix. Aussi le pacifique reçoit-il en récompense la gloire de cette filiation divine qui consiste en la parfaite union à Dieu par une sagesse consommée.

CHAPITRE 70: LES FRUITS DU SAINT-ESPRIT

1. Les fruits du Saint-Esprit sont-ils des actes? - 2. Diffèrent-ils des béatitudes? - 3. Leur nombre. - 4. Leur opposition aux oeuvres de la chair.

1. Les fruits du Saint-Esprit sont-ils des actes?

Ce nom de fruit a été transposé du corporel au spirituel. Or, dans les réalités corporelles, on appelle fruit ce que produit une plante parvenue à son point de perfection et ce qui a en soi une certaine douceur. Ce fruit a une double relation: à l'arbre qui le produit, et à l'homme qui le prend à l'arbre. Ainsi donc, dans le domaine spirituel, nous pouvons entendre ce mot de fruit dans une double acception. Dans un sens on dira "le fruit de l'homme", comme si l'homme était l'arbre qui le produit. Dans l'autre sens on appellera "fruit de l'homme" ce que l'homme obtient.

Or, tout ce que l'homme obtient n'a pas raison de fruit, mais seulement ce qui est ultime et comporte de la délectation. En effet l'homme possède le champ et l'arbre: ce n'est pas eux qu'on appelle des fruits, mais seulement ce qui est ultime, ce que l'homme entend recevoir du champ et de l'arbre. En ce sens, on appelle fruit de l'homme sa fin ultime, dont il doit avoir la jouissance.

Si l'on appelle fruit de l'homme ce qui est produit par lui, alors ce sont les actes humains eux-mêmes qui sont appelés fruits. L'action est en effet l'acte second de celui qui agit, et elle comporte de la délectation si elle lui convient. Donc, si l'activité de l'homme émane de lui selon la capacité de sa raison, on dit qu'elle est le fruit de la raison. Mais si elle procède de lui selon une vertu plus haute, celle du Saint-Esprit, on dit que l'action de l'homme est le fruit du Saint-Esprit, comme d'une semence divine, car il est écrit dans la première épître de Jean (3, 9): "Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché parce que la semence de Dieu demeure en lui."

2. Les fruits diffèrent-ils des béatitudes?

On exige plus pour la raison de béatitude que pour celle de fruit. Car, pour la raison de fruit, il suffit qu'on ait quelque chose d'ultime et de délectable. Mais la raison de béatitude exige en outre que ce soit quelque chose de parfait et d'excellent. Ainsi toutes les béatitudes peuvent-elles être appelées des fruits, mais non inversement. En effet, toutes les oeuvres vertueuses dans lesquelles on trouve de la délectation sont des fruits. Mais on appelle béatitudes uniquement les oeuvres parfaites qui, en raison même de leur perfection, sont attribuées plutôt aux dons qu'aux vertus, comme on l'a dit ci-dessus.

3. Le nombre des fruits

Ce nombre de douze fruits énumérés par l'Apôtre est justifié. On peut même en voir le symbole dans ces douze fruits dont il est parlé à la fin de l'Apocalypse (22, 2): "Des deux côtés du fleuve l'arbre de vie portant douze fruits." Mais puisqu'on donne ce nom de fruit à ce qui sort d'un principe comme d'une semence ou d' une racine, on devra tenir compte de la distinction de ces fruits d'après les différents progrès du SaintEsprit en nous. Ces progrès consistent en ce que l'homme spirituel est bien ordonné, premièrement en lui-même; deuxièmement par rapport à ce qui est à côté de lui; troisièmement par rapport à ce qui est au-dessous de lui.

L'homme spirituel est bien disposé en lui-même quand il se possède parfaitement dans la prospérité comme dans l'adversité. Or à l'égard du bien, la première disposition de l'esprit humain se fait par l'amour, lequel est la première des affections, la racine de toutes, comme nous l'avons dit. C'est pourquoi parmi les fruits de l'esprit, on met en premier lieu la charité, en laquelle le Saint-Esprit est donné d'une manière spéciale, comme en sa propre ressemblance, puisque lui-même aussi est amour. Aussi l'Apôtre dit-il (Rm 5, 5): "L'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné." Mais l'amour de charité entraîne nécessairement la joie. Toujours en effet celui qui aime se réjouit d'être uni à l'aimé. Or la charité a toujours présent le Dieu qu'elle aime, selon S. Jean (1, 4, 16): "Qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui." C'est pourquoi la joie est une conséquence de la charité. Or, la perfection de la joie c'est la paix. La paix à deux points de vue:

1° Quant au repos, à l'abri des causes extérieures de trouble. En effet, on ne peut se réjouir parfaitement du bien qu'on aime, si sa jouissance est troublée par les autres. Au contraire, celui qui a le coeur parfaitement pacifié dans un unique objet, ne peut être importuné par rien d'autre, parce qu'il tient pour rien tout le reste, d'où cette parole du Psaume (119, 165): "Grande paix pour ceux qui aiment ta loi, et il n'y a pas pour eux de scandale", c'est-à-dire que les choses du dehors ne les troublent pas dans leur jouissance de Dieu.

2° La paix est aussi la perfection de la joie en ce qu'elle calme les remous du désir, car il ne possède pas la joie parfaite, celui à qui l'objet de sa joie ne suffit pas. Or la paix comporte ces deux éléments: que du dehors rien ne nous trouble, et que nos désirs se reposent en un objet unique. C'est pourquoi après la charité et la joie on met en troisième lieu la paix. - A l'égard des maux, l'esprit est en parfaite possession de lui-même sur deux points: que l'imminence des maux ne parvienne pas à le troubler ce qui est 1'oeuvre de la patience; ni l'attente prolongée des biens, ce qui est l'affaire de la longanimité, car "être privé d'un bien, comme il est dit dans 1'Ethique a raison de mal".

Par rapport à ce qui est à côté de lui, c'est-à-dire le prochain, l'homme spirituel est en de bonnes dispositions, 1° quant à la volonté de bien faire, et à cela se rapporte la bonté; 2° quant à la bienfaisance effective, et à cela se rapporte la bénignité; car on attribue celle-ci aux hommes qu'un "bon feu d'amour" enflamme à faire du bien au prochain; 3° quant à l'égalité d'âme pour supporter les maux infligés par les proches, et c'est à cela que se rapporte la mansuétude, qui refrène les colères; 4° quant au fait de ne nuire aucunement au prochain, non seulement par colère, mais non plus par fraude ou par ruse, et à cela s'applique la foi, prise au sens de fidélité. Mais si nous la prenons au sens de la foi par laquelle on croit en Dieu, alors, par cette foi, l'homme est ordonné à ce qui est au-dessus de lui, c'est-à-dire à soumettre à Dieu son intelligence et, par voie de conséquence, tout ce qui est à lui.

Mais par rapport à ce qui est au-dessous de lui l'homme est en de bonnes dispositions, 1° quant aux actions extérieures, grâce à la modestie qui garde la mesure en tout ce qu'on dit et tout ce qu'on fait. 2° Quant aux convoitises intérieures, grâce à la continence et à la chasteté, soit que l'on distingue ces deux choses par ce fait que la chasteté refrène ce qui est illicite, tandis que la continence refrène même ce qui est licite; soit qu'on les distingue par ce fait que le continent éprouve les convoitises mais n'est pas entraîné par elles, tandis que le chaste ni ne les éprouve ni n'est entraîné par elles.

4. L'opposition des fruits aux oeuvres de la chair

Oeuvres de la chair et fruits de l'esprit peuvent être pris dans une double acception: 1° Sous un aspect général. En ce sens les fruits du Saint-Esprit sont, dans l'ensemble, contraires aux oeuvres de la chair. Le Saint-Esprit meut en effet l'esprit humain vers ce qui est selon la raison, ou plutôt vers ce qui est au-dessus de la raison. L'appétit de la chair, qui est l'appétit sensible, entraîne vers les biens sensibles, qui sont au-dessous de l'homme. Aussi, de même que dans la nature un mouvement vers le haut et un mouvement vers le bas sont contraires, de même dans les oeuvres humaines les oeuvres de la chair et les oeuvres de l'esprit.

2° On peut considérer autrement les fruits énumérés sous l'aspect qui est propre à chacun d'eux, et pareillement les oeuvres de la chair. En ce sens, il n'est pas nécessaire qu'ils se fassent opposition un par un, parce que, comme nous l'avons dit, l'Apôtre n'a pas l'intention d'énumérer toutes les oeuvres spirituelles ni toutes les oeuvres charnelles. Pourtant, avec une certaine ingéniosité, S. Augustin oppose un par un les actes de la chair aux fruits de l'esprit. "La fornication est la passion d'assouvir les désirs charnels en dehors d'une union légitime: c'est l'opposé de la charité, par laquelle l'âme est unie à Dieu, et en laquelle se trouve aussi la vraie chasteté. Quant aux impuretés, ce sont tous les troubles que fait naître la fornication, à quoi s'oppose la joie de la tranquillité. La servitude des idoles mène la guerre contre l'évangile de Dieu; son opposé est la paix. Aux maléfices, aux inimitiés, disputes et rivalités, aux animosités et dissensions, s'oppose la longanimité pour supporter les misères des hommes chez qui l'on vit, la bénignité pour y porter remède, et la bonté pour pardonner. Aux hérésies s'oppose la foi; à l'envie la mansuétude; aux excès du boire et du manger, la continence."

LES VICES ET LES PÉCHÉS

Après l'étude des vertus vient celle des vices et des péchés. Et à ce propos six grandes sortes de considération se présentent: 1° Les vices et les péchés en eux-mêmes (Question 71); 2° la distinction des péchés (Question 72); 3° leurs relations mutuelles (Question 73); 4° le sujet du péché (Question 74); 5° sa cause (Question 75-84); 6° ses effets (Question 85-89).

CHAPITRE 71: LA NATURE DU PÉCHÉ

1. Le vice est-il le contraire de la vertu? - 2. Est-il contraire à la nature? - 3. Quel est le pire: le vice, ou l'acte vicieux? - 4. L'acte vicieux peut-il coexister avec la vertu? - 5. En tout péché y a-t-il un acte? - 6. La définition donnée par S. Augustin: "Le péché est tout ce qui est dit, fait ou désiré contre la loi éternelle."

1. Le vice est-il le contraire de la vertu?

Il y a deux choses à considérer dans la vertu: son essence et son but. Et dans l'essence de la vertu on peut considérer ce qui se présente directement et ce qui est une conséquence. Directement, la vertu est la disposition d'un être à bien se comporter conformément à sa nature. D'où cette définition du Philosophe: "La vertu est chez l'être parfait la disposition au meilleur. J'appelle parfait ce qui est disposé selon sa nature." Conséquemment, la vertu est une bonté, car la bonté consiste pour chacun à se réaliser adéquatement dans le sens de sa nature. Quant au but de la vertu, c'est de faire accomplir de bonnes actions, nous l'avons déjà montré.

D'après cela, trois choses vont donc se trouver en opposition avec la vertu. L'une est le péché, qui s'oppose à elle du côté de son but, car le péché nomme à proprement parler l'action désordonnée, au lieu que l'action vertueuse est celle qui est dans l'ordre et dans le devoir. La deuxième chose contraire à la notion de vertu en tant que celle-ci est une certaine bonté, c'est la malice. Enfin, sur le point qui lui est directement essentiel, la vertu a pour opposé le vice. Car le vice de toute chose, c'est bien, semble-t-il, de ne pas être dans les dispositions qui conviennent à sa nature. Ce qui fait dire à S. Augustin: "Ce que vous voyez manquer à la perfection d'une nature, vous pouvez dire que c'est du vice."

2. Le vice est-il contraire à la nature?

Le vice est le contraire de la vertu, nous venons de le dire. Or la vertu consiste pour chacun à être dans les bonnes dispositions qui conviennent à sa nature, nous l'avons dit précédemment. Il faut donc appeler vice, en quelque réalité que ce soit, le fait que celle-ci est dans des dispositions contraires à sa nature. C'est bien en pareil cas qu'il y a lieu de vitupérer, ce qui fait croire, dit S. Augustin, que "le mot vitupération dérive du mot vice".

Mais il faut remarquer que la nature d'une chose c'est avant tout sa forme, qui lui donne l'espèce. Or ce qui fait l'espèce humaine c'est l'âme raisonnable. Voilà pourquoi tout ce qui est contre l'ordre de la raison est proprement contre la nature de l'homme considéré en tant qu'homme, et ce qui est selon la raison est selon la nature de l'homme en tant qu'homme: "Le bien de l'homme, dit Denys, est de se conformer à la raison, et son mal est de s'en écarter." Par conséquent, la vertu humaine, celle qui rend l'homme bon, et son oeuvre aussi, est en conformité avec la nature humaine dans la mesure même où elle est en harmonie avec la raison, et le vice est contre la nature humaine dans la mesure où il est contre l'ordre de la raison.

3. Quel est le pire: le vice ou l'acte vicieux?

L'habitus tient le milieu entre la puissance et l'acte. Or il est évident que l'acte l'emporte sur la puissance dans le bien comme dans le mal; il est mieux de bien agir que de pouvoir bien agir,

et semblablement plus blâmable de mal agir que de pouvoir mal agir. Par suite, l'habitus doit tenir dans le bien comme dans le mal un rang intermédiaire entre la puissance et l'acte; ce qui revient à dire que si le bon ou le mauvais habitus ont plus de bonté ou de malice que la puissance, ils en ont moins que l'acte.

C'est du reste visible dans le fait que l'habitus n'est qualifié bon ou mauvais que parce qu'il incline à l'acte bon ou à l'acte mauvais. Aussi est-ce la bonté ou la malice de l'acte qui fait la qualité de l'habitus. Et ainsi, l'acte est plus chargé de bonté ou de malice que l'habitus; car en toute chose ce pourquoi on agit est ce qu'il y a de plus fort.

4. L'acte vicieux peut-il coexister avec la vertu?

Le péché se compare à la vertu comme l'acte mauvais à l'habitus bon. Or un habitus dans l'âme se comporte autrement que la forme dans une réalité naturelle. Une forme naturelle produit nécessairement l'acte qui lui convient, aussi ne peut-elle coexister avec l'acte d'une forme contraire; ainsi l'acte de refroidissement ne peut coexister avec la chaleur, un mouvement de descente avec la légèreté, à moins de subir la violence d'une poussée extérieure. Mais dans l'âme un habitus ne produit pas nécessairement son acte, on s'en sert comme on veut. Cela explique que tout en ayant un habitus on puisse ne pas s'en servir, ou même agir en sens contraire. Et c'est ainsi qu'en ayant de la vertu on peut faire un acte de péché.

L'acte de péché, considéré par rapport à l'habitus vertueux, n'a pas de quoi le détruire s'il reste unique; car, de même qu'un seul acte n'engendre pas un habitus, un seul acte ne le fait pas perdre. Mais si l'acte de péché est considéré par rapport à la cause des vertus, il est possible alors que des vertus soient détruites par un seul acte. En effet, tout péché mortel s'oppose à la charité, qui est la racine de toutes les vertus infuses en tant que vertus; c'est donc assez d'un seul acte de péché mortel, qui a exclu la charité, pour exclure toutes les vertus infuses, en tant que vertus. Je mets cette précision à cause de la foi et de l'espérance qui restent après le péché mortel, mais à l'état d'habitus informes, et ainsi ne sont plus des vertus. - Le péché véniel n'étant pas, lui, contraire à la charité, ne la fait pas perdre, ni les autres vertus non plus. Quant aux vertus acquises, elles ne sont enlevées par un seul acte d'aucun péché. Ainsi donc le péché mortel ne peut coexister avec les vertus infuses; il peut cependant coexister avec les vertus acquises

5. En tout péché y a-t-il un acte?

C'est principalement le péché d'omission qui soulève cette question. Sur la nature de ce péché les opinions sont partagées. Certains disent que dans tout péché de cette sorte il y a un acte, soit intérieur, soit extérieur. Acte intérieur, par exemple lorsqu'on veut ne pas aller à l'église quand on y est tenu. Acte extérieur, par exemple lorsqu'à l'heure d'aller à l'église ou même avant, on se livre à des occupations qui vont empêcher d'y aller. Ce dernier cas ne paraît pas d'ailleurs si différent du premier, car vouloir une chose lorsqu'elle est incompatible avec une autre, c'est vouloir positivement se passer de cette autre; sauf peut-être si l'on ne mesure pas que ce que l'on veut faire empêche ce que l'on est tenu de faire, ce qui peut être jugé une négligence coupable. - D'autres disent au contraire qu'il n'y a pas nécessairement un acte dans le péché d'omission; ne pas faire ce qu'on doit, c'est pécher.

Ces deux opinions ont une part de vrai. Si l'on ne comprend en effet, dans le péché d'omission, que ce qui appartient essentiellement à la raison de péché, alors il y suffit parfois

d'un acte intérieur, comme vouloir ne pas se rendre à l'église; mais il peut même quelquefois se passer d'acte, aussi bien intérieur qu'extérieur, comme il arrive à celui qui à l'heure d'aller à l'église ne songe à rien, pas plus à y aller qu'à ne pas y aller. - Si au contraire on comprend aussi dans le péché d'omission les motifs ou les occasions d'omettre, il faut nécessairement qu'il y ait un acte dans le péché d'omission. Il n'y a en effet péché d'omission que lorsqu'on laisse de côté une chose qu'on peut faire ou ne pas faire. Si l'on en vient à ne pas faire ce qu'on pourrait faire ou non, il faut qu'il y ait à cela une cause ou une occasion, soit sur le moment, soit précédemment. Et même s'il s'agit d'une cause qui ne dépen pas de nous, l'omission n'a pas raison de péché, par exemple quand on ne va pas à l'église pour cause de maladie. Mais si la cause ou l'occasion dépend de la volonté, l'omission a raison de péché; et alors il faut toujours que cette cause, en tant qu'elle est volontaire, contienne un acte au moins intérieur de volonté.

Cet acte de volonté porte parfois directement sur l'omission même; par exemple lorsqu'on veut ne pas aller à l'église pour éviter un effort. Un tel acte est essentiellement péché d'omission, car la volonté que l'on met à un péché, quel qu'il soit, c'est cela même qui fait le péché, puisque l'acte volontaire appartient à la raison de péché. - D'autres fois l'acte de volonté porte directement sur autre chose qui empêche de faire ce qu'on doit; soit que la chose se présente au moment même, comme il arrive à qui veut a ler au eu quand le devoir serait d'aller à l'église; soit qu'elle ait lieu auparavant, comme lorsqu'on s'obstine à veiller tard le soir et qu'après cela on ne puisse aller à l'église de bon matin. Alors, cet acte intérieur ou extérieur n'est une omission que par accident, car l'omission se produit sans qu'on en ait eu l'intention, ce qui définit l'action accidentelle pour Aristote. Il est donc évident que le péché d'omission dans ce cas-là est toujours accompagné ou précédé d'un acte, mais que cet acte pourtant lui demeure accidentel. Or, on doit juger des choses d'après ce qui leur est essentiel et non d'après ce qui leur est accidentel. Aussi peut-on dire avec plus de vérité qu'il peut y avoir un péché en dehors de tout acte. Sans quoi il faudrait pareillement rapporter à l'essence des autres péchés actuels les actes et occasions qui ne sont que des circonstances.

6. La définition du péché par S. Augustin: "Une parole, un acte ou un désir contraire à la loi éternelle."

Le péché, d'après ce que nous avons dit, n'est rien d'autre que l'acte humain mauvais. - Un acte est humain dès lors qu'il est volontaire ou émanant de la volonté, comme le fait même de vouloir ou de choisir; ou de façon impérée, comme l'activité extérieure de parole ou d'action. - Un acte humain est mauvais du fait qu'il manque de mesure. Or une chose est mesurée si elle s'ajuste à une règle, et démesurée si elle s'écarte de la règle. La volonté humaine a une double règle, l'une toute proche et homogène qui est la raison humaine elle-même; l'autre qui sert de règle suprême et c'est la loi éternelle, la raison de Dieu en quelque sorte.

Voilà pourquoi S. Augustin a mis dans la définition du péché deux parties. L'une concerne la substance de l'acte humain, et c'est pour ainsi dire le matériel du péché, que désignent ces mots "action, parole ou désir". L'autre se rapporte à ce qu'il y a de mal dans l'acte, et c'est pour ainsi dire le formel du péché, qui tient dans les mots "contraire à la loi éternelle".

CHAPITRE 72: LA DISTINCTION ENTRE LES PÉCHÉS

1. Les péchés se distinguent-ils spécifiquement par leurs objets? - 2. La distinction entre péchés de l'esprit et péchés de la chair. - 3. Se distinguent-ils d'après leurs causes? - 4. D'après les personnes qu'ils visent? - 5. D'après la diversité de leur dette de peine? - 6. Selon

omission et commission? - 7. Selon leurs divers degrés de réalisation? - 8. Selon excès ou défaut? - 9. Selon des circonstances diverses?

1. Les péchés se distinguent-ils spécifiquement par leurs objets?

Deux éléments, avons-nous dit, concourent à la raison de péché: l'acte volontaire et le désordre qui lui vient de son éloignement de la loi divine. Mais de ces deux éléments le pécheur n'a directement en vue que le premier, car il a l'intention d'accomplir en telle matière tel acte volontaire; l'autre élément, c'est-à-dire le désordre de l'acte, ne se relie que par accident à l'intention du pécheur; car, selon Denys, "nul n'agit en portant son intention au mal". Or il est évident qu'une espèce se tire toujours de ce qui est essentiel et non de ce qui est accidentel, parce que ce qui est accidentel est extérieur à la notion de l'espèce. Et c'est pourquoi la distinction entre les péchés se fait du côté des actes volontaires plutôt que du désordre qui y est impliqué. Mais les actes volontaires, comme nous l'avons montré dans les traités précédents, se distinguent spécifiquement par leurs objets. Il en découle que la distinction proprement spécifique entre les péchés se fait selon leurs objets.

2. La distinction entre péchés de l'esprit et péchés de la chair

Les péchés, comme nous l'avons dit, sont spécifiés par leurs objets. Or tout péche consiste dans l'appétit d'un bien périssable que l'on désire de façon désordonnée et dans la possession duquel, par conséquent, on se délecte d'une manière déréglée. Mais nous avons vu antérieurement qu'il y a deux sortes de délectations. Une délectation d'âme qui se consomme dans la seule idée d'une chose désirée et possédée; on peut dire que c'est là un plaisir spirituel, celui que l'on prend par exemple à la louange humaine ou à quelque chose d'analogue. Et puis il y a la délectation corporelle ou naturelle qui s'achève dans le toucher et qu'on peut aussi appeler plaisir charnel. Ainsi donc les péchés qui s'achèvent dans les plaisirs spirituels sont appelés péchés de l'esprit, tandis que ceux qui s'achèvent dans le plaisir charnel sont appelés péchés de la chair: la gourmandise par exemple, qui s'accomplit dans le plaisir de manger, et la luxure, qui s'accomplit dans les plaisirs sexuels. D'où cette recommandation de l'Apôtre (2 Co 7, 1): "Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit."

3. Les péchés se distinguent-ils d'après leurs causes?

Comme il y a quatre genres de causes, l'attribution s'en fait diversement à diverses choses. La cause formelle et la cause matérielle concernent proprement la substance, et c'est pourquoi les substances se classent par espèces et par genres d'après la forme et la matière. La cause efficiente et la cause finale concernent directement le mouvement et l'action, et c'est pourquoi les mouvements et les actions sont caractérisés par ces causes; mais non toujours de la même manière.

Les principes actifs de la nature sont toujours déterminés aux mêmes actes; c'est pourquoi les espèces diverses dans les actions de la nature sont envisagées non seulement selon les objets, qui sont des fins ou des termes, mais encore selon les principes actifs. Ainsi, chauffer et refroidir se distinguent selon le chaud et le froid qui sont au principe. - Mais dans les actes volontaires comme sont les péchés, les principes actifs ne sont pas déterminés nécessairement à un seul effet. Aussi un seul principe ou motif d'action peut-il conduire à différentes espèces de péchés: la mauvaise crainte par exemple, qui abat et démoralise, peut pousser un homme à voler, à tuer, à abandonner le troupeau dont il a la garde; et les mêmes effets peuvent également venir de l'amour. Il est évident par là que la différence d'espèce entre les péchés ne

s'explique pas par la diversité des causes qui sont principes ou motifs d'action, mais uniquement par la diversité de la cause finale. C'est la fin qui est l'objet de la volonté; car on l'a montré précédemment: c'est d'elle que les actes humains tirent leur espèce.

4. Les péchés se distinguent-ils d'après les personnes qu'ils visent?

Nous avons dit que le péché est un acte désordonné. Or il doit y avoir dans l'homme trois sortes d'ordre. L'un selon la référence à la règle de raison, en tant que toutes nos actions et passions doivent être mesurées selon la règle de raison. Un autre ordre se réfère à la règle de la loi divine, qui doit diriger l'homme en tout. Et si l'homme était par nature un animal solitaire, cet ordre double suffirait. Mais parce que "l'homme est par nature un animal politique et social", comme le prouve Aristote, il doit nécessairement exister un troisième ordre pour ordonner l'homme à ses semblables avec lesquels il doit vivre.

De ces différents ordres, le premier contient le deuxième et le dépasse. Car tout ce qui est contenu sous l'ordre de la raison l'est aussi sous celui de Dieu même; mais parmi les choses contenues sous l'ordre de Dieu même, il y en a qui dépassent la raison humaine, telles les choses de la foi et tout ce qui n'est dû qu'à Dieu. Aussi celui qui pèche en ces matières est dit pécher contre Dieu, comme l'hérétique, le sacrilège, le blasphémateur. Pareillement, le deuxième ordre contient le troisième et le dépasse. Il faut en effet que dans tous nos devoirs envers le prochain nous soyons gouvernés par la raison; mais la raison nous gouverne en outre dans certaines choses qui ne regardent que nous et non le prochain. Et quand il y a faute en ces matières, on dit que c'est pécher contre soi-même; c'est le cas du gourmand, du luxurieux, du prodigue. - Quand, au contraire, on fait une faute dans l'ordre des devoirs envers le prochain, on dit que c'est pécher contre le prochain; tel est le cas du voleur et de l'homicide.

C'est d'ailleurs par des réalités diverses que l'homme s'ordonne à Dieu, à son prochain et à lui-même. De sorte que nous avons là entre péchés une distinction d'après les objets. Et comme c'est par les objets que se diversifient les espèces, cette distinction dénote proprement une diversité d'espèces. - Car les vertus aussi, auxquelles s'opposent les péchés, se distinguent spécifiquement selon cette différence. Il est clair en effet que par les vertus théologales l'homme s'ordonne envers Dieu, par la force et la tempérance envers lui-même, par la justice envers le prochain.

5. Les péchés se distinguent-ils d'après la diversité de leur dette de peine?

Entre des réalités qui ne sont pas de même espèce on trouve deux sortes de différences. Il y en a une qui est constitutive des espèces. Celle-là, on ne peut jamais la rencontrer que dans des réalités d'espèces diverses: ainsi le rationnel et l'irrationnel, ce qui est animé et ce qui est inanimé. - Il y a une autre différence qui est seulement consécutive à la diversité des espèces. Cette sorte de différence, bien qu'elle soit en certains êtres une conséquence de leur diversité spécifique, peut cependant se rencontrer ailleurs chez des individus de même espèce. Ainsi le blanc et le noir sont pour le cygne et le corbeau la conséquence d'une diversité spécifique, et cependant c'est une différence qui se retrouve chez les hommes qui forment une même espèce.

Il faut donc dire que la différence entre péché mortel et péché véniel, ou toute autre différence prise à la dette de peine, ne peut constituer une diversité spécifique. Jamais en effet ce qui existe par accident n'est constitutif. Or ce qui a lieu en dehors des intentions de celui qui agit, est accidentel, dit le Philosophe. Évidemment, la peine est en dehors des intentions du

pécheur. Du côté du pécheur elle est donc accidentelle au péché. - Pourtant, de l'extérieur, elle est ordonnée au péché par la justice du juge qui proportionne exactement les différentes peines aux différents péchés. De sorte que la différence entre les péchés qui provient de leur dette de peine peut être consécutive à leur diversité spécifique, mais elle ne constitue pas cette diversité.

La différence entre péché mortel et péché véniel est une différence consécutive à la diversité du désordre qui achève la raison de péché. Il y a en effet deux sortes de désordres: l'un consiste à ôter à l'ordre son principe; l'autre, sans toucher au principe, s'attaque à ce qui vient après lui. De même, dans l'organisme, le désordre va parfois jusqu'à la destruction du principe vital, et c'est la mort; mais parfois, ce principe étant sauf, le trouble n'est que dans les humeurs, et alors c'est la maladie. Or le principe de tout l'ordre moral est la fin ultime qui joue dans l'action le rôle du principe indémontrable dans la spéculation. C'est pourquoi, lorsqu'une âme est déréglée par le péché jusqu'à être détournée de sa fin ultime, c'est-à-dire de Dieu, à qui nous sommes unis par la charité, alors la faute est mortelle; au contraire, quand le désordre se produit en deçà de cette séparation d'avec Dieu, alors la faute est vénielle. En effet, de même que, dans l'organisme, la mort provoque, en s'attaquant au principe même de la vie, un désordre irréparable par la nature; mais il y a toujours moyen de réparer le désordre de la maladie, parce que le principe vital est sauf; ainsi en est-il dans l'âme. Car, dans la spéculation, celui qui se trompe sur les principes ne peut être ramené à la vérité; mais celui qui se trompe en sauvegardant les principes peut être ramené par ces principes mêmes. Pareillement, en matière d'action, celui qui en péchant se détourne de la fin ultime, par la nature de son péché, fait une chute irréparable, et c'est pourquoi l'on dit qu'il pèche mortellement et qu'il aura à expier éternellement. Au contraire, celui qui pèche en deçà de la séparation d'avec Dieu est dans un désordre que la nature même du péché rend réparable parce que le principe est sauf; aussi assure-t-on que celui-ci pèche véniellement, ce qui revient à dire qu'il n'est pas coupable au point de mériter une peine interminable.

6. Les péchés se distinguent-ils selon omission et commission?

Il y a entre les péchés une double différence, l'une matérielle, et l'autre formelle. La différence matérielle est envisagée selon l'espèce naturelle des actes; la différence formelle selon leur ordre à une fin propre, qui est leur objet propre. Cela fait que des actes qui sont matériellement d'espèces différentes appartiennent pourtant formellement à la même espèce de péché parce qu'ils sont ordonnés au même but. Ainsi, égorger, lapider, poignarder ressortissent à la même espèce, l'homicide, bien que ces actes par leur nature soient spécifiquement différents. Donc, si nous prenons le péché d'omission et le péché de commission matériellement, ils diffèrent d'espèce, en prenant toutefois l'espèce dans une large acception où la négation, comme la privation, peut avoir une espèce. Mais si nous considérons ces deux sortes de péchés formellement, alors ils ne diffèrent pas d'espèce, parce qu'ils sont ordonnés au même but et procèdent du même motif. Ainsi, c'est toujours pour amasser de l'argent que l'avare pille les autres et ne donne pas ce qu'il doit donner. De même, c'est pour satisfaire sa gloutonnerie que le gourmand mange trop et qu'il omet les jeûnes prescrits. Et ainsi en tout; car en fait, une négation est toujours fondée sur une affirmation qui est en quelque façon sa cause; aussi dans la nature est-ce pour le même motif que le feu produit la chaleur et non du froid.

7. Les péchés se distinguent-ils selon leurs divers degrés de réalisation?

Il y a deux façons de trouver que des choses ne sont pas de la même espèce. Ou bien chacune a son espèce achevée: ainsi le boeuf et le cheval diffèrent d'espèce. Ou bien l'on prend pour autant d'espèces les divers degrés d'une chose en voie de formation ou d'évolution. Ainsi, dans le bâtiment, il y a la maison complètement finie, mais il y a également, comme autant d'espèces inachevées selon Aristote, les travaux de fondation, puis le gros oeuvre. Et on peut parler de même dans la génération des animaux. - Telle est précisément la division du péché par pensée, parole et action. Il ne s'agit pas de trois espèces parfaites car, le péché n'étant vraiment consommé que dans l'action, seul le péché par action représente une espèce parfaite. Mais sa première ébauche, ses travaux de fondation en quelque sorte, sont dans le coeur; son deuxième degré d'avancement est sur les lèvres; en ce sens que l'homme explose facilement pour manifester les sentiments qu'il nourrit dans son coeur; le troisième degré enfin, c'est l'action où la faute est consommée. Ce sont donc bien là trois choses qui diffèrent comme autant de degrés dans le péché. Il est clair pourtant que ces trois choses ne font qu'une seule espèce complète, puisqu'elles procèdent du même motif: c'est en effet par soif de vengeance que le coléreux est d'abord troublé dans son coeur, puis éclate en paroles injurieuses, et finalement en arrive à des actions violentes; et il en est de même dans la luxure et dans tout autre péché.

8. Les péchés se distinguent-ils selon excès ou défaut?

Il y a deux éléments dans le péché l'acte lui-même, et le désordre de cet acte en tant qu'il s'écarte de l'ordre de la raison et de la loi divine; mais on n'envisage pas l'espèce du péché à partir du désordre, qui n'est pas voulu par le pécheur, on l'a dit précédemment; mais il faut faire attention surtout à l'acte lui-même, voir à quoi il se termine et vers quel objet se porte l'intention du pécheur. Aussi, chaque fois qu'il y a dans l'intention un motif différent de mal faire, il y a une espèce différente de péché. Or il est évident qu'il n'y a pas le même motif de mal faire dans les péchés par excès que dans les péchés par défaut; bien plus, il y a des motifs contraires; le motif de l'intempérance est l'amour des plaisirs du corps, celui de l'insensibilité est la haine de ces plaisirs. C'est pourquoi des péchés de cette sorte ne sont pas seulement différents quant à l'espèce, ils sont en outre contraires les uns aux autres.

9. Les péchés se distinguent-ils selon des circonstances diverses?

Nous venons de le dire: chaque fois qu'il se présente un autre motif de mal faire, il y a une autre espèce de péché, pour cette raison que le motif de mal faire c'est la fin, l'objet. Or il arrive parfois que diverses circonstances sont mauvaises pour un même motif. L'avare, dont le vice s'oppose à la libéralité, n'a qu'un seul et même motif pour prendre quand il ne le faut pas, où il ne faut pas, plus qu'il ne faut, et ainsi de suite; il agit ainsi par désir immodéré de l'argent. Dans ces cas-là, les diverses circonstances mauvaises ne font pas différentes espèces de péchés, mais se rapportent à une seule et même espèce. Parfois au contraire, si diverses circonstances sont mauvaises, cela provient de motifs divers. La gourmandise en est un exemple. Si l'on mange avec précipitation, cela peut venir de ce qu'étant facilement épuisé on ne saurait souffrir le moindre retard dans les repas. Recherche-t-on au contraire une nourriture trop abondante, cela peut venir de ce qu'ayant un fort tempérament on est capable d'assimiler beaucoup. Mais si l'on recherche les mets délicats, c'est pour le plaisir de la table. Voilà par conséquent des cas où les diverses circonstances mauvaises amènent diverses espèces de péchés.

CHAPITRE 73: LA COMPARAISON DES PÉCHÉS ENTRE EUX

1. Tous les péchés et les vices sont-ils connexes? - 2. Tous sont-ils égaux? - 3. Leur gravité est-elle évaluée selon leurs objets? - 4. Selon la dignité des vertus auxquelles ils s'opposent? - 5. Les péchés de la chair sont-ils plus graves que ceux de l'esprit? - 6. La gravité des péchés est-elle évaluée selon leur cause? - 7. Selon les circonstances? - 8. Selon l'importance de leur nocivité? - 9. Selon la condition de la personne contre qui l'on pèche? - 10. Le péché est-il aggravé par la haute situation du pécheur?

1. Tous les péchés et les vices sont-ils connexes?

L'intention de celui qui agit par vertu cherche à suivre la raison tout autrement que l'intention du pécheur ne tend à s'en écarter. Car tout homme qui agit par vertu a l'intention de suivre la règle de raison, et c'est pourquoi l'intention de toutes les vertus tend à la même fin. Aussi toutes les vertus sont-elles connexes entre elles dans la droite règle de l'action qui est la prudence, nous l'avons dit. Mais chez le pécheur, l'intention n'est pas de s'écarter de ce qui est raisonnable, elle est plutôt de tendre à un bien désirable, et c'est ce bien qui la caractérise spécifiquement. Or ces biens vers lesquels l'intention du pécheur se dirige en s'écartant de la raison, sont divers et sans aucune connexion entre eux; bien plus, ils sont même parfois contraires les uns aux autres. Comme c'est de l'objet de leur attachement que les vices et les péchés reçoivent leur espèce, il est évident que cet élément qui achève de les caractériser spécifiquement ne leur donne aucune connexion entre eux. Commettre le péché ne consiste pas en effet à passer de la multitude à l'unité, comme c'est le cas pour les vertus lorsqu'elles sont connexes, mais plutôt à s'éloigner de l'unité vers la multiplicité.

2. Tous les péchés et les vices sont-ils égaux?

Ce sont les stoïciens et Cicéron à leur suite qui ont estimé toutes les fautes égales. De là dérive aussi l'erreur de certains hérétiques qui, admettant l'égalité de tous les péchés, admettent de même l'égalité de toutes les peines de l'enfer. Autant qu'on peut s'en rendre compte par ce que dit Cicéron, ce qui conduisait les stoïciens à cette opinion, c'est qu'ils ne considéraient dans la faute que la privation, c'est-à-dire l'éloignement de ce qui est raisonnable; aussi, jugeant absolument qu'aucune privation ne saurait avoir de plus ou de moins, ils ont soutenu que tous les péchés sont égaux.

Mais si l'on réfléchit bien, on trouvera qu)il y a deux sortes de privations. Il y a la privation pure et simple qui consiste pour ainsi dire dans un état de complète destruction. C'est ainsi que la mort est la privation de la vie, et les ténèbres la privation de la lumière. De telles privations ne supportent pas le plus et le moins, puisqu'il ne reste rien de l'état opposé. On n'est pas moins mort le premier, le troisième ou le quatrième jour, qu'on ne l'est au bout d'un an quand le cadavre est décomposé. Pareillement, une maison n'est pas plus obscure lorsque vous en avez bouché la fenêtre avec plusieurs tentures que si vous l'avez fait avec une seule qui intercepte déjà totalement la lumière.

A côté de cela, il y a une autre sorte de privation. Ce n'est plus la privation pure et simple. Elle retient quelque chose de l'état opposé, si bien qu'elle est un acheminement vers la destruction plutôt qu'un état de destruction complète. Tel est le cas de la maladie qui fait perdre le bon équilibre des humeurs, de manière pourtant qu'il en reste quelque chose, sans quoi l'animal ne serait plus en vie. Tel est pareillement le cas de la laideur et des états analogues. Or, de telles privations, par ce qui reste de la disposition qu'elles détruisent, sont

susceptibles de plus et de moins. Il importe beaucoup en effet à la maladie ou à la laideur de s'écarter plus ou moins du bon équilibre des humeurs et de la juste proportion des membres. Et il faut dire la même chose des vices et des péchés. Car s'ils font perdre le bon équilibre de la raison, ce n'est pas au point d'abolir entièrement l'ordre de la raison. Autrement, si le mal était intégral, il se détruirait lui-même, comme il est dit au livre IV des Éthiques; en effet il ne pourrait rien subsister de la substance d'un acte ni des affections de celui qui agit s'il ne gardait rien de l'ordre conforme à la raison. Et c'est pourquoi il importe beaucoup à la gravité du péché qu'on s'éloigne plus ou moins de la rectitude raisonnable. Et ainsi faut-il dire que tous les péchés ne sont pas égaux.

3. La gravité des péchés et des vices est-elle évaluée selon leurs objets?

D'après ce que nous avons vu plus haut, la différence de gravité se présente pour les péchés comme pour les maladies. De même que le bien de la santé consiste dans un certain équilibre des humeurs en rapport avec la nature de l'animal, de même le bien de la vertu consiste dans un certain équilibre de l'acte humain en harmonie avec la règle de la raison. Or il est évident qu'une maladie est d'autant plus grave que le bon équilibre est rompu à l'égard d'un principe plus fondamental; ainsi, une maladie du coeur, principe de la vie, ou de la région du coeur, est la plus dangereuse. Il faut donc qu'un péché soit d'autant plus grave qu'il porte le désordre sur un principe de plus grande importance dans le gouvernement de la raison. Mais en matière d'action, la raison gouverne tout d'après la fin. Voilà pourquoi le péché est d'autant plus grave qu'il provient, dans les actes humains, d'une fin plus élevée.

Or nous avons vu que les objets des actes sont leurs fins. C'est ce qui fait qu'à la diversité des objets correspond celle de la gravité des péchés. Ainsi est-il évident que les réalités extérieures sont ordonnées à l'homme comme à leur fin; et l'homme à son tour est ordonné à Dieu comme à la sienne. C'est pourquoi le péché qui s'attaque à la substance même de l'homme, par exemple l'homicide, est plus grave que celui qui s'attaque aux biens extérieurs, comme le vol; et plus grave encore est le péché qui est commis immédiatement contre Dieu, comme l'infidélité, le blasphème, etc. Enfin dans chacune de ces catégories un péché est plus ou moins grave selon qu'il porte sur un point plus ou moins fondamental. Et puisque les péchés sont déterminés spécifiquement par leurs objets, la différence de gravité qui résulte de ces objets est vraiment première et principale, comme consécutive à l'espèce même.

4. La gravité des péchés est-elle évaluée selon la dignité des vertus auxquelles ils s'opposent?

Un péché s'oppose à la vertu de deux façons. L'opposition fondamentale et directe est celle où le péché et la vertu ont le même objet, car alors ce sont vraiment deux contraires au même point de vue. Et de cette façon il faut qu'à une vertu plus grande s'oppose un péché plus grave. C'est en effet l'objet qui donne plus de gravité à la faute, comme il donne plus de dignité à la vertu, car dans un cas comme dans l'autre il détermine l'espèce, nous l'avons montré Il. Il faut par suite que le plus grand péché soit directement à l'opposé de la plus grande vertu, comme les deux extrêmes du même genre. - L'autre sorte d'opposition entre la vertu et le péché est fondée sur la répression de celui-ci par le développement de celle-là. Car plus une vertu grandit, plus elle éloigne l'homme du péché contraire, au point qu'elle met obstacle non seulement au péché lui-même mais encore à tout ce qui peut y conduire. Et ainsi il est évident que plus une vertu grandit, plus elle empêche jusqu'aux moindres péchés, de même que plus une santé s'améliore, plus elle élimine jusqu'aux moindres malaises. De cette manière-là, il est vrai qu'à une plus grande vertu s'oppose un moindre péché sous l'angle de l'effet.

5. Les péchés de la chair sont-ils plus graves que ceux de l'esprit?

Les péchés spirituels sont plus coupables que les péchés charnels. Ce qui ne veut pas dire que n'importe lequel des premiers soit plus coupable que n'importe lequel des seconds, mais que, toutes choses égales d'ailleurs, si l'on considère uniquement cette différence de l'esprit et de la chair, les péchés de l'esprit sont plus graves. Trois raisons à cela.

- 1. A cause du sujet du péché. Les péchés spirituels relèvent de l'esprit, par lequel on se tourne vers Dieu, par lequel aussi on se détourne de lui. Au contraire, les péchés charnels se consomment dans les plaisirs de l'appétit sensible, auquel il appartient surtout de s'attacher aux biens corporels. C'est pourquoi le péché charnel en tant que tel présente plus de conversion, et à cause de cela aussi, plus d'attachement aux choses; mais le péché spirituel comporte plus de cette aversion d'où procède la raison de faute, et c'est pourquoi le péché spirituel comme tel est une faute plus grande.

- 2. A cause de celui contre qui l'on pèche. Car le péché de la chair en tant que tel offense le corps, lequel n'est pas à aimer dans l'ordre de la charité autant que Dieu et le prochain, qui sont offensés par les péchés de l'esprit. C'est pourquoi ceux-ci comme tels sont plus coupables.

- 3. A cause du motif. Plus l'homme est fortement poussé à pécher, moins il pèche gravement, nous le verrons tout à l'heure. Or, les péchés de la chair comportent une impulsion plus forte, cette convoitise qui nous est innée. Et c'est pourquoi les péchés de l'esprit, comme tels, sont plus coupables.

6. La gravité des péchés est-elle évaluée selon leur cause?

Dans le péché, comme en tout autre genre de chose, il peut y avoir une double cause.

D'abord la cause essentielle et propre, qui n'est autre ici que la volonté même de pécher, car cette volonté est à l'acte du péché comme l'arbre à son fruit, dit la Glose (sur Mt 7, 18: "Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits.") Cette sorte de cause, plus elle se sera développée, plus la faute sera grave, car un homme pèche d'autant plus gravement qu'il aura déployé plus de volonté à mal faire.

A côté de cela, il y aura d'autre causes, en quelque sorte extrinsèques et éloignées, qui inclinent la volonté à pécher. Entre elles il faut faire une distinction. Les unes induisent la volonté à pécher dans le sens même de sa nature: la fin par exemple, objet propre de la volonté. Et avec une telle cause la faute se trouve accrue, car on pèche plus gravement lorsque la volonté se propose intensément une fin plus mauvaise. Il y a d'autres causes, au contraire, qui inclinent la volonté à pécher en dehors de sa nature et de son ordre propres, alors qu'il lui est naturel de se mouvoir d'elle-même en toute liberté selon le jugement de la raison. Ce sont les causes qui diminuent le jugement de la raison, comme l'ignorance, ou celles qui diminuent le libre mouvement de la volonté, comme l'infirmité, la violence, la crainte, etc. De telles causes diminuent le péché comme elles diminuent le volontaire, tellement que si l'acte devient tout à fait involontaire, il n'a plus raison de péché.

7. La gravité des péchés et des vices est-elle évaluée selon les circonstances?

Chaque chose reçoit naturellement sa croissance du principe même qui la cause. Le Philosophe en fait la remarque à propos de l'habitus vertueux. Or il est évident que le péché a pour cause quelque circonstance défectueuse; car s'éloigner de l'ordre raisonnable, c'est agir sans observer les circonstances voulues. Il est donc par là même évident que le péché est ainsi fait qu'une simple circonstance l'aggrave.

Mais cela peut se présenter de trois manières.

1° La circonstance change le genre du péché. Ainsi la fornication consiste à s'approcher d'une femme qui n'est pas à soi. Si l'on ajoute cette circonstance que c'est la femme d'un autre, alors on passe à un autre genre de péché, à une injustice, en tant qu'on usurpe le bien d'autrui. C'est ce qui rend l'adultère plus grave que la fornication.

2° Mais parfois la circonstance aggrave le péché non en le faisant pour ainsi dire changer de nature, mais en multipliant seulement sa raison de mal. Ainsi, lorsqu'un prodigue fait des largesses quand il ne le doit pas et à qui il ne le doit pas, il donne à son péché, dans le même genre, plus d'étendue que s'il se borne à faire ses largesses à qui il ne le doit pas. Et de ce fait la faute devient plus grave, comme une maladie devient plus grave lorsqu'elle infecte plus profondément l'organisme. D'où cette sentence de Cicéron "Il y a dans le parricide des péchés multiples car c'est porter atteinte à qui vous a engendré, nourri, instruit, à qui vous a fait une place dans l'existence, dans la famille et dans l'Etat."

3° La circonstance aggrave le péché en ajoutant à la difformité morale provenant d'une autre circonstance. Ainsi prendre le bien d'autrui constitue le vol. S'il s'y ajoute cette circonstance de prendre en grande quantité le bien d'autrui, la faute sera plus grave, quoique le fait de prendre peu ou beaucoup ne signale pas de lui-même la raison de bien ou de mal.

8. La gravité des péchés et des vices est-elle évaluée selon l'importance de leur nocivité?

Le dommage causé par le péché peut se rattacher à lui de trois façons: 1° Il est prévu et voulu, par exemple lorsque l'on agit avec le dessein de nuire, comme fait l'homicide ou le voleur: en ce cas la grandeur du dommage augmente directement la gravité de la faute puisqu'alors le dommage est par soi l'objet du péché. 2° Le dommage est prévu mais non voulu. C'est le cas de l'individu qui coupe à travers champs pour aller plus vite à ses débauches; il nuit à ce qui est ensemencé dans les champs, sciemment, bien que sans dessein de nuire. Alors, la quantité du dommage aggrave aussi la faute, mais indirectement; c'est-à-dire que la volonté fortement inclinée à pécher fait qu'on n'hésite pas à nuire à soi-même ou à d'autres ce qu'on ne voudrait pas de volonté absolue. 3° Le dommage n'a été ni prévu ni voulu. Si c'est par accident qu'il découle du péché, il ne l'aggrave pas directement. Néanmoins, pour sa négligence à envisager les conséquences nuisibles de ses actes, on impute au châtiment du responsable des méfaits qui arrivent sans qu'il l'ait fait exprès, si du moins il se livrait à une activité illicite. Si au contraire le dommage est par lui-même une suite du péché, bien qu'il ne soit ni prévu ni voulu, il aggrave directement la faute; parce que tout ce qui est par soi une conséquence du péché ressortit d'une certaine manière à l'espèce même de ce péché. Par exemple, si un individu commet une fornication en public, c'est un scandale pour beaucoup, et il y a là un dommage qui, bien que l'auteur lui-même ne le veuille, ni peut-être ne le prévoie, aggrave directement sa faute.

Pourtant, il semble en être autrement lorsque le dommage a le caractère d'une peine encourue par le pécheur lui-même. Un dommage de cette sorte, si c'est par accident qu'il se rattache à l'acte du péché, et s'il n'est ni prévu ni voulu n'aggrave pas le péché et n'est pas une conséquence de son aggravation; tel est le cas de celui qui heurte un obstacle et se blesse le pied en courant commettre un meurtre. Si au contraire ce genre de dommage est une conséquence essentielle de l'acte du péché, bien qu'il ne soit peut-être ni prévu ni voulu, son importance n'augmente pas la gravité de la faute; mais inversement la gravité de la faute entraîne celle du dommage. C'est ainsi qu'un infidèle, qui n'a jamais entendu parler des peines de l'enfer, y sera puni plus sévèrement pour un homicide que pour un vol, et cela à cause même des fautes; en effet, parce qu'il n'a ni voulu ni prévu le châtiment, son péché n'en est pas aggravé comme cela peut arriver chez le fidèle, qui semble pécher plus gravement du fait qu'il méprise de plus grands châtiments pour assouvir sa volonté de mal faire; au contraire, dans la supposition que nous faisons, c'est uniquement la gravité du péché qui cause celle du dommage.

9. La gravité des péchés est-elle évaluée selon la condition de la personne contre qui l'on pèche?

La personne envers laquelle est commis le péché, en est en quelque sorte l'objet. Or nous avons dit plus haut que c'est l'objet qui fait la gravité première de la faute. De là vient que le péché est d'autant plus grave qu'il a pour objet une fin plus essentielle. Les fins fondamentales des actes humains sont Dieu, l'homme lui-même et le prochain. Quoi que nous fassions en effet nous le faisons pour l'un de ces objets, encore qu'il y ait une subordination de l'un à l'autre. On peut donc, eu égard à ces trois objets, voir dans le péché plus ou moins de gravité suivant la condition de la personne offensée.

1° On est d'autant plus uni à Dieu qu'on est plus vertueux ou plus consacré à lui. C'est pourquoi l'injustice faite à une personne de cette qualité rejaillit davantage sur Dieu, selon Zacharie (2, 12): "Qui vous touche, me touche à la pupille de l'oeil." Aussi un péché devient-il plus grave par le fait qu'il est commis envers une personne plus unie à Dieu soit par sa vertu soit par sa fonction.

2° A l'égard de soi-même, il est évident qu'on est d'autant plus coupable que l'on offense une personne à laquelle on est uni par des liens plus étroits de parenté, de bienfaits, ou par quelque autre lien, car alors on a l'air de pécher davantage contre soi-même, et pour autant l'on pèche plus gravement suivant l'Ecclésiastique (14, 5): "Celui qui est mauvais envers lui-même, envers qui sera-t-il bon?"

3° A l'égard du prochain, la faute est d'autant plus grave qu'elle touche un plus grand nombre. C'est pourquoi un péché commis envers un personnage public, roi ou prince par exemple, qui représente toute une multitude en sa personne, est plus grave qu'un péché commis envers une personne privée. D'où ce précepte spécial de l'Exode (22, 27): "Tu ne maudiras pas le prince de ton peuple." Pareillement, une injustice commise envers quelqu'un de grand renom, du fait qu'elle a pour un très grand nombre un retentissement de scandale et de trouble, paraît être plus grave.

10. Le péché est-il aggravé par la haute situation du pécheur?

Il y a deux sortes de péchés. L'un d'eux est commis par surprise, à cause de la faiblesse naturelle de l'homme. Un tel péché est moins reproché à celui qui est le plus avancé dans la

vertu, parce qu'il néglige moins qu'un autre de réprimer de tels péchés que la faiblesse humaine ne peut totalement éviter.

Les autres péchés sont commis de propos délibéré. Ils sont imputés d'autant plus gravement au pécheur que celui-ci est haut placé. Et cela peut se justifier par quatre raisons.

1° Il y a chez les grands, ainsi chez ceux qui se distinguent par la science et par la vertu, plus de facilité pour résister au péché. C'est à propos d'eux que le Seigneur déclare en S. Luc (12, 47): "Le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître, ne l'aura pas accomplie, recevra un grand nombre de coups."

2° Il y a de l'ingratitude dans le péché des grands; car tout ce qui donne de la grandeur à l'homme est un bienfait de Dieu, et celui qui pèche contre lui est un ingrat. A cet égard n'importe quelle grandeur, même temporelle, aggrave le péché selon la Sagesse (6, 7 Vg): "Les puissants seront puissamment châtiés."

3° Il y a parfois une particulière contradiction entre l'acte du péché et la grandeur de la personne, comme lorsque le prince se met à violer la justice, lui qui en est le gardien; ou lorsque le prêtre se livre à la fornication, lui qui a fait voeu de chasteté.

4° Il y a la raison de l'exemple ou du scandale. Comme le fait remarquer S. Grégoire: "La faute déploie un exemple bien plus entraînant, quand la situation du pécheur le met à l'honneur." Car les péchés des grands sont connus par plus de gens, et l'on s'en indigne davantage.

CHAPITRE 74: LE SIÈGE DU PÉCHÉ

1. La volonté peut-elle être le siège du péché? - 2. Elle seule? - 3. La sensualité peut-elle être le siège du péché? - 4. Du péché mortel? - 5. La raison peut-elle être le siège du péché? - 6. Est-ce dans la raison inférieure que réside la délectation prolongée (morose) ou non? - 7. Est-ce dans la raison supérieure que réside le consentement à l'acte? - 8. La raison inférieure peut-elle être le siège du péché mortel? - 9. La raison supérieure peut-elle être le siège du péché véniel? - 10. Peut-il y avoir péché véniel dans la raison supérieure, quand il s'agit de son objet propre?

1. La volonté peut-elle être le siège du péché?

Nous avons dit que le péché est un acte. Parmi les actes, il y en a, comme brûler ou couper, qui sont transitifs. Ces actes-là ont pour matière et pour sujet la chose dans laquelle passe l'action. Le Philosophe dit en ce sens, au livre III des Physiques que "le mouvement est l'acte transmis au mobile par le moteur". Il y a au contraire d'autres actes qui ne passent pas dans une matière extérieure, mais qui demeurent dans l'agent, comme désirer et connaître; tels sont tous les actes moraux, aussi bien ceux des vertus que ceux des péchés. Aussi faut-il qu'un acte de péché ait pour sujet propre la faculté qui en est le principe propre. Mais comme c'est le propre des actes moraux d'être volontaires, on l'a vu précédemment, il s'ensuit que la volonté, principe des actes volontaires, bons et mauvais, est le principe des péchés. C'est pourquoi le péché est dans la volonté comme dans son siège.

2. La volonté seule est-elle le siège du péché?

Il résulte de ce que nous avons dit que le péché a pour siège toute faculté qui est le principe d'un acte volontaire. Or les actes volontaires ne sont pas seulement les actes émanés de la volonté mais aussi les actes impérés par elle, comme nous l'avons dit au traité de l'acte volontaire. Par conséquent ce n'est pas seulement la volonté qui peut être le siège du péché, mais toutes les facultés dont la volonté peut mouvoir ou arrêter les actes. Et ces mêmes facultés seront aussi le siège des habitus moraux, bons ou mauvais, parce que l'acte et l'habitus ont la même origine.

3. La sensualité peut-elle être le siège du péché?

D'après ce que nous venons de direr, on peut trouver le péché dans toute faculté dont l'acte peut être volontaire et désordonné, car c'est en cela que consiste la raison de péché. Or il est évident qu'un acte de sensualité peut être volontaire puisqu'il est naturel à la sensualité, autrement dit appétit sensible - de se laisser mouvoir par la volonté. Il reste donc que le péché puisse se trouver dans la sensualité.

4. La sensualité peut-elle être le siège du péché mortel?

De même que le désordre qui attaque le principe de la vie corporelle cause la mort corporelle, de même celui qui attaque ce principe de vie spirituelle qu'est la fin ultime cause, avons-nous dit, cette mort spirituelle qu'est le péché mortel. Or il appartient non à la sensualité mais uniquement à la raison d'ordonner les choses à leur fin; pareillement, de les en détourner. C'est la preuve que le péché mortel ne peut pas exister dans la sensualité, mais seulement dans la raison.

5. La raison peut-elle être le siège du péché?

Il ressort de ce que nous avons dit que le péché d'une puissance quelconque consiste dans l'acte même de cette puissance. Or la raison a deux actes, l'un tout intime et relatif à son objet propre, qui est de connaître le vrai; l'autre qui est de diriger les autres facultés. De deux façons par conséquent, le péché peut se loger dans la raison: en premier lorsqu'il y a erreur dans la connaissance du vrai, erreur ou ignorance qui sont coupables chaque fois qu'il s'agit d'une chose que la raison peut et doit savoir; en second lieu, lorsqu'elle commande les mouvements désordonnés des facultés inférieures, ou que, même après avoir délibéré, elle ne les maîtrise pas.

6. Est-ce dans la raison inférieure que réside la délectation prolongée ou non?

Le péché, avons-nous dit, réside parfois dans la raison, non seulement lorsqu'elle procède à son acte propre, mais parfois aussi en tant qu'elle dirige les autres actes humains. Or il est évident qu'elle n'a pas seulement la direction des actes extérieurs, mais aussi celle des passions intérieures. C'est pourquoi, lorsqu'elle est en défaut dans ce gouvernement des passions, on dit que le péché est dans la raison, comme aussi lorsqu'elle est en défaut dans la direction des actes extérieurs. Or, elle a deux manières d'être en défaut dans le gouvernement des passions. La première, c'est de commander des passions illicites comme celui qui provoque en soi délibérément un mouvement de colère ou de convoitise; la seconde, c'est de ne pas réprimer un mouvement illicite de passion, comme celui qui, après s'être rendu compte

que le mouvement passionné qui surgit est désordonné, s'y arrête néanmoins et ne le chasse pas. En ce sens on dit que le péché de délectation prolongée réside dans la raison.

7. Est-ce dans la raison supérieure que réside le consentement à l'acte?

Le consentement implique un jugement sur le point où l'on consent; car la raison pratique rend jugement et sentence en matière d'action, comme la raison spéculative en matière de pensée. Or il faut remarquer qu'en tout jugement la sentence définitive est réservée à la plus haute instance judiciaire; de même nous le voyons en matière spéculative: on n'est définitivement fixé sur une proposition que si on la ramène aux premiers principes. En effet, tant qu'il reste un principe supérieur, à la lumière duquel la question peut être encore examinée, on peut dire que le jugement demeure en suspens, parce que la sentence finale n'est pas encore rendue. Or, il est évident que les actes humains peuvent être soumis à la règle de la raison humaine, règle tirée des réalités créées telles que l'homme les connaît naturellement; et en outre, à la règle de la loi divine, ainsi qu'il a été dit au traité des actes humains. puisque cette règle de la loi divine est la règle supérieure, il faut en conclure que la sentence ultime, celle qui met fin au jugement, appartient à la raison supérieure, c'est-à-dire à celle qui s'applique aux réalités éternelles. - D'autre part, lorsqu'il y a plusieurs choses à juger, le jugement doit se clore sur celle qui vient en dernier lieu. Or ce qui vient en dernier lieu dans les actions humaines, c'est l'acte lui-même; la délectation, qui induit à l'acte, est comme le préambule. Voilà pourquoi il appartient en propre à la raison supérieure de consentir à l'acte; au contraire, à la raison inférieure dont le jugement est moins élevé, il appartient de rendre ce jugement préliminaire qui concerne la délectation. Toutefois, la raison supérieure peut juger même de la délectation, du fait que tout ce qui est soumis au jugement de l'inférieur l'est aussi au jugement du supérieur, mais ce n'est pas réciproque.

8. La raison inférieure peut-elle être le siège du péché mortel?

Sur ce point les avis sont partagés. Les uns ont dit: ce consentement n'est que véniel. Les autres ont dit: il est mortel. L'opinion de ces derniers est plus commune et plus vraisemblable.

Il faut en effet considérer que toute délectation, selon la doctrine des Éthiques, découle d'une opération. Et puisque toute délectation a un objet, on peut toujours mettre une délectation en relation avec deux choses: l'opération qu'elle accompagne, et l'objet qui lui plaît. Or, on peut lui donner pour objet une opération tout comme on lui donnerait autre chose, car il est possible de trouver dans l'opération elle-même un bien et une fin où l'on se délecte et où l'on se repose. Et parfois même, c'est la propre opération à laquelle se rattache la délectation qui devient l'objet de celle-ci, dans la mesure où l'appétit auquel il appartient de se délecter fait retour sur l'opération elle-même, ainsi que sur une bonne chose; c'est le cas de celui qui pense et qui se délecte à penser parce que sa pensée lui plaît. Parfois au contraire, la délectation attachée à une opération, à une pensée par exemple, a pour objet une autre opération qui est comme la réalité à laquelle on pense; alors une telle délectation provient de ce qu'on a de l'inclination non pas précisément pour la pensée, mais pour l'opération vers laquelle se porte la pensée.

Ainsi donc, celui qui pense à la fornication peut se délecter de deux choses: sa propre pensée, ou l'acte auquel il pense. La délectation que lui donne cette pensée fait suite à son inclination affective pour cette pensée. Or la pensée n'est pas en soi un péché mortel. Elle peut être un péché simplement véniel, par exemple quand on retient inutilement une pensée comme celle qu'on vient de dire. Mais elle peut aussi être tout à fait exempte de péché, quand il est utile de

la garder, par exemple lorsqu'on veut prêcher ou discuter là-dessus. Voilà pourquoi l'inclination et la délectation que l'on éprouve ainsi pour une pensée de fornication ne sont pas matière à péché mortel; c'est parfois péché véniel, et parfois ce n'est pas péché du tout. Le consentement à cette délectation n'est donc pas non plus péché mortel, et à cet égard la première opinion est dans le vrai.

Mais si celui qui pense à la fornication se délecte dans l'acte même auquel il pense, cela vient de ce que son coeur incline déjà à cet acte, et partant le fait de consentir à cette sorte de délectation n'est pas autre chose que de consentir à aimer la fornication, car on ne se délecte que dans ce qui est conforme à son désir. Or choisir délibérément d'aimer ce qui est matière à péché mortel, c'est péché mortel. Aussi ce consentement à une délectation qui a pour objet un péché mortel, est lui-même péché mortel, comme le veut la seconde opinion.

9. La raison supérieure peut-elle être le siège du péché véniel?

Comme dit S. Augustin, la raison supérieure s'attache à pénétrer et à consulter les raisons éternelles. A les pénétrer en regardant leur vérité, à les consulter en jugeant et en réglant tout le reste à la lumière de ces raisons éternelles. Et c'est en délibérant à cette lumière que la raison supérieure consent à un acte ou s'y oppose. Or il arrive que le désordre de l'acte auquel on consent, parce qu'il ne marque aucun éloignement de la fin ultime, ne soit pas contraire aux raisons éternelles comme l'est un acte de péché mortel; il est seulement en dehors d'elles, comme l'acte du péché véniel. Par conséquent, lorsque la raison supérieure consent à un acte de péché véniel, elle ne se détourne pas des raisons éternelles. Aussi ne pèche-t-elle pas mortellement mais véniellement.

10. Peut-il y avoir péché véniel dans la raison supérieure, quand il s'agit de son acte (objet) propre?

La raison supérieure se porte différemment vers son objet, et vers les objets des facultés qu'elle a sous sa direction. En effet, elle ne se porte vers les objets des autres facultés que pour consulter à leur sujet les raisons éternelles, ce qui ne peut se faire que par manière de délibération. Or un consentement délibéré en matière de péché mortel est lui-même péché mortel. C'est pourquoi la raison supérieure pèche toujours mortellement si les actes des facultés inférieures auxquels elle consent sont des péchés mortels.

Mais à l'égard de son objet propre elle a deux actes: la simple intuition, et la délibération lorsqu'elle en vient à consulter même sur son objet propre les raisons éternelles. Or, dans la simple intuition elle peut éprouver par rapport aux choses divines un mouvement désordonné, un soudain mouvement d'infidélité par exemple. Alors, bien que l'infidélité soit mortelle de sa nature, ce brusque mouvement n'est cependant que véniel. Puisqu'un péché mortel n'existe que s'il est contraire à la loi de Dieu, un point de foi peut se présenter brusquement à l'esprit sous un tout autre aspect, avant que l'on consulte ou que l'on puisse même consulter à son sujet la raison éternelle, c'est-à-dire la loi de Dieu. Tel est le cas de celui qui voit soudain la résurrection des morts comme impossible à la nature et qui, à cette pensée, se relâche, avant d'avoir le temps de se rappeler que cela nous a été donné à croire, selon la loi divine. Mais si après une pareille délibération, le mouvement d'infidélité persiste, il y a un péché mortel.

C'est pourquoi, à l'égard de son objet propre, et même lorsqu'il y a matière à péché mortel, la raison supérieure peut pécher véniellement par des mouvements imprévus, ou bien mortellement s'il y a consentement délibéré. Mais dans le gouvernement des facultés

inférieures, elle pèche toujours mortellement lorsqu'il y a matière à péché mortel, non lorsqu'il y a matière à péché véniel.

Nous devons étudier à présent les causes du péché, d'abord en général (Question 75), puis en particulier (Question 76-84).

CHAPITRE 75: LES CAUSES DU PÉCHÉ CONSIDÉRÉES EN GÉNÉRAL

1. Le péché a-t-il une cause? - 2. A-t-il une cause intérieure? - 3. A-t-il une cause extérieure? - 4. Le péché est-il cause de péché?

1. Le péché a-t-il une cause?

Le péché est un acte désordonné. Donc, du côté de l'acte il peut avoir par soi une cause, comme tout autre acte; mais comme désordre il a une cause à la façon dont une négation ou privation peut avoir une cause. Or une négation peut s'expliquer de deux façons. 1° La négation d'une cause est cause de négation par elle-même; en effet l'absence de cause explique l'absence d'effet: ainsi la cause de l'obscurité est l'absence de soleil. 2° La cause de l'affirmation suivie d'une négation est par accident cause de la négation qui s'ensuit; ainsi le feu, en causant de la chaleur, ce qui est son effet fondamental, cause par suite l'absence de froid.

De ces deux explications la première peut suffire s'il s'agit d'une simple négation. Mais le désordre du péché, comme d'ailleurs n'importe quel mal, n'est pas une simple négation, c'est la privation de ce qu'un être doit naturellement avoir. Il est donc nécessaire qu'un tel désordre s'explique de la deuxième manière, c'est-à-dire ait une cause agissant par accident; car ce qui doit naturellement être présent ne serait jamais absent s'il n'y avait une cause l'empêchant d'exister. Aussi est-ce d'après cela qu'on a coutume de dire que le mal, puisqu'il consiste dans une véritable privation, a une cause, cause défaillante, ou cause agissant par accident.

Mais toute cause accidentelle se ramène à une cause essentielle. Donc, puisque le péché en tant que désordre a une cause agissant par accident, il a en tant qu'acte une cause essentielle; il s'ensuit que le désordre du péché est consécutif à la cause même de l'acte. Ainsi donc, c'est la volonté qui, n'étant plus dirigée par la règle de la raison ni par celle de la loi divine, et recherchant un bien périssable, cause l'acte du péché directement et par soi; mais elle cause aussi le désordre de l'acte par accident et en dehors de toute intention; en effet, le manque d'ordre dans l'acte provient du manque de direction dans la volonté.

2. Le péché a-t-il une cause intérieure?

Comme nous venons de le dire, il faut trouver la cause essentielle du péché du côté de l'acte lui-même. Or l'acte humain peut avoir en nous une cause médiate et une cause immédiate. Sa cause immédiate est la raison et la volonté, par lesquelles nous avons le libre arbitre. Sa cause éloignée, ce sont les connaissances sensibles et aussi l'appétit sensible; car de même que le jugement de la raison porte la volonté à quelque chose de raisonnable, de même les connaissances sensibles donnent une inclination à l'appétit sensible. Cette inclination elle-même, nous le verrons plus loin, entraîne parfois la volonté et la raison. Ainsi donc on peut

assigner au péché une double cause intérieure: l'une prochaine, du côté de la raison et de la volonté; l'autre éloignée, du côté de l'imagination ou de l'appétit sensible.

Mais nous avons dit h que la cause du péché se compose du motif d'un bien apparent, avec l'absence du motif obligé, qui est la règle de la raison ou de la loi divine; aussi, le bien apparent, motif de l'acte, ressortit à la connaissance et à l'appétit sensible. Mais l'absence de la règle obligée ressortit à la raison, puisque c'est la raison qui a pour fonction de considérer cette règle. Mais l'achèvement même de ce qu'il y a de volontaire dans l'acte du péché ressortit à la volonté, de sorte que l'acte même de cette puissance, dans les conditions que nous avons énoncées, est déjà un péché.

3. Le péché a-t-il une cause extérieure?

La cause intérieure du péché, on vient de le dire, c'est tout ensemble la volonté qui accomplit l'acte, la raison qui le laisse sans la règle obligée, et l'appétit sensible avec son penchant. Ainsi donc, une réalité extérieure pourrait être cause de péché de trois façons: soit qu'elle puisse mouvoir immédiatement la volonté elle-même, soit qu'elle puisse mouvoir la raison, ou encore l'appétit sensible. Mais la volonté, nous l'avons dit précédemment, Dieu seul peut la mouvoir intérieurement; et Dieu, nous allons le montrer plus loin, ne peut pas être cause de péché. Par conséquent il reste qu'aucune réalité extérieure ne peut être cause de péché si ce n'est dans la mesure où elle peut mouvoir la raison, comme l'homme ou le démon qui pousse au péché; ou bien mouvoir l'appétit sensible, comme font certains objets sensibles extérieurs à nous. Mais la persuasion venant du dehors ne peut pas, en matière d'action, mouvoir la raison de façon nécessaire; l'attrait extérieur des choses ne peut pas non plus mouvoir l'appétit sensible de façon nécessaire, sauf peut-être quand cet appétit se trouve en de certaines dispositions; et cependant, même alors, l'appétit sensible ne meut pas la raison ni la volonté. Par conséquent une réalité extérieure peut bien être une cause qui porte à pécher, sans pourtant suffire à y entraîner; car la cause suffisante de l'accomplissement du péché, c'est uniquement la volonté.

4. Le péché est-il cause de péché?

Puisque c'est comme acte que le péché a une cause, un seul péché pourrait être cause d'un autre à la manière dont un seul acte humain peut être cause d'un autre acte. C'est ce qui arrive selon les quatre genres de cause. -. 1° Selon le mode de la cause efficiente ou motrice, le péché cause le péché par soi et aussi par accident. Il est cause accidentelle connne l'est celle qui supprime un empêchement. En effet, quand, par un seul acte de péché, on perd la grâce, la charité, la pudeur, ou tout ce qui éloigne du péché, on tombe dans un autre péché; et ainsi le premier est cause du second par accident. Le péché est cause par soi lorsque, par un seul acte de péché, on se dispose à commettre facilement un autre acte semblable; en effet les actes causent des dispositions et des habitus inclinant à des actes semblables. - 2° Dans le genre de la cause matérielle, un péché est cause d'un autre en tant qu'il prépare à celui-ci sa matière; ainsi la cupidité prépare une matière à la dispute, qui vient le plus souvent du désir de s'enrichir. - 3° Selon le genre de la cause finale, un péché est cause d'un autre lorsque, pour atteindre la fin d'un péché, on en commet un autre: par exemple la simonie pour satisfaire son ambition, ou la fomication pour voler. - 4° Et puisqu'en morale c'est la fin qui donne la forme, il suit de là qu'un péché peut être également cause formelle d'un autre: ainsi, dans cet acte de fomication commis en vue d'un vol, la fornication est en quelque sorte l'élément matériel, le vol l'élément formel.

Nous passons maintenant à l'étude détaillée des causes du péché 1° des causes intérieures (Question 76-78); 2° des causes extérieures (Question 79-83); 3° des péchés qui sont causes d'autres péchés (Question 84).

L'étude des causes intérieures comprendra trois parties conformément aux prémisses posées, car il sera question: 1° de l'ignorance qui est cause du péché du fait de la raison (Question 76); 2° de la faiblesse ou passion, qui est cause du péché du fait de l'appétit sensible (Question 77); 3° de la malice qui est cause du péché du fait de la volonté (Question 78).

CHAPITRE 76: LE PÉCHÉ D'IGNORANCE

1. L'ignorance est-elle cause de péché? - 2. Est-elle un péché? - 3. Excuse-t-elle complètement du péché? - 4. Diminue-t-elle le péché?

1. L'ignorance est-elle cause de péché?

Il y a, d'après le Philosophe, deux sortes de causes motrices: l'une est essentielle, l'autre accidentelle. La cause essentielle est celle qui meut par sa vertu propre, comme le principe générateur des éléments est la cause de leurs mouvements vers le bas ou vers le haut. La cause par accident est celle qui éloigne l'obstacle ou qui est elle-même l'éloignement de l'obstacle. C'est de cette manière que l'ignorance peut être cause de l'acte de péché; elle est en effet une privation de la science qui perfectionne la raison, laquelle empêche le péché en tant qu'elle dirige les actes humains.

Mais il faut remarquer que la raison dirige les actes humains selon une double science: la science de l'universel, et la science du particulier. En effet, celui qui raisonne sur ce qu'il faut faire emploie un syllogisme dont la conclusion est un jugement, c'est-à-dire un choix et finalement une action; or une action est toujours un cas singulier. Aussi la conclusion du syllogisme pratique est-elle une proposition singulière. Mais on ne peut conclure de l'universel au singulier que par l'intermédiaire d'une proposition singulière. Ainsi, un homme s'interdit le parricide parce qu'il sait qu'on ne doit pas tuer son père, et parce qu'il sait que cet homme est son père. L'ignorance de l'une de ces deux propositions peut donc devenir une cause de parricide, c'est-à-dire l'ignorance du principe général, qui est une règle de la raison, et l'ignorance de la circonstance singulière.

Aussi voit-on clairement que ce n'est pas n'importe quelle ignorance dans l'esprit du pécheur qui est cause de péché, mais celle-là seulement qui supprime chez lui une science prohibant l'acte du péché. De la sorte, si un homme avait sa volonté disposée de façon à ne pas s'interdire le parricide, même au cas où il reconnaîtrait son père, la méconnaissance de son père ne serait pas la cause du péché, mais accompagnerait le péché. Un tel homme, dit Aristote "ne pèche pas parce qu'il ignore, mais pèche tout en ignorant".

2. L'ignorance est-elle un péché?

L'ignorance n'est pas sirnplernent l'absence de science, qui est une simple négation. Chaque fois qu'il y a des choses qu'un esprit ne sait pas, on peut dire qu'il y a chez lui absence de science; Denys affirme que cela existe chez les anges. L'ignorance au contraire implique une privation de science, qui a lieu lorsqu'on ne sait pas des choses qu'on est naturellement apte à savoir. - Or, parmi ces choses, il y en a qu'on est tenu de savoir, celles sans la connaissance

desquelles on ne peut faire correctement son devoir. Ainsi tout le monde est tenu de savoir en général les vérités de la foi et les préceptes universels du droit, et chacun en particulier est tenu de savoir ce qui regarde son état ou sa fonction. Au contraire, il y a des choses qu'on n'est pas tenu de savoir, bien qu'il soit tout naturel qu'on les sache, comme les théorèmes de la géométrie et, sauf en certains cas, les événements contingents.

Évidemment, quiconque néglige d'avoir ou de faire ce qu'il est tenu d'avoir ou de faire, pèche par omission. Aussi, à cause d'une négligence de cette sorte, l’ignorance des choses qu'on est tenu de savoir est un péché. Mais on ne peut imputer à négligence de ne pas savoir ce qu'on ne peut pas savoir. Dans ce cas, l'ignorance est dite invincible parce qu'aucune étude ne peut la vaincre. Et comme une telle ignorance n'est pas volontaire, puisqu'il n'est pas en notre pouvoir de la chasser, elle n'est pas un péché. Il est clair par là que l'ignorance invincible n'est jamais un péché, mais l'ignorance qu'on peut vaincre en est un, si elle porte sur ce qu'on est tenu de savoir, non si elle porte sur ce qu'on n'est pas tenu de savoir.

3. L'ignorance excuse-t-elle complètement du péché?

L'ignorance a par elle-même pour effet de rendre involontaire l'acte qu'elle cause. Mais l'acte qu'elle cause, nous l'avons déjà dit, c'est celui que prohibait la science en s'y opposant. Et ainsi, éclairé par cette science, l'acte serait contraire à la volonté, ce qu'implique le mot "involontaire". Au contraire, si cette science, empêchée par l'ignorance, n'interdisait pas l'acte, à cause du penchant que la volonté a pour lui, cette ignorance ne fait pas qu'on est l'auteur involontaire de l'acte, mais simplement l'auteur sans le vouloir, comme dit le Philosophe. Et une telle ignorance, n'étant pas cause de l'acte de péché, nous l'avons dit, puisqu'elle ne le rend pas involontaire, n'excuse pas du péché. La même raison s'applique à toute ignorance qui n'est pas vraiment cause, mais qui est consécutive ou concomitante. Mais l'ignorance qui est cause de l'acte a par elle-même, parce qu'elle le rend involontaire, de quoi excuser du péché, puisqu'il est essentiel au péché d'être volontaire.

Il peut arriver néanmoins de deux côtés que l'ignorance n'excuse pas complètement.

1° Du côté de la chose ignorée. L'ignorance excuse en effet le péché que dans la mesure où on ignore qu'il y a péché. Or il peut arriver ceci: on ignore une circonstance du péché; si on la connaissait on s'écarterait du péché, que cette constance contribue ou non à la raison de péché; et cependant on sait encore assez de choses pour comprendre que ce qu'on fait est un péché. Par exemple, lorsqu'un homme en frappe un autre, cela suffit à la raison de péché; et cependant il ignore que cet homme est son père, ce qui est une circonstance qui change l'espèce du péché; ou peut-être ignore-t-il que la victime en se défendant va rendre les coups; cela n'ajoute rien à la faute mais, s'il le savait, il ne frapperait pas. Dans ces cas-là par conséquent, bien que l'individu pèche réellement par ignorance, il n'est pas complètement excusé puisqu'il lui reste encore la connaissance du péché.

2° Du côté de l'ignorance elle-même, la même chose peut arriver, parce que l'ignorance est voulue, soit directement, comme lorsqu'on tient volontairement à ne pas savoir certaines choses pour pécher plus librement; soit indirectement, comme lorsqu'on néglige à cause de son travail ou de ses autres occupations d'apprendre ce qui retiendrait de pécher. Une telle négligence en effet rend l'ignorance elle-même volontaire et en fait un péché, du moment qu'elle porte sur ce qu'on est tenu de savoir, et qu'on peut savoir. C'est pourquoi une telle ignorance n'excuse pas complètement du péché. S'il s'agit au contraire d'une ignorance tout à

fait involontaire, soit parce qu'elle est invincible, soit parce qu'elle porte sur un point qu'on n'est pas tenu de savoir, elle excuse tout à fait du péché.

4. L'ignorance diminue-t-elle le péché?

Puisque tout péché est volontaire, l'ignorance peut ie diminuer dans la mesure où elle en diminue le caractère volontaire; sans cela, elle ne le diminue pas du tout. Évidemment, l'ignorance qui excuse complètement du péché parce qu'elle lui ôte tout caractère volontaire, ne diminue pas le péché mais le supprime totalement. Quant à celle qui n'est pas la cause mais l'accompagnement du péché, elle ne le diminue ni ne l'augmente. La seule ignorance q.ui peut le diminuer est celle qui le cause, et cependant n'en excuse pas entièrement.

Or il arrive parfois qu'une telle ignorance est voulue directement et par soi comme lorsqu'on ignore quelque chose de son plein gré, pour pécher plus librement. Pareille ignorance accroît, semble-t-il, le volontaire et le péché; car l'intention volontaire de pécher fait que l'on veut subir l'inconvénient de l'ignorance pour avoir la liberté de pécher. - Parfois l'ignorance cause du péché n'est pas directement volontaire, mais indirectement et par accident; par exemple chez celui qui est ignorant pour n'avoir pas voulu travailler durant ses études, ou celui qui veut boire trop de vin, ce qui entraîne l'ivresse et l'inconscience. Cette ignorance diminue le volontaire et par conséquent le péché. En effet, lorsqu'un acte n'est pas reconnu comme péché, on ne peut pas dire que la volonté se porte directement et d'elle-même vers le péché: elle s'y porte par accident; aussi y a-t-il un moindre mépris et par suite moindre péché.

Étudions à présent la part de l'appétit sensible comme cause du péché: la passion est-elle cause de péché?

CHAPITRE 77: LE PÉCHÉ DE PASSION

1. La passion de l'appétit sensible peut-elle mouvoir ou incliner la volonté? - 2. Peut-elle dominer la raison contre le savoir de celle-ci? - 3. Le péché qui vient de la passion est-il un péché de faiblesse? - 4. Cette passion qu'est l'amour de soi est-elle cause de tous les péchés? - 5. Les trois causes énoncées par S. Jean: "Convoitise des yeux, convoitise de la chair, orgueil de la vie". - 6. La passion qui est cause du péché, le diminue-t-elle? - 7. Excuse-t-elle entièrement? - 8. Le péché de passion peut-il être mortel?

1. La passion de l'appétit sensible peut-elle mouvoir ou incliner la volonté?

La passion ne peut pas directement attirer ou mouvoir la volonté. Mais elle le peut indirectement et cela de deux façons:

1° Par une sorte de détournement des énergies de l'âme. En effet, parce que toutes les puissances de l'âme sont enracinées dans une même essence, quand l'une a un acte intense, il faut nécessairement qu'une autre soit relâchée dans le sien ou même tout à fait empêchée. D'abord, parce que toute énergie lorsqu'elle est dispersée s'amoindrit, ce qui fait qu'inversement, lorsqu'elle est concentrée sur un point, elle est moins capable de se disperser sur d'autres. Et aussi parce que les oeuvres de l'âme exigent une tension qui, fortement appliquée à une chose, ne peut s'appliquer fortement à une autre. Ainsi, par une sorte de détournement, lorsque le mouvement de l'appétit sensible s'engage avec force dans une

passion quelconque, le mouvement de l'appétit rationnel ou volonté doit nécessairement se relâcher ou même s'arrêter tout à fait.

2° Du côté de l'objet de la volonté, qui est le bien appréhendé par la raison. En effet, le jugement et la connaissance de la raison sont paralysés par des apports violents et désordonnés de l'imagination, et par le jugement de l'estimative, comme on le voit clairement chez les fous. Or il est évident que la passion de l'appétit sensible détermine la connaissance de l'imagination et le jugement de l'estimative, comme l'état de la langue détermine le jugement du goût. Aussi voyons-nous que les hommes engagés dans une passion ne détournent pas facilement leur imagination des choses auxquelles ils sont attachés. La conséquence, c'est que la raison ne fait le plus souvent que suivre la passion, et que la volonté fait de même, puisque sa nature est de suivre toujours le jugement de la raison.

2. La passion peut-elle dominer la raison contre le savoir de celle-ci?

Au témoignage du Philosophe, l'opinion de Socrate fut que jamais la science ne pourrait être dominée par la passion; aussi Socrate faisait-il de toute vertu une science et de tout péché une ignorance. En cela il y a du vrai. La volonté étant la faculté du bien, au moins apparent, elle ne se porte jamais au mal sans que la raison y voie quelque apparence de bien, et c'est pour cela que la volonté ne tendrait jamais au mal s'il n'y avait, du côté de la raison, ignorance ou erreur. D'où la parole des Proverbes (14, 22): "Ils sont dans l'erreur, ceux qui font le mal." - Mais c'est un fait d'expérience que beaucoup agissent contrairement à ce qu'ils savent. Ce fait est même confirmé par l'autorité divine, dans le passage de S. Luc (12, 47) sur "le serviteur qui a connu la volonté de son maître et n'en a rien fait", et dans celui de S. Jacques (4, 17): "Celui qui sait faire le bien et ne le fait pas, commet un péché." Ce que dit Socrate n'est donc pas absolument vrai, et il faut faire à ce sujet plusieurs distinctions, comme l'enseigne le Philosophe au livre VII des Éthiques.

En effet, pour bien se conduire, l'homme a besoin d'une double science: universelle et particulière. Un défaut de l'une ou de l'autre suffit à empêcher, comme nous l'avons dit plus haut, la rectitude de la volonté et celle de l'action. Il peut donc arriver à quelqu'un d'avoir la science au plan universel, par exemple de savoir qu'il ne faut jamais commettre la fornication, et de ne pas savoir cependant que dans le cas particulier il ne faut pas faire cet acte qui est une fornication. Et cela suffit déjà pour que la volonté ne suive pas la science universelle de la raison. - Il faut encore remarquer que rien n'empêche une chose d'être sue par habitus et pourtant de ne pas être considérée en acte. Si bien qu'il peut arriver qu'on sache parfaitement ce qu'il faut faire non seulement en règle universelle mais aussi dans le cas particulier, et que cependant on ne l'ait pas actuellement présent à l'esprit. Et alors il ne semble pas difficile de comprendre qu'on puisse agir en dehors d'une pensée qu'on n'a pas présente actuellement.

Quant au fait même de ne pas être attentif dans un cas particulier à ce que l'on sait par habitus, il vient parfois uniquement du manque d'application, comme quand un bon géomètre ne prend pas garde à des conclusions de géométrie qui devraient lui sauter aux yeux; parfois cela vient de quelque empêchement, par exemple d'une occupation extérieure ou d'une infirmité.

Et c'est ainsi que l'homme pris par la passion en arrive à ne plus avoir présent à l'esprit dans les cas particuliers ce qu'il sait pourtant bien d'une manière universelle, en tant que la passion l'empêche d'y porter son attention.

Cet empêchement se produit de trois façons 1° par cette sorte de détournement d'énergie que nous avons exposée plus haut; 2° par opposition directe, du fait que la passion incline le plus souvent à l'opposé des principes universels que l'on connaît; 3° par la modification qu'elle provoque dans l'organisme, et par laquelle la raison est comme liée au point de ne pouvoir librement passer à l'acte. Le sommeil ou l'ivresse produisent de ces troubles organiques et en arrivent à lier aussi l'usage de la raison. Que cela ait lieu dans les passions, c'est évident par le fait que parfois, lorsqu'elles sont extrêmement intenses, l'homme perd totalement l'usage de la raison; beaucoup, par excès d'amour et par excès de colère, ont versé dans la folie. Et ainsi la passion entraîne la raison à juger dans les cas particuliers à l'opposé des principes universels qu'elle possède.

3. Le péché qui vient de la passion est-il un péché de faiblesse?

La cause propre du péché vient de l'âme, où le péché a son principe. Mais on peut parler d'une faiblesse de l'âme par ressemblance avec une infirmité du corps. Or, on dit que le corps de l'homme est faible quand il est débilité ou entravé dans l'exécution de ses propres activités par quelque dérèglement de l'organisme, si bien que les humeurs et les membres n'obéissent plus à l'énergie faite pour les régir et les mouvoir. Ainsi dit-on qu'un membre est faible quand il ne peut plus accomplir l'activité d'un membre sain, comme l'oeil quand il ne voit plus clair, dit Aristote. Aussi dit-on pareillement que l'âme est faible quand elle est entravée dans son activité propre à cause du dérèglement de ses facultés. Et de même que les différentes parties du corps sont dites déréglées quand elles ne suivent plus l'ordre de la nature, de même les facultés de l'âme quand elles n'obéissent plus à la raison, la raison étant en effet la faculté qui doit tout régir dans l'âme.

Ainsi donc, lorsque le concupiscible ou l'irascible sont affectés d'une passion qui les fait sortir de l'ordre rationnel, et que cela met obstacle, de la manière expliquée plus haut. à la façon dont l'action humaine doit s'accomplir, on dit qu'il y a péché de faiblesse. Et c'est pourquoi le Philosophe compare celui qui ne sait pas se contenir au paralytique qui n'est plus maître de ses mouvements.

4. Cette passion qu'est l'amour de soi est-elle cause de tous les péchés?

Comme nous l'avons dit plus haut, ce qui est proprement et par soi cause du péché doit être cherché du côté de la conversion aux biens périssables. Or à cet égard tout acte de péché provient de l'appétit désordonné d'un bien temporel. Mais cet appétit provient de l'amour désordonné de soi, car c'est aimer quelqu'un que de lui vouloir du bien. Aussi est-il évident que tout péché a pour cause l'amour désordonné de soi-même.

5. Les trois causes énoncées par S. Jean: "Convoitise des yeux, convoitise de la chair, orgueil de la vie."

Comme nous l'avons dit tout à l'heure, l'amour désordonné de soi-même est la cause de tous les péchés. Mais dans cet amour de soi est inclus l'appétit désordonné du bien, car on désire toujours du bien à celui qu'on aime. D'où il est évident que l'appétit désordonné du bien est aussi la cause de tous les péchés. Or, le bien est de deux façons l'objet de cet appétit sensible où se trouvent les passions, causes du péché: comme chose bonne absolument, ce qui en fait l'objet du concupiscible; et comme chose difficile, ce qui en fait l'objet de l'irascible, on l'a vu antérieurement.

Or, il y a une double convoitise, on l'a vu précédemment. L'une est naturelle et elle convoite tout ce qui peut physiquement sustenter le corps, soit pour la conservation de l'individu, nourriture, boisson, etc., soit pour la conservation de l'espèce, comme les actes sexuels. L'appétit désordonné de tout cela s'appelle "convoitise de la chair". L'autre convoitise tient à l'âme, c'est-à-dire qu'elle convoite des choses qui ne se présentent pas aux sens pour l'entretien et le plaisir de la chair, mais qui plaisent à l'imagination, ou qu'on est content d'avoir en sa possession, comme l'argent, le luxe vestimentaire, etc. Cette sorte de convoitise est appelée "convoitise des yeux". Soit qu'on l'entende du besoin même de voir et qu'on la rattache ainsi à la curiosité, comme l'explique S. Augustin, soit qu'on l'entende, comme d'autres, du désir de tout ce qui flatte la vue et qu'on la rattache ainsi à la cupidité. Quant à l'appétit désordonné du bien difficile, c'est lui qui donne lieu à "l'orgueil de la vie", l'orgueil étant une recherche déréglée de la supériorité, comme nous le dirons plus loin.

Ainsi est-il évident qu'on peut ramener à ces trois sortes de convoitises toutes les passions qui sont cause de péché. Aux deux premières se ramènent toutes les passions de l'appétit concupiscible. A la troisième, toutes les passions de l'irascible, et il n'y a pas ici à diviser en deux, parce que toutes les passions de l'irascible se présentent sous la seconde forme de la convoitise.

6. La passion qui est cause du péché, le diminue-t-elle?

Le péché consiste essentiellement dans un acte du libre arbitre, "faculté de volonté et de raison". La passion est un mouvement de l'appétit sensible. Or l'appétit sensible peut tantôt devancer le libre arbitre, et tantôt le suivre. Il le devance lorsque la passion attire ou incline la raison ou la volonté, comme nous l'avons dit plus haut. Il suit lorsque le mouvement des facultés supérieures est assez fort pour se répercuter dans les facultés inférieures; car la volonté ne peut se porter intensément à quelque chose sans qu'une passion soit excitée dans l'appétit sensible.

Donc, s'il s'agit de la passion en tant qu'elle précède l'acte du péché, nécessairement elle diminue la faute. En effet, un acte est un péché dans la mesure où il est volontaire et où il est en nous. Or c'est par la raison et par la volonté que quelque chose est en nous. Aussi, plus la raison et la volonté agissent d'elles-mêmes et non par impulsion de la passion, plus l'acte est volontaire et réellement nôtre. Et à cet égard la passion diminue la faute dans la mesure où elle en diminue le caractère volontaire. Quant à la passion qui suit l'acte, elle ne diminue pas le péché mais plutôt l'augmente, ou plus exactement elle est le signe de sa gravité, c'est-à-dire qu'elle démontre la forte tendance de la volonté à l'acte du péché. Et en ce sens il est vrai de dire que le péché est d'autant plus grand qu'on pèche avec plus de désir sensuel ou convoitise.

7. La passion excuse-t-elle entièrement?

Lorsqu'un acte est foncièrement mauvais, ce qui peut en excuser tout à fait, c'est uniquement ce qui le rend tout à fait involontaire. Donc, si la passion est telle qu'elle rende complètement involontaire l'acte qu'elle entraîne, elle excuse complètement du péché; autrement elle n'en excuse pas complètement.

Là-dessus il y a deux choses à considérer, semble-t-il. 1° Un acte peut être volontaire, ou en soi, quand la volonté s'y porte directement, ou dans sa cause, lorsque c'est vers la cause et non vers l'effet que la volonté se porte, ainsi qu'on le voit chez celui qui s'enivre volontairement; de ce fait, on lui impute comme un acte volontaire ce qu'il commet par ivresse. 2° Quelque

chose est volontaire directement ou indirectement: directement si la volonté porte à cela; indirectement si c'est une chose que la volonté a pu empêcher et qu'elle n'empêche pas. - Voici donc d'après cela les distinctions qu'il faut faire. La passion est parfois si forte qu'elle enlève complètement l'usage de la raison, comme il arrive chez ceux que l'amour ou la colère rend fous. Alors, si une telle passion a été volontaire dans son principe, ses actes sont imputés à péché parce qu'ils sont volontaires dans leur cause, comme on vient de le dire pour l'ivresse; si au contraire la cause n'a pas été volontaire mais naturelle, comme lorsque c'est par maladie, ou par une autre cause de ce genre que quelqu'un tombe dans une passion telle qu'il en perd tout à fait la raison, l'acte est rendu complètement involontaire et par conséquent complètement excusé de péché. Mais lorsque la passion n'est pas tellement forte qu'elle interrompe totalement l'usage de la raison, alors la raison peut l'éloigner en détournant l'esprit vers d'autres pensées, ou du moins elle peut empêcher la passion de produire son effet, puisque les membres extérieurs ne s'appliquent à leurs actes que par le consentement de la raison, comme on l'a vu antérieurement. Aussi une telle passion n'excuse-t-elle pas complètement du péché.

8. Le péché de passion peut-il être mortel?

Le péché mortel, nous l'avons dit précédemment, consiste à se détourner de la fin dernière qui est Dieu. Cette aversion est le fait de la raison délibérante, à laquelle il appartient aussi d'ordonner toutes choses à leur fin. Donc, s'il peut arriver que l'inclination de l'âme à un acte contraire à la fin ultime ne soit pas péché mortel, c'est uniquement parce que la raison délibérante ne peut pas intervenir, ce qui arrive avec des mouvements subits. Mais lorsqu'un individu en vient par passion à l'acte du péché ou au consentement délibéré, ce ne peut être subitement. Aussi la raison délibérante a-t-elle la possibilité d'intervenir: elle peut en effet, comme nous l'avons dit, exclure ou du moins entraver la passion. Si elle n'intervient pas, il y a péché mortel; nous voyons que beaucoup d'homicides et beaucoup d'adultères sont commis par passion.

CHAPITRE 78: LE PÉCHÉ DE MALICE

1. Peut-on pécher par malice volontaire, autrement dit par calcul? - 2. Celui qui pèche par habitus pèche-t-il par malice volontaire? - 3. Celui qui pèche par malice volontaire pèche-t-il par habitus? - 4. Celui qui pèche par malice volontaire pèche-t-il plus gravement que par passion?

1. Peut-on pécher par malice volontaire, autrement dit par calcul?

Comme toute autre réalité, l'homme a naturellement l'appétit du bien. Lorsque son appétit se détourne vers le mal, cela vient d'une corruption ou d'une désorganisation dans l'un de ses principes; car c'est ainsi qu'on trouve du péché dans les activités de la nature. Les principes des actes humains, ce sont l'intelligence et l'appétit: appétit rationnel ou volonté, et appétit sensible. Donc le péché s'introduit parfois dans les actes humains par une défaillance de l'intelligence, comme quand on pèche par ignorance; par une défaillance de l'appétit sensible, comme lorsqu'on pèche par passion; de même encore par une défaillance de la volonté, c'est-à-dire par un désordre chez celle-ci.

Le désordre de la volonté, c'est d'aimer davantage ce qui est un moindre bien. Il s'ensuit qu'on choisit de laisser perdre le bien qu'on aime moins, pour s'emparer de celui qu'on aime davantage; par exemple, on veut bien, même très sciemment, endurer la perte d'un membre

pour conserver la vie, qu'on aime davantage. De cette façon, lorsqu'une volonté déréglée aime un bien temporel, comme les richesses ou la volupté, plus que l'ordre de la raison ou de la loi divine, plus que l'amour de Dieu ou toute autre chose du même genre, la volonté veut bien perdre un bien spirituel pour posséder un bien temporel. Or le mal n'est pas autre chose que la privation d'un bien. Ainsi, on veut sciemment un mal spirituel, qui est un mal absolu, par lequel on se prive du bien spirituel, pour posséder un bien temporel. C'est ce qu'on appelle pécher par malice volontaire, ou par calcul, parce qu'on choisit sciemment le mal.

2. Celui qui pèche par habitus pèche-t-il par malice volontaire?

Pécher en ayant un habitus et pécher en vertu de cet habitus, ce n'est pas la même chose. Car l'usage d'un habitus n'est pas fatal, mais soumis à la volonté de celui qui le possède, et c'est pourquoi l'habitus est défini comme un principe intérieur qu'on emploie quand on veut. Aussi peut-il arriver à celui qui a un habitus vicieux, de produire brusquement un acte de vertu pour ce motif que le mauvais habitus ne détruit pas totalement la raison mais laisse subsister en elle quelque chose d'intègre, permettant ainsi au pécheur de faire encore de bonnes actions. Et de même peut-il arriver qu'un homme ayant un habitus vicieux, agisse de temps à autre sous le coup de la passion ou même par ignorance, sans que son habitus y soit pour rien. Mais chaque fois qu'il se sert de cet habitus, nécessairement il pèche par malice volontaire. En effet, celui qui possède un habitus trouve préférable en soi tout ce qui est conforme à son propre habitus; cela lui devient en quelque sorte connaturel, dans la mesure où l'accoutumance et l'habitus finissent par être comme une seconde nature. Or ce qui agrée à quelqu'un selon son habitus vicieux est exclusif du bien spirituel. Il s'ensuit que l'homme choisit le mal spirituel pour obtenir le bien qui lui agrée selon son habitus mauvais. Cela, c'est pécher par malice volontaire. Il est donc évident que quiconque pèche par habitus pèche par malice volontaire.

3. Celui qui pèche par malice volontaire pèche-t-il par habitus?

La volonté n'a pas la même relation avec le bien et avec le mal. En effet, sa nature l'incline vers le bien de la raison comme vers son objet propre, et c'est pourquoi l'on dit que tout péché est contraire à la nature. Pour qu'elle en arrive à choisir un mal, il faut donc que cela lui vienne d'ailleurs. Parfois, cela vient d'une défaillance de la raison comme dans le péché d'ignorance, et parfois de l'impulsion de l'appétit sensible comme dans le péché de passion. Mais ce n'est pas là pécher par malice volontaire. On ne pèche par malice volontaire que lorsque, d'elle-même, la volonté se porte au mal. Ce qui peut arriver de deux façons: 1° Parce qu'il y a dans l'homme une disposition faussée qui l'incline au mal, si bien que, par cette disposition, ce mal devient pour l'homme quelque chose qui lui agrée et qui lui ressemble; et en raison de cet accord, la volonté y tend comme vers un bien, car tout être tend de lui-même à ce qui lui est accordé. Or une telle disposition faussée, ou bien est quelque habitus acquis par accoutumance et passé à l'état de nature; ou bien un état maladif du corps qui fait qu'un individu est naturellement prédisposé à certaines fautes par sa nature vicieuse. 2° Il arrive aussi que la volonté tende d'elle-même vers le mal parce que ce qui l'arrêtait a été enlevé, qu'il n'y a plus rien qui l'arrête. Par exemple quelqu'un est arrêté, non parce que le péché en soi lui déplaît, mais parce qu'il espère la vie éternelle ou parce qu'il craint l'enfer. Si le désespoir lui enlève cette espérance, ou si la présomption lui enlève cette crainte, il en vient, n'ayant pour ainsi dire aucun frein, à pécher par malice volontaire.

En somme, il résulte de tout cela que le péché de malice volontaire présuppose toujours dans l'homme un désordre, qui cependant n'est pas toujours un habitus. Il n'est pas nécessaire par conséquent que tout péché de malice volontaire soit un péché venant d'un habitus.

4. Celui qui pèche par malice volontaire pèche-t-il plus gravement que par passion?

Le péché de malice volontaire est plus grave que le péché de passion pour trois raisons: 1° Comme le péché consiste principalement dans la volonté, il est d'autant plus grave, toutes choses égales d'ailleurs, que son mouvement appartient davantage en propre à la volonté. Or, quand on pèche par malice volontaire, le mouvement appartient plus proprement à la volonté qui se porte d'elle-même au mal, que si l'on pèche par passion, la volonté étant alors poussée à mal faire comme par une force extérieure. Aussi, par cela même que l'on pèche par malice, le péché devient plus grave, et d'autant plus que la malice aura été plus violente; au contraire, lorsqu'il est fait par passion, il est atténué, et d'autant plus que la passion aura été plus violente. 2° La passion qui incline la volonté à pécher passe vite, et ainsi l'homme revient vite au bon propos en regrettant son péché. Mais l'habitus qui fait pécher par malice dure davantage. Aussi le Philosophe compare-t-il l'intempérant, qui pèche par malice, à l'infirme dont le mal est continu; et l'incontinent, qui pèche par passion, à celui dont le mal est intermittent. 3° Celui qui pèche par malice volontaire est dans de mauvaises dispositions envers la fin elle-même, laquelle est principe en matière d'action. Et ainsi sa défaillance est bien plus dangereuse que la défaillance de celui qui pèche par passion. Ce dernier garde le bon propos de tendre à la fin véritable, encore que ce bon propos soit temporairement interrompu à cause de la passion. Or la défaillance portant sur le principe est toujours la pire. Il est donc évident que le péché de malice est plus grave que le péché de passion.

LES CAUSES EXTÉRIEURES DU PÉCHÉ

Après les causes intérieures il faut étudier les causes extérieures du péché: 1° Du côté de Dieu (Question 79). - 2° Du côté du diable (Question 80). - 3° Du côté de l'homme (Question 81-89).

CHAPITRE 79: LA CAUSE DU PÉCHÉ DU CÔTÉ DE DIEU

1. Dieu est-il cause du péché? - 2. L'acte du péché vient-il de Dieu? - 3. Dieu est-il cause de l'aveuglement et de l'endurcissement de certains? - 4. Cet aveuglement et cet endurcissement sont-ils ordonnés au salut des pécheurs?

1. Dieu est-il cause du péché?

L'homme peut être de deux manières cause de péché, du sien ou de celui d'autrui. D'une manière directe, s'il incline sa volonté ou celle d'autrui à pécher. D'une manière indirecte, lorsqu'en certains cas il ne retire pas les autres du péché. C'est pourquoi, dans Ezéchiel (3, 18) il est dit au veilleur: "Si tu ne dis pas à l'impie: "Tu mourras", ... c'est à toi que je demanderai compte de son sang." - Mais Dieu ne peut pas être directement cause du péché, ni pour lui ni pour autrui. Car tout péché se fait par éloignement de l'ordre qui a Dieu pour fin. Or Dieu, au contraire, incline et ramène tout à soi comme à l'ultime fin, selon Denys. Il est donc impossible qu'il soit cause d'éloignement, pour lui-même ou pour d'autres, d'un ordre qui est tout orienté vers lui. Il ne peut donc être directement cause du péché.

Indirectement, pas davantage. Car il lui arrive de ne pas donner à certains le secours dont ils auraient besoin pour éviter des péchés; s'il le leur accordait, ils ne pécheraient pas. Mais Dieu fait cela selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice, puisqu'il est lui-même sagesse et justice. On ne peut donc nullement lui imputer, comme s'il en était cause, le péché de personne. Le

pilote n'est vraiment rendu responsable du naufrage d'un navire que s'il quitte le gouvernail au moment où il a le pouvoir et le devoir d'y être. Ainsi, de toute évidence, Dieu n'est en aucune manière cause du péché.

2. L'acte du péché vient-il de Dieu?

L'acte du péché est à la fois être et action; à ce double titre il a de quoi dépendre de Dieu. En effet tout être, de quelque façon que ce soit, doit dériver du premier être, selon Denys. De même, toute action est causée par un être existant en acte, car aucun être n'agit sinon dans la mesure où il est en acte; or tout être en acte se ramène à l'acte premier, c'est-à-dire à Dieu, comme à la cause qui est acte par son essence. Il faut conclure que Dieu est la cause de toute action, en tant qu'elle est action.

Mais le péché qualifie un être et une action affectés d'un défaut. Or, ce défaut vient d'une cause créée, le libre arbitre, en tant qu'il manque à l'ordre voulu par la première cause, Dieu. Aussi un tel défaut ne se ramène pas à Dieu comme à sa cause, mais au libre arbitre, de même que le fait de boiter est attribué à la déformation de la jambe, et non à la faculté motrice, de laquelle vient cependant tout ce qu'il y a encore de mouvement dans la démarche boiteuse. Ainsi Dieu est cause de l'acte du péché, et cependant n'est pas cause du péché parce qu'il n'est pas cause qu'il y ait un défaut dans l'acte.

3. Dieu est-il cause de l'aveuglement et de l'endurcissement de certains?

L'aveuglement et l'endurcissement impliquent deux choses. Un mouvement de l'âme humaine qui adhère au mal et se détourne de la lumière divine. A cet égard, Dieu n'est pas la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, comme il n'est pas la cause du péché. En outre, aveuglement et endurcissement comportent une soustraction de grâce à la suite de quoi l'esprit n'est plus éclairé par Dieu pour bien voir, ni le coeur attendri pour bien vivre. Et à cet égard, Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement.

Il faut considérer que Dieu est la cause universelle de l'illumination des âmes, selon S. Jean (1, 9): "Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde", comme le soleil est la cause universelle de l'illumination des corps. Avec des différences cependant, car le soleil répand sa lumière par nécessité de nature, tandis que Dieu agit volontairement et suivant le plan de sa sagesse. Le soleil, autant que cela dépend de lui, éclaire bien tous les corps; néanmoins, s'il en était un où il rencontre un obstacle, il le laisse dans l'obscurité, par exemple une maison dont les fenêtres sont demeurées closes. Et pourtant, la cause de cette obscurité n'est nullement le soleil puisque ce n'est pas par son propre jugement qu'il ne pénètre pas dans la maison; la cause est uniquement celui qui tient les volets fermés. Pour Dieu au contraire, s'il n'envoie plus les rayons de grâce dans les âmes où il trouve un obstacle, c'est par son propre jugement. Aussi la cause de cette soustraction de grâce n'est-elle pas seulement celui qui présente l'obstacle, mais encore Dieu qui par son jugement n'offre plus la grâce. De cette manière, Dieu est vraiment cause qu'on ne voit plus, qu'on n'entend plus, et que le coeur est endurci. - Ces effets se distinguent comme ceux de la grâce elle-même. Car, en même temps qu'elle perfectionne l'intelligence par le don de sagesse, elle amollit le coeur au feu de la charité. Et servie par deux sens, la vue qui aide à découvrir, et l'ouïe à apprendre, il s'ensuit que l'on parle de cécité pour la vue, de surdité pour l'ouïe, et d'endurcissement pour le coeur.

4. L'aveuglement et l'endurcissement sont-ils ordonnés au salut des pécheurs?

L'aveuglement est comme un prélude au péché. Or le péché est ordonné à deux fins: par lui-même à la damnation; mais à d'autres effets par la miséricorde et la providence de Dieu: à la guérison, en ce sens que Dieu permet que certains tombent dans le péché afin, dit S. Augustin, que reconnaissant leur faute ils s'humilient et se convertissent. Aussi l'aveuglement spirituel, de sa propre nature, mène à la damnation, et c'est pourquoi on y voit même un signe de réprobation; mais par la divine miséricorde il est ordonné temporairement, comme un traitement médicinal, au salut de ceux qui sont aveuglés. Néanmoins cette miséricorde n'est pas accordée à tous, mais uniquement aux prédestinés, chez qui "tout concourt au bien", comme dit l'Apôtre (Rm 8, 28). De sorte que pour les uns l'aveuglement aboutit à la guérison, mais pour d'autres à la damnation, selon S. Augustin.

CHAPITRE 80: LA CAUSE DU PÉCHÉ DU COTÉ DU DIABLE

1. Le diable est-il directement cause du péché? - 2. Induit-il à pécher par suggestion intérieure? - 3. Peut-il mettre dans la nécessité de pécher? - 4. Tous les péchés proviennent-ils de la suggestion du diable?

1. Le diable est-il directement cause du péché?

Le péché est un acte. On peut donc être cause directe du péché comme on est cause directe d'un acte, ce qui n'arrive que si l'on met en mouvement le principe propre de l'acte. Puisque tout péché est volontaire, le principe propre de l'acte du péché, c'est la volonté. Rien par conséquent ne peut être directement cause du péché, si ce n'est ce qui peut pousser la volonté à l'action. Or la volonté, nous l'avons dit, peut être mue par deux causes: d'une part l'objet, et en ce sens on dit qu'une chose désirable et saisie comme telle meut l'appétit; et, d'autre part, ce qui du dedans incline la volonté à vouloir. Et ce ne peut être, nous l'avons montré, que la volonté elle-même ou bien Dieu. Mais Dieu ne peut pas être cause du péché, nous l'avons dit ii il reste que, de ce côté, la volonté de l'homme est la seule cause directe de son péché.

Du côté de l'objet, la cause capable de mouvoir la volonté peut s'entendre de trois façons. 1° De l'objet proposé lui-même; en ce sens, nous disons qu'un mets donne envie de manger. 2° De celui qui propose ou offre un objet de cette sorte. 3° De celui qui persuade que l'objet proposé a raison de bien, car celui-là, en un sens, offre à la volonté son objet propre qui est le bien tel que le voit la raison, vrai ou apparent. - Ainsi donc, selon le premier mode, les réalités sensibles telles qu'elles se présentent extérieurement portent la volonté de l'homme à pécher. Mais, selon le deuxième et le troisième modes, le diable et même l'homme ont le pouvoir d'inciter à pécher, soit en offrant à la sensation quelque chose de désirable, soit en persuadant la raison. Néanmoins, selon aucun de ces trois modes il ne peut y avoir une cause directe de péché, parce que la volonté n'est mue nécessairement par aucun objet autre que la fin ultime, nous l'avons dit antérieurement; par conséquent, ni la réalité offerte extérieurement, ni celui qui la propose, ni celui qui persuade ne sont une cause suffisante du péché. Il s'ensuit donc que le diable n'est pas cause du péché d'une manière directe ou suffisante, mais uniquement à la façon de quelqu'un qui persuade, ou à la façon de quelqu'un qui propose une chose désirable.

2. Le diable induit-il à pécher par suggestion intérieure?

L'âme en son intimité est intellectuelle et sensible. Intellectuelle, elle contient l'intelligence et la volonté. Pour ce qui est de la volonté, nous venons de dire comment le diable se comporte envers elle. Quant à l'intelligence, elle est mise en mouvement par ce qui lui apporte de la lumière pour la connaissance de la vérité. Or ce n'est pas cela que le diable cherche à faire chez l'homme; il cherche plutôt à obscurcir sa raison pour le faire consentir au péché. Et comme cet obscurcissement provient de l'imagination et de l'appétit sensible, il semble que toute l'action intérieure du diable concerne ces deux facultés. C'est en les agitant l'une et l'autre qu'il peut induire au péché, car il peut faire que des formes imaginaires se présentent à l'imagination. Il peut faire également que l'appétit sensible soit excité à quelque passion.

Nous avons dit en effet dans la première Partie que le monde des corps obéit naturellement à celui des esprits pour ce qui est mouvement local. Par conséquent le diable a le pouvoir de causer dans ce monde inférieur tout ce qui peut provenir du mouvement local, à moins d'être retenu par la puissance divine. Or le fait que des formes se présentent à l'imagination est parfois la suite d'un mouvement local. Le Philosophe dit, au livre sur le Sommeil et la Veille, que "lorsqu'un animal s'est endormi, si le sang afflue en abondance aux organes sensoriels, y affluent en même temps les mouvements", c'est-à-dire les empreintes laissées par les objets extérieurs et conservées dans les images sensibles; et ces empreintes agissent sur le principe de connaissance, en lui apparaissant comme si le principe sensible était modifié alors par la présence des réalités extérieures. Il y a donc là un mouvement local, simple déplacement d'humeurs ou d'esprits animaux, qui peut être provoqué par les démons chez l'homme soit endormi soit éveillé, et qui influe sur son imagination.

Pareillement, l'appétit sensible est excité à des passions par des mouvements déterminés du coeur et des esprits animaux. Aussi le diable peut-il également coopérer à cela. Et du fait que des passions sont ainsi excitées dans l'appétit sensible, il s'ensuit que l'imagination perçoit plus vivement l'impression sensible ramenée en elle de la manière que nous avons dite, pour cette raison notée par le Philosophe dans le même livre: "Ceux qui aiment sont portés à retrouver dans la moindre ressemblance l'image de ce qu'ils aiment." Il arrive en outre, la passion étant ainsi excitée, que ce qui s'offre à l'imagination, on juge devoir le poursuivre, parce que celui qui est pris par une passion trouve bon tout ce qui est dans le sens de sa passion. Et voilà de quelle façon le diable induit intérieurement à pécher.

3. Le diable peut-il mettre dans la nécessité de pécher?

Le diable, par sa propre puissance, peut, si Dieu ne l'arrête, amener nécessairement quelqu'un à faire des actes qui sont matériellement des péchés, mais il ne peut pas lui imposer la nécessité de pécher. C'est évident du fait qu'à un motif de pécher l'homme ne résiste que par la raison. Le diable peut arrêter complètement l'usage de la raison en troublant l'imagination et l'appétit sensible, comme cela se voit chez les possédés. Mais alors, quoi que l'homme puisse faire, si sa raison est liée de la sorte, l'acte ne lui est pas imputé à péché. Si au contraire la raison n'est pas complètement liée, elle peut, par ce qu'elle a de libre, résister au péché, comme il a été dit plus haut. Ainsi est-il clair que le diable ne peut aucunement nécessiter l'homme à pécher.

4. Tous les péchés proviennent-ils de la suggestion du diable?

Occasionnellement et indirectement, le diable est la cause de tous nos péchés, puisque c'est lui qui a induit le premier homme à pécher et qu'à la suite de son péché la nature humaine a été tellement viciée que nous sommes tous maintenant enclins au mal; comme si l'on disait que, si le bois brûle, c'est à cause de celui qui l'a fait sécher, puisque c'est une fois sec qu'il s'enflamme facilement. - Mais, directement, le diable n'est pas la cause de toutes les fautes des hommes, au point de nous faire consentir à chacun de nos péchés. Origène le prouve par le fait que, même si le diable n'existait pas, les hommes auraient l'appétit de la nourriture, des plaisirs sexuels, etc.; appétit qui pourrait être désordonné sans la régulation de la raison, ce qui est au pouvoir du libre arbitre.

LA CAUSE DU PÉCHÉ DU COTÉ DE L'HOMME

Étudions maintenant la part de l'homme comme cause du péché. Or, bien que l'homme soit pour un autre homme une cause du péché du fait qu'il le lui suggère de l'extérieur comme fait aussi le diable, il a une manière spéciale de porter le péché chez les autres, qui est de le leur transmettre originellement. Aussi faut-il traiter du péché originel 1. Et, par rapport à ce péché, il y a trois choses à considérer: 1° sa transmission (Question 81); 2° son essence (Question 82); 3° son sujet (Question 83).

CHAPITRE 81: LA TRANSMISSION DU PÉCHÉ ORIGINEL

1. Le premier péché de l'homme se transmet-il à la postérité par voie d'origine? - 2. Tous les autres péchés du premier père, ou même d'autres ancêtres, se transmettent-ils à la postérité par voie d'origine? - 3. Le péché originel est-il transmis à tous ceux qui descendent charnellement d'Adam? - 4. Serait-il transmis à ceux qui seraient miraculeusement formés d'une partie du corps humain? - 5. Si la femme avait péché, mais non pas l'homme, y aurait-il eu transmission du péché originel?

1. Le premier péché de l’homme se transmet-il à la postérité par voie d'origine?

Selon la foi catholique, il faut tenir que le premier péché du premier homme passe à la postérité par voie d'origine. C'est pour cela que les enfants sont portés au baptême aussitôt après leur naissance, comme devant être lavés de la mouillure d'une faute. C'est le contraire de l'hérésie pélagienne, comme on le voit par S. Augustin dans un très grand nombre de ses livres.

Lorsqu'il s'est agi de découvrir comment le péché du premier père peut originellement passer à sa postérité, divers auteurs s'y sont diversement essayés. Les uns, considérant que le sujet du péché est l'âme raisonnable, ont soutenu que cette âme se transmet avec la semence, de manière que les âmes infectées semblent dériver d'une âme infectée. D'autres, au contraire, rejetant cela comme une erreur, se sont efforcés de montrer comment une faute de l'âme des parents se transmet aux enfants sans même qu'il y ait transmission d'âme, et par cela seul que les défauts du corps sont transmis par les parents à leurs enfants; de même un lépreux engendre un lépreux, et un goutteux engendre un goutteux, à cause d'une corruption de la semence qui n'est pourtant ni la lèpre ni la goutte. Puisque le corps est proportionné à l'âme et que les défauts de l'âme se répercutent sur le corps, et réciproquement, on dit de la même

façon que le défaut coupable de l'âme passe à l'enfant par la transmission de la semence, bien que la semence ne soit pas en acte le siège de la faute.

Tous ces essais sont pourtant insuffisants. Car, en admettant que des défauts corporels passent de père en fils par le seul fait de l'origine, et même certains défauts de l'âme par voie de conséquence, en raison du mauvais état du corps, comme il y a de temps à autre des idiots engendrés par des idiots; il n'en reste pas moins que ce fait même de tenir un défaut de son origine paraît exclure toute idée de faute, puisqu'il est essentiel à la faute d'être volontaire. Aussi, à supposer même que l'âme raisonnable serait transmise, la souillure, dès lors qu'elle ne serait pas dans la volonté de l'enfant, perdrait le caractère spécifique d'une faute obligeant à une peine: "Personne, dit le Philosophe, ne blâmera un aveugle-né, on le plaindra plutôt."

Il faut donc essayer une autre voie, en disant que tous les hommes qui naissent d'Adam, nous pouvons les considérer comme un seul homme. En effet, ils ont la même nature reçue du premier père: et c'est ainsi que dans la cité tous les membres d'une même communauté sont considérés comme un seul corps, et leur communauté tout entière comme un seul homme. Porphyre lui-même dit que "par leur participation à l'espèce, plusieurs hommes n'en font qu'un". Ainsi donc, les multiples humains dérivés d'Adam sont comme autant de membres d'un seul corps. - Or dans le corps, si l'acte d'un membre, comme de la main, est volontaire, il n'est pas volontaire par la volonté de la main elle-même, mais par celle de l'âme, de l'âme qui est la première à mouvoir ce membre. C'est pourquoi l'homicide que commet une main ne lui serait pas imputé à péché si on la considérait comme séparée du corps; mais il lui est imputé en tant qu'elle est quelque chose de l'homme et qu'elle reçoit le mouvement de ce qui est dans l'homme le premier principe moteur.

C'est donc ainsi que le désordre qui se trouve dans cet individu engendré par Adam, est volontaire non par sa volonté à lui fils d'Adam, mais par celle de son premier père, lequel imprime le mouvement, dans l'ordre de la génération, à tous ceux de sa race, comme fait la volonté de l'âme à tous les membres dans l'ordre de l'action. Aussi appelle-t-on originel ce péché qui rejaillit du premier père sur sa postérité, comme on appelle actuel le péché qui rejaillit de l'âme sur les membres du corps. Le péché actuel, qui est commis par un membre, n'est le péché de tel membre que dans la mesure où ce membre est quelque chose de l'homme lui-même, et on le nomme à cause de cela péché de la personne humaine. De même, le péché originel n'est le péché de telle personne en particulier que dans la mesure où elle reçoit sa nature du premier père, et il est appelé à cause de cela péché de la nature, au sens où l'Apôtre dit (Ep 2, 3): "Nous étions par nature fils de colère."

2. Tous les autres péchés du premier père, ou même d'autres ancêtres, se transmettent-ils à la postérité par voie d'origine?

S. Augustin agite cette question dans son *Enchiridion* et la laisse sans solution. Mais si l'on y réfléchit bien, il est impossible qu'aucun péché de nos ancêtres les plus proches, ou de notre plus lointain ancêtre, autre que le premier péché, se transmette par voie d'origine. Et la raison en est que l'homme engendre bien un autre lui-même quant à l'espèce, mais non pas quant à l'individu. C'est pourquoi tout ce qui est strictement individuel, comme les actes personnels et ce qui s'y rapporte, n'est pas transmis par les parents aux enfants; un grammairien ne transmet pas à son fils la science de la grammaire qu'il a acquise par son travail personnel. Au contraire, ce qui est spécifique se transmet des parents aux enfants, à moins d'une défaillance de la nature; ainsi quelqu'un qui a bonne vue engendre des enfants qui ont bonne vue, si sa nature n'est pas en défaut. Et si la nature est vigoureuse, il y a même quelques traits

individuels qui se transmettent aux enfants à titre de dispositions naturelles: agilité du corps, souplesse d'esprit, etc.; jamais pourtant ce qui est purement personnel, comme on vient de le dire.

Par ailleurs, de même que la personne possède quelque chose d'elle-même et quelque chose par don gratuit, de même aussi la nature peut avoir quelque chose par elle-même, c'est-à-dire venant de ses propres principes, et quelque chose par don gratuit. Tel fut précisément le cas de la justice originelle, nous l'avons dit dans la première Partie: elle était un don gracieux fait par Dieu à la nature humaine tout entière en la personne du premier père. Le premier homme a perdu ce don par le premier péché. Aussi, de même que la justice eût été transmise aux descendants en même temps que la nature, de même maintenant le désordre opposé à cette justice. - Quant aux autres péchés actuels du premier père ou des autres ancêtres, ils ne gâtent pas ce qu'il y a de naturel dans la nature, mais seulement ce qu'il y a de personnel, c'est-à-dire le penchant à l'acte; aussi ces autres péchés ne se transmettent pas.

3. Le péché originel est-il transmis à tous ceux qui descendent charnellement d'Adam?

Selon la foi catholique, il faut tenir fermement qu'à la seule exception du Christ, tous les humains dérivés d'Adam contractent par Adam le péché originel. Sans quoi tous n'auraient pas besoin de la rédemption qui se fait par le Christ, ce qui est une erreur.

On peut en rendre raison par ce que nous avons dit plus haut h: par le péché du premier père, la faute originelle est transmise à la postérité de la même manière que par la volonté de l'âme le péché actuel est transmis à tous les membres auxquels il appartient d'être mus par la volonté. Or il est évident que le péché actuel peut être transmis à tous les membres qui sont naturellement sous la motion de la volonté. Par conséquent, la faute originelle est transmise, elle aussi, à tous ceux dont la génération dépend de la motion d'Adam.

4. Le péché originel serait-il transmis à ceux qui seraient miraculeusement formés d'une partie du corps humain?

On vient de le dire, le péché originel est transmis par le premier père à ses descendants dans la mesure où ils reçoivent de lui l'influence de la génération, comme les membres sont mus par l'âme à commettre le péché actuel. Or il n'y a réellement de génération que par le moyen de la vertu active qui s'y emploie. Aussi, ceux-là seuls contractent le péché originel qui descendent du premier homme par la vertu dérivée d'Adam, à l'origine, dans l'acte de la génération; c'est ainsi qu'on descend de lui par le principe séminal; car celui-ci n'est rien d'autre que la vertu à l'oeuvre dans la génération. Or, si quelqu'un était formé de chair humaine par une vertu divine, il est manifeste que ce ne serait pas par une force active venue d'Adam. Aussi cet homme ne contracterait pas le péché originel, pas plus que la main n'aurait part au péché de la personne, si cette main était mise en mouvement non par la volonté de la personne, mais par une force extérieure.

5. Si la femme avait péché, mais non pas l'homme, y aurait-il transmission du péché originel?

La solution de ce problème ressort de ce qui précède. Nous avons dit en effet n que le péché originel est transmis par le premier père dans la mesure où c'est vraiment lui qui contribue à la génération de ses descendants. Voilà pourquoi, avons-nous dit, si quelqu'un n'était fils d'Adam que matériellement et par la chair, il ne contracterait pas le péché originel. Or il est évident,

d'après ce que disent les philosophes que dans la génération le principe actif vient du père et que la mère fournit la matière. C'est pourquoi le péché originel ne vient pas de la mère mais du père; de sorte que si Ève avait péché et non pas Adam, les enfants ne contracteraient pas le péché originel, tandis que ce serait le contraire si Adam avait péché et non pas Ève.

CHAPITRE 82: LE PÉCHÉ ORIGINEL: SON ESSENCE

1. Le péché originel est-il un habitus? - 2. N'y a-t-il en chaque homme qu'un seul péché originel? - 3. Est-il la convoitise? - 4. Existe-t-il également chez tous?

1. Le péché originel est-il un habitus?

Comme nous l'avons dit plus haut, il y a deux sortes d'habitus. Il y a celui qui incline la puissance à agir; les sciences et les vertus sont des habitus de cette sorte; non le péché originel. - L'habitus est aussi, dans une nature composée de plusieurs éléments, une disposition bonne ou mauvaise à l'égard de quelque chose, et surtout quand cette disposition est pour ainsi dire passée à l'état de nature: tel est le cas de la maladie et de la santé. Et en ce sens le péché originel est un habitus. Il est en effet une certaine disposition désordonnée provenant de la rupture de cette harmonie qu'était la justice originelle, de même que la maladie est une disposition déréglée du corps, laquelle détruit l'équilibre qu'est la santé. Aussi le péché originel est-il appelé "une langueur de la nature".

2. N'y a-t-il en chaque homme qu'un seul péché originel?

Il n'y a qu'un seul péché originel dans un homme. Et l'on peut trouver à cela une double raison.

1° La cause de ce péché. Nous l'avons dit, il n'y a que la première faute du premier père qui soit transmise à la postérité. Par suite, le péché originel en chaque homme est numériquement un, et chez tous les hommes proportionnellement un; par référence à son principe premier.

2° L'essence même du péché originel. En effet, dans toute disposition désordonnée, l'unité spécifique dépend de la cause; l'unité numérique, du sujet. Ainsi les diverses espèces de maladies sont celles qui procèdent de causes diverses, par exemple d'un excès de chaud ou de froid, d'une lésion du foie ou du poumon; et une maladie spécifiquement une ne peut donner lieu, chez un individu, qu'à une maladie numériquement une. Or, cette mauvaise disposition qui s'appelle le péché originel n'a qu'une cause: la privation de la justice originelle, par laquelle a été supprimée la soumission de l'esprit humain à Dieu. A cause de cela, le péché originel est spécifiquement un et, chez un individu, ne peut être que numériquement un. Chez les divers individus, il est un spécifiquement et proportionnellement, mais se diversifie numériquement.

3. Le péché originel est-il la convoitise?

Tout être est déterminé spécifiquement par sa forme. D'autre part, nous venons de dire que ce qui détermine spécifiquement le péché originel, c'est sa cause. Il faut donc que ce qu'il y a de formel en lui soit défini par sa cause. Mais comme des choses opposées ont des causes opposées, il y a lieu de définir la cause du péché originel par celle de la justice originelle qui en est l'opposé. Or tout le plan de la justice originelle tient à ceci: que la volonté de l'homme

était soumise à Dieu. Cette soumission se faisait avant tout et principalement par la volonté, parce que c'est à elle qu'il appartient, nous le savons, de mouvoir à leur fin toutes les autres parties de l'âme. Aussi est-ce la volonté qui, en se détournant de Dieu, a amené le désordre dans toutes les autre facultés. Ainsi donc, la privation de cette justice par laquelle la volonté demeurait soumise à Dieu est ce qu'il y a de formel dans le péché originel et tout autre désordre dans les facultés de l'âme se présente en ce péché comme l'élément matériel. - Mais ce qui constitue ce désordre des autres facultés, c'est surtout qu'elles sont tournées outre mesure vers les biens périssables. Et c'est là le désordre auquel on peut donner le nom général de convoitise. Ainsi le péché originel est matériellement la convoitise, mais formellement l'absence de justice originelle.

4. Le péché originel existe-t-il également chez tous?

Dans le péché originel il y a deux choses - l'absence de la justice originelle, et le rapport de cette absence avec le péché du premier père, dont elle découle par le vice même des origines. Quant à la première chose, le péché originel n'admet pas de plus et de moins, car le don de la justice originelle a disparu tout entier; il y a là une de ces privations absolues, comme sont la mort et les ténèbres, qui n'admettent pas, avons-nous dit, le plus et le moins. Et il en est de même quant à la seconde chose; tous en effet nous avons la même relation avec ce principe premier de nos origines viciées d'Où le péché originel a reçu sa raison de faute; car les relations n'admettent pas le plus et le moins. Il est donc évident que le péché originel ne peut pas être plus chez l'un que chez l'autre.

CHAPITRE 83: LE PÉCHÉ ORIGINEL: SON SIÈGE EN NOUS

1. Le siège du péché originel est-il d'abord la chair ou bien l'âme? -2. Est-il dans l'essence de l'âme avant d'être dans ses puissances? - 3. Est-ce la volonté avant les autres puissances? - 4. Quelques-unes de ces puissances - la puissance générative, l'appétit concupiscible et le sens du toucher - sont-elles spécialement infectées?

1. Le sujet du péché originel est-il d'abord la chair, ou bien l'âme?

Une chose peut se trouver dans une autre à double titre: comme dans sa cause principale ou instrumentale, ou comme dans son siège. Ainsi le péché originel de tous les hommes a existé dans le premier homme comme dans sa cause première et principale, Adam étant, selon l'Apôtre (Rm 5, 12 Vg), "celui en qui tous ont péché". Dans la semence corporelle, le péché originel existe comme dans une cause instrumentale car c'est par la vertu active de la semence que le péché est transmis à la postérité avec la nature humaine. Mais, pour ce qui est de son siège, le péché originel ne peut nullement exister dans la chair, il ne peut exister que dans l'âme.

La raison en est que le péché originel se transmet de la volonté du premier père à la postérité par le mouvement de la génération, de la même manière, avons-nous dit, que le péché actuel découle de la volonté d'un individu sur les autres parties de sa personne. En cette dérivation on peut précisément observer que tout ce qui provient de la motion de la volonté pécheresse pour atteindre une partie de l'être humain capable d'avoir part elle-même au péché d'une manière quelconque, soit comme sujet, soit comme instrument du péché, tout cela a raison de faute; ainsi, une volonté de gourmandise communique à l'appétit concupiscible la convoitise de la nourriture, aux mains et à la bouche l'acte de l'absorber, et toutes ces facultés, dans la mesure où la volonté les porte à mal faire, sont des instruments du péché. Au contraire, ce qui

se propage après coup dans la faculté de nutrition et dans les organes intéressés qui ne sont pas de nature à être mus par la volonté, tout cela n'a pas raison de faute.

Ainsi donc, puisque l'âme peut être le siège de la faute, la chair n'a rien en elle pour l'être. Tout ce que la corruption du premier péché apporte à l'âme, a raison de faute. Tout ce qu'elle apporte à la chair n'a pas raison de faute, mais de peine. Ainsi donc c'est l'âme qui est le siège du péché originel et non la chair.

2. Le péché originel est-il dans l'essence de l'âme avant d'être dans ses puissances?

Dans l'âme, ce qui est le siège primordial d'un péché, c'est ce qui se rattache en premier lieu à la cause effective du péché. Si cette cause est le plaisir des sens par exemple, ce plaisir appartenant à la faculté concupiscible comme son objet propre, c'est là que doit être le siège propre de ce péché. Or il est manifeste que la cause du péché originel est causée par notre origine même. Par suite, la partie de l'âme qui est la première atteinte par l'origine humaine est le premier siège du péché originel. Mais au terme de la génération, l'origine atteint l'âme en tant qu'elle est la forme du corps, et ce rôle, avons-nous dit dans la première Partie revient à ce qui est proprement l'essence. C'est donc dans son essence que l'âme est le siège premier du péché originel.

3. Le péché originel a-t-il pour siège la volonté avant les autres puissances?

Dans l'infection originelle il y a deux aspects à considérer. D'abord son inhérence à un sujet, et de ce côté elle regarde, comme nous l'avons dit, l'essence de l'âme. Ensuite, il faut considérer son inclination à l'acte, et de cette façon elle regarde les puissances de l'âme. Il faut donc qu'elle regarde avant tout celle des facultés qui est la première dans l'inclination à pécher. Or d'après ce que nous avons dit plus haut, c'est la volonté. Donc le péché originel regarde d'abord la volonté.

4. Quelques-unes de ces puissances - la puissance génératrice, l'appétit concupiscible et le sens du toucher - sont-elles spécialement infectées?

Ce qu'on a coutume d'appeler infection, c'est la corruption qui est de nature à se communiquer; aussi est-ce le nom que l'on donne aux maladies contagieuses comme la lèpre, la gale, etc. Mais si la corruption du péché originel se communique, c'est, nous l'avons dit, , par l'acte de la génération. Par conséquent, ce sont surtout les puissances qui concourent à cet acte que l'on peut dire infectées. Or cet acte est, d'une part, au service de la puissance d'engendrer, en tant qu'elle est ordonnée à la génération. D'autre part, il comporte en lui-même une délectation du toucher, laquelle est l'objet majeur de l'appétit concupiscible. Voilà pourquoi, bien que l'on doive dire que toutes les parties de l'âme ont été corrompues par le péché originel, on dit que les trois qui viennent d'être nommées sont dites spécialement corrompues et infectées.

CHAPITRE 84: LES PÉCHÉS CAPITAUX

Dans cette recherche des causes du péché il faut enfin examiner comment un péché peut être cause d'un autre.

1. La cupidité est-elle la racine de tous les péchés? - 2. L'orgueil est-il le commencement de tout péché? - 3. En dehors de l'orgueil et de l'avarice, y a-t-il d'autres péchés spéciaux qui doivent être appelés vices capitaux? - 4. Combien y en a-t-il, et quels sont-ils?

1. La cupidité est-elle la racine de tous les péchés?

Selon certains, le mot cupidité peut être pris en trois sens. 1° Le désir désordonné des richesses. A ce titre, c'est un péché spécial. 2° La recherche déréglée d'un bien temporel quelconque, et à cet égard c'est l'élément générique de tout péché, puisqu'il y a en tout péché, comme on sait , une conversion désordonnée au bien périssable. 3° On emploie encore le mot pour signifier cette inclination de la nature corrompue à rechercher de façon désordonnée les biens corruptibles. Et c'est à ce titre que l'on appelle la cupidité, la racine de tous les péchés; elle ressemble à la racine par laquelle l'arbre tire son aliment du sol, car c'est de l'amour des choses temporelles que provient tout péché.

Assurément tout cela est vrai. Cependant il ne semble pas que ce soit conforme à la pensée de l'Apôtre lorsqu'il dit que la cupidité est la racine de tous les péchés. Manifestement en effet il parle à cet endroit (1 Tm 6, 9) contre ceux qui "pour vouloir devenir riches, tombent dans les tentations et dans le piège du diable... du fait que la racine de tous les maux est la cupidité". Il est donc évident qu'il parle de la cupidité comme du désir immodéré des richesses. Et c'est en ce sens qu'il faut dire que la cupidité, comme péché spécial, est appelée la racine de tous les péchés, à la manière d'une racine qui fournit de la nourriture à l'arbre tout entier. Nous voyons en effet que l'homme acquiert avec la richesse la faculté de perpétrer n'importe quel péché et celle d'en avoir **le** désir, du fait que l'argent peut aider à se procurer les biens de ce monde quels qu'ils soient, selon le mot de l'Ecclésiaste (10, 19 Vg): "A l'argent tout obéit." C'est évidemment par là que la cupidité des richesses est la racine de tous les péchés.

2. L'orgueil est-il le commencement de tout péché?

Certains prétendent que le mot orgueil signifie trois choses. - 1° L'appétit désordonné de sa propre excellence. Et c'est alors un péché spécial - 2° Un certain mépris actuel de Dieu, manifesté par la non-soumission à ses commandements. On dit alors que c'est un péché général. - 3° Un certain penchant de la nature corrompue à cette sorte de mépris. C'est en ce sens-là, disent-ils, que l'orgueil est le commencement de tout péché. Il diffère de la cupidité, car la cupidité regarde dans le péché la conversion au bien périssable où le péché trouve en quelque sorte sa nourriture et son entretien, et c'est pourquoi on parle de "racine". Mais l'orgueil regarde le péché sous l'angle de l'aversion à l'égard de Dieu, au précepte de qui l'homme refuse de se soumettre; c'est pourquoi l'orgueil est appelé un "commencement", parce que c'est dans cette aversion que commence à se réaliser la raison de mal.

Certes, tout cela est vrai. Cependant ce n'est pas la pensée du Sage lorsqu'il dit: "Le commencement de tout péché, c'est l'orgueil." Manifestement en effet il parle de l'orgueil comme de l'appétit désordonné de la propre excellence, ainsi qu'on le voit clairement par ce qui suit (10, 15): "Dieu a renversé de leur place les chefs orgueilleux." C'est de cela du reste que parle l'auteur à cet endroit dans presque tout le chapitre. Voilà pourquoi il faut dire que l'orgueil, même en tant que péché spécial, est le commencement de tout péché. - Il faut bien se rendre compte, en effet, que dans les actes volontaires, comme sont les péchés, il y a deux ordres: l'ordre d'intention, et l'ordre d'exécution. Dans l'ordre d'intention, c'est la fin qui a raison de principe, comme nous l'avons maintes fois répété. Or la fin de l'homme, dans l'acquisition de tous les biens temporels, c'est d'obtenir par ce moyen une perfection et une

excellence particulières. Aussi à cet égard l'orgueil, qui est la recherche de l'excellence, est donné comme le commencement de tout péché. Mais dans l'ordre d'exécution, ce qu'il y a de premier c'est ce qui fournit le moyen de contenter tous les mauvais désirs, ce qui est comme une racine nourricière, à savoir les richesses. Voilà pourquoi l'avarice est supposée être, de ce côté, la racine de tous les maux, dans le sens que nous avons dit à l'Article précédent.

3. En dehors de l'orgueil et de l'avarice, y a-t-il d'autres péchés spéciaux qui doivent être appelés vices capitaux?

Capital vient de *caput*, qui veut dire tête. Or la tête, au sens propre, est cet organe qui est le principe et qui a la direction de l'organisme tout entier. De là, métaphoriquement, le nom de tête donné à tout ce qui est principe et exerce une direction. Ainsi, des hommes qui dirigent les autres et les gouvernent, on dit qu'ils sont à la tête des autres. (On parle aussi de vice appelé "capital" au sens propre du mot: c'est celui que l'on paye de la peine capitale, c'est-à-dire de sa tête. Mais ce n'est pas dans ce sens-là que nous voulons parler maintenant de péchés capitaux.) Nous prenons le mot au figuré en tant qu'il désigne une faute qui est le principe et qui a la direction d'autres fautes. Et ainsi on appelle vice capital celui qui donne naissance à d'autres vices**,** principalement en qualité de cause finale, puisque c'est là, avons-nous dit, ce qu'il y a de formel en fait d'origine. C'est pourquoi le vice capital n'est pas seulement le principe d'autres vices, mais encore il les dirige et en quelque sorte les guide; toujours, en effet, l'art ou l'habitus qui visent à une fin exercent un rôle de principe et de commandement pour les moyens de cette fin. Aussi S. Grégoire compare-t-il ces sortes de péchés capitaux à des chefs d'armées.

4. Combien y a-t-il de péchés capitaux, et quels sont-ils?

On appelle vices capitaux, avons-nous dit, ceux qui donnent naissance à d'autres, principalement selon la raison de cause finale. Or cette origine peut être considérée de deux façons. 1° D'après la condition du pécheur: il est attaché au maximum à une fin, à partir de laquelle il passe le plus souvent à d'autres péchés. Mais cette origine ne peut faire la matière d'une technique, parce que les dispositions particulières des individus varient à l'infini. 2° D'après la nature même des choses et le rapport des fins entre elles. A ce point de vue, un vice sort le plus souvent d'un autre vice, ce qui fait que ce mode d'origine peut être l'objet d'une connaissance technique.

D'après cela donc, on appelle vices capitaux ceux dont les fins présentent certaines raisons primordiales de mouvoir l'appétit. La distinction de ces raisons permet de distinguer les péchés capitaux. Or, un objet peut mouvoir l'appétit de deux manières. 1° Directement et par lui-même; c'est ainsi que le bien nous incite à le poursuivre, et que le mal, pour la même raison, nous incite à le fuir. 2° Indirectement et par l'intermédiaire d'autre chose; ainsi lorsque nous recherchons un mal à cause d'un bien qui s'y trouve joint, ou que nous fuyons un bien à cause d'un mal qui y est annexé.

Or il y a pour l'homme trois espèces de biens. D'abord, un certain bien de l'âme, celui dont l'attrait tient uniquement à l'idée qu'on se fait de la chose: ainsi, l'excellence que confèrent la louange ou les honneurs. C'est ce bien que la vaine gloire poursuit d'une manière désordonnée. Puis, il y a le bien du corps; tantôt il regarde la conservation de l'individu, comme le boire et le manger, et c'est lui que la gourmandise poursuit d'une manière déréglée; tantôt, la conservation de l'espèce, comme l'union des sexes, et c'est à cela que s'ordonne la luxure. Enfin, il y a les biens extérieurs, les richesses, et c'est à cela que s'ordonne l'avarice. Et

ces quatre mêmes vices capitaux fuient d'une manière désordonnée les quatre sortes de maux contraires aux biens qu'on vient de dire.

Autre justification. Le bien excite surtout la convoitise lorsqu'il participe de l'essence ou de quelqu'une des propriétés de la félicité que tout le monde désire naturellement. Or, pour réaliser cette félicité, il faut d'abord une certaine perfection, car la félicité est le bien parfait; et c'est à quoi visent l'excellence ou l'éclat, que recherchent l'orgueil ou la vaine gloire. Il faut en second lieu une suffisance de ressources; c'est elle que l'avarice recherche dans les richesses qui la promettent. En troisième lieu, la condition pour être heureux c'est le plaisir; sans lui pas de félicité, dit le Philosophe; or c'est le plaisir que recherchent la gourmandise et la luxure.

Pour ce qui est de fuir le bien à cause d'un mal qui s'y trouve annexé, cela se produit de deux façons. Tantôt c'est à l'égard de son bien propre, et alors c'est l'acédie qui est une tristesse provoquée par le bien spirituel à cause du labeur corporel qui s'y joint. Tantôt c'est à propos du bien des autres: si on le fuit sans le combattre, c'est l'envie, qui consiste à s'attrister du bien d'autrui dans la mesure où il est de nature à empêcher l'excellence personnelle; si l'on se dresse contre le bien d'autrui dans un mouvement de revanche, alors c'est la colère. - Ajoutons qu'il appartient à ces mêmes vices de poursuivre le mal contraire aux biens qu'ils fuient.

LES EFFETS DU PÉCHÉ.

Il faut traiter maintenant des effets du péché: 1° La corruption du bien de la nature (Question 85) 2° la souillure de l'âme (Question 86); 3° la dette de peine (Question 87-89).

CHAPITRE 85: LA CORRUPTION DU BIEN DE LA NATURE

1. Le bien de la nature est-il diminué par le péché? - 2. Peut-il être totalement supprimé? - 3. Les quatre blessures qui, selon Bède, ont frappé la nature humaine à cause du péché. - 4. La privation de mesure, de beauté et d'ordre est-elle l'effet du péché? - 5. La mort et les autres défauts corporels sont-ils des effets du péché? - 6. Ces défauts sont-ils de quelque manière naturels à l'homme?

1. Le bien de la nature est-il diminué par le péché?

Sous ce nom de bien de la nature on peut comprendre trois sortes de choses: 1° Les principes constitutifs de la nature elle-même, avec les propriétés qui en découlent, comme les puissances de l'âme et autres réalités du même genre. 2° Puisque la nature donne à l'homme de l'inclination à la vertu dans le sens que nous avons dit plus haut, cette inclination à la vertu est un bien de nature. 3° On peut même appeler bien de nature ce don de la justice originelle qui fut, en la personne du premier homme, accordé à l'humanité tout entière. - Ainsi donc, de ces biens de nature, le premier n'est ni enlevé ni diminué par le péché. Le troisième, au contraire, a été totalement enlevé par la faute du premier père. Mais celui du milieu, l'inclination naturelle à la vertu, est diminué par le péché. En effet, les actes humains engendrent un penchant aux actes semblables, comme nous l'avons vu précédemment. Mais du fait qu'on est incliné à l'un des contraires, l'inclination à l'autre est diminuée. Aussi, puisque le péché est contraire à la vertu, du fait que l'homme pèche ce bien de nature qu'est l'inclination à la vertu se trouve diminué.

2. Le bien de la nature peut-il être totalement supprimé par le péché?

Comme nous venons de le dire, le bien de la nature qui peut être diminué par le péché, c'est l'inclination naturelle à la vertu. Cette inclination convient à l'homme du fait qu'il est un être rationnel: c'est cela en effet qui lui permet d'agir selon la raison, ce qui est agir selon la vertu. Or, le péché ne peut pas complètement enlever à l'homme cette qualité d'être rationnel, puisque ce serait le rendre incapable de péché. Il n'est pas possible par conséquent que ce bien de nature soit totalement enlevé.

Comme il arrive pourtant que cette sorte de bien est continûment diminué par le péché, certains ont voulu l'expliquer au moyen d'un exemple où l'on trouve qu'une chose finie diminue à l'infini sans pourtant jamais s'épuiser entièrement. Le Philosophe dit en effet que si d'une grandeur finie on ôte constamment quelque chose selon la même quantité, au bout du compte elle sera réduite à rien; par exemple, lorsque j'aurai constamment retranché d'une longueur quelconque la valeur d'une palme; tandis que si la soustraction se fait, non pas selon la même quantité, mais selon la même proportion, elle pourra continuer indéfiniment; par exemple, si une quantité est partagée en deux et que de la moitié on retranche la moitié, on pourra ainsi avancer indéfiniment, de manière cependant que ce qui est retranché la seconde fois sera toujours moindre que ce qui l'était la première. - Mais ceci n'a pas lieu dans le cas qui nous occupe; car le péché suivant ne diminue pas le bien de la nature moins que ne faisait le péché précédent; peut être même, s'il est plus grave, le diminue-t-il davantage.

Il faut donc parler autrement. L'inclination dont nous parlions se conçoit comme un milieu entre deux extrêmes; elle a un fondement, une sorte de racine, dans la nature rationnelle, et elle tend au bien de la vertu comme à un terme et à une fin**.** Par conséquent, la diminution peut se concevoir de deux façons: du côté de la racine, et du côté du terme. Du côté de la racine, le péché ne produit aucune diminution puisque, nous l'avons dit, il ne diminue pas la nature elle-même. Mais, de la seconde manière, il y a une diminution, c'est-à-dire qu'il y a empêchement d'aboutir au terme. S'il y a diminution par la racine, nécessairement l'inclination à la vertu serait parfois totalement consumée, la nature rationnelle ayant été totalement consumée elle-même. Mais, puisqu'il y a diminution du côté de l'obstacle posé pour empêcher d'atteindre le terme, il est évident que cela peut aller à l'infini, car on peut mettre indéfiniment des obstacles, en ce sens que l'homme peut ajouter indéfiniment péché sur péché; cependant l'inclination ne peut pas être complètement consumée puisqu'il en reste toujours la racine. On a un exemple de cela dans le corps diaphane qui, du fait même qu'il est diaphane, a une inclination à recevoir la lumière; cette inclination ou aptitude est diminuée par les nuages qui surviennent, bien qu'elle subsiste toujours à la racine de la nature.

3. Les quatre blessures qui, selon Bède, ont frappé la nature humaine à cause du péché

Par la justice originelle la raison maîtrisait parfaitement les facultés inférieures de l'âme, et elle-même trouvait la perfection dans sa soumission à Dieu. Or, cette justice originelle a été soustraite, comme nous l'avons dit, par le péché du premier père. Et c'est pourquoi toutes les facultés de l'âme demeurent en quelque manière dépouillées de leur ordre propre, qui les porte naturellement à la vertu. Et ce dépouillement est appelé une blessure infligée à la nature. Mais il y a dans l'âme quatre puissances qui peuvent être, comme nous l'avons dit, le sujet des vertus: la raison où réside la prudence, la volonté où réside la justice, l'irascible où se trouve la force, le concupiscible où se trouve la tempérance. Donc, en tant que la raison est dépouillée de son adaptation au vrai, il y a blessure d'ignorance; en tant que la volonté est dépouillée de son adaptation au bien, il y a blessure de malice; en tant que l'irascible est

dépouillé de son adaptation à ce qui est ardu, il y a blessure de faiblesse; en tant que le concupiscible est dépouillé de son adaptation à des plaisirs modérés par la raison, il y a blessure de convoitise. - Ce sont donc bien là les quatre blessures infligées à toute la nature humaine par le péché du premier père. Mais, parce que l'inclination au bien de la vertu est diminuée en chaque homme par le péché actuel, d'après ce que nous avons dit, ces quatre blessures sont en outre consécutives aux autres péchés. C'est-à-dire que par le péché, la raison se trouve hébétée, surtout en matière d'action, et la volonté endurcie à l'égard du bien, cependant que s'accroît la difficulté de bien agir et que la convoitise s'enflamme davantage.

4. La privation de mesure, de beauté et d'ordre est-elle l'effet du péché?

Comme nous l'avons dit dans la première Partie, la mesure, la beauté, l'ordre sont partout les suites du bien créé en tant que tel, et même de tout être. Toujours en effet, l'être qui est le bien se manifeste par une forme de laquelle il tire sa beauté. D'autre part, la forme de chaque chose, quelle qu'elle soit, forme substantielle ou forme accidentelle, est conforme à une mesure; c'est pourquoi il est dit au livre VIII des *Métaphysiques* que les formes des choses sont comme les nombres, et cela représente un certain mode d'être qui est affaire de mesure. Enfin, par sa forme, chaque être est ordonné à autre chose.

Ainsi, aux divers degrés de biens correspondent divers degrés de mesure, de beauté et d'ordre. Il y a donc un bien constituant le fond même de la nature qui a sa mesure, sa beauté, son ordre; celui-là n'est ni enlevé ni diminué. Il y a encore un autre bien, celui de l'inclination de la nature: ce bien a aussi son mode, sa beauté, son ordre, et le péché a pour effet, nous l'avons dit, de le diminuer mais non de le supprimer totalement. Enfin il y a encore un bien, celui de la vertu et de la grâce, qui a également son mode, sa beauté et son ordre; et celui-là est totalement supprimé par le péché mortel. Il y a encore le bien de l'acte lui-même, lorsque cet acte est parfaitement ordonné; ce bien aussi a sa mesure, sa beauté, son ordre; et la privation de ce bien est essentiellement le péché. De sorte qu'on voit clairement comment le péché est lui-même une privation de mesure, de beauté et d'ordre, et comment il entraîne après lui une privation et une diminution de mesure de beauté et d'ordre.

5. La mort et les autres défauts corporels sont-ils des effets du péché?

Une chose est cause d'une autre de deux façons: proprement et par soi, ou bien par accident. Elle est par soi cause d'une autre lorsque c'est en vertu même de sa nature ou de sa forme qu'elle produit son effet; d'où il suit que l'effet est directement cherché par la cause. Manifestement, ce n'est pas le cas, car la mort et les défauts de même sorte sont en dehors des intentions du pécheur; le péché n'est donc pas par soi la cause de ces défauts.

Par accident, une chose est cause d'une autre si elle supprime l'obstacle: qui secoue la colonne, dit le Philosophe, remue par accident la pierre qui la surmonte. C'est de cette manière que le péché du premier père est cause de la mort et de toutes les déficiences analogues de la nature humaine, en tant que le péché du premier père a supprimé la justice originelle; or, par cette justice, non seulement les facultés inférieures de l'âme étaient maîtrisées par la raison qui les préservait de tout désordre, mais le corps tout entier était préservé par l'âme de tout défaut, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Aussi, une fois supprimée cette justice originelle par le péché du premier père, de même que la nature humaine a été blessée quant à l'âme par le dérèglement des puissances, de même le corps a été rendu corruptible par son propre dérèglement. Or, la soustraction de la justice originelle a raison de peine, comme la soustraction de la grâce. Aussi la mort et toutes les faiblesses du corps sont, elles aussi, la

peine du péché originel. Et bien qu'elles ne soient pas voulues par le pécheur, elles sont ordonnées par Dieu comme des châtiments de sa justice.

6. Ces défauts sont-ils de quelque manière naturels à l'homme?

De chaque réalité corruptible nous pouvons parler de deux façons: du point de vue de la nature en général, et du point de vue d'une nature particulière. - Une nature particulière est la vertu active propre à chaque chose et travaillant à conserver cette chose. Par rapport à elle, toute corruption et toute privation sont contre nature, dit le Philosophe, puisqu'il y a une vertu qui cherche l'existence et la conservation de l'être en qui elle existe.

La nature universelle au contraire est la vertu active qui réside en quelque grand principe de l'univers, par exemple dans l'un des corps célestes ou dans l'une des substances supérieures; c'est ainsi que Dieu est appelé par certains "la nature naturante". Cette grande force cherche le bien et la conservation de l'univers, ce qui exige alternance de génération et de corruption dans les choses. De ce point de vue, la corruption et les privations sont naturelles aux choses, non certes d'après les tendances de la forme, qui est principe d'existence et de perfection, mais d'après celles de la matière, laquelle est attribuée à telle et telle forme suivant une certaine proportion distributive que règlent les grands agents de l'univers. Et, bien que toute forme cherche, autant qu'elle peut, à exister perpétuellement, aucune cependant dans l'ordre des réalités corruptibles ne peut obtenir la perpétuité de son être. Sauf l'âme rationnelle, parce qu'elle n'est pas entièrement soumise comme les autres formes au monde de la matière et qu'elle a en propre, bien au contraire, une activité immatérielle, on l'a établi dans la première Partie *e*. Il résulte de là que, du côté de sa forme, la non-corruption est chose plus naturelle à l'homme qu'elle ne l'est aux autres réalités corruptibles. Mais, parce que cette forme a elle-même une matière composée d'éléments contraires, la corruptibilité du tout est un effet de l'inclination de la matière. Ainsi, l'homme est naturellement corruptible suivant la nature d'une matière laissée à elle-même, mais non point suivant la nature de sa forme.

Or les trois premières objections données ci-dessus sont tirées des exigences de la matière; les trois autres, en sens contraire, des exigences de la forme. Par conséquent, pour les résoudre, il faut considérer que la forme de l'homme, qui est l'âme rationnelle, a été, par son incorruptibilité, bien proportionnée à sa fin qui est la béatitude perpétuelle. Mais le corps humain, qui est corruptible si on le considère dans sa nature, a été proportionné à sa forme d'une certaine façon, et non d'une autre façon. On peut en effet tenir compte d'une double condition dans une matière: celle qui répond au choix de l'agent, et celle qui n'a pas été choisie par lui mais dépend de la nature même de la matière. Ainsi le coutelier choisit pour faire des couteaux une matière à la fois dure et ductile, qui puisse s'aiguiser pour être apte à couper, et l'acier qui remplit cette condition est une matière bien adaptée à la coutellerie; mais, que ce métal soit cassant et prenne la rouille, c'est une conséquence de sa composition naturelle, et l'artisan ne la choisit pas; il la refuserait plutôt s'il le pouvait. Aussi y a-t-il là une disposition matérielle qui n'est proportionnée ni au dessein de l'artisan ni à celui de son art. Le corps humain est quelque chose de semblable à cela. Il est une matière que la nature a choisie comme étant de bonne complexion pour pouvoir être l'organe le plus convenable du toucher et des autres facultés de sensation et de mouvement. Mais qu'il soit corruptible, cela tient aux conditions de la matière, et n'a pas été choisi par la nature, laquelle choisirait plutôt au contraire une matière incorruptible, si elle pouvait. Mais Dieu, à qui toute nature est soumise, suppléa dans la création même de l'homme au défaut de la nature et accorda au corps, par le don de la justice originelle, une certaine incorruptibilité, comme nous l'avons dit dans la

première Partie. C'est pourquoi il est dit que "Dieu n'a pas fait la mort" et qu'elle est la peine du péché.

CHAPITRE 86: LA TACHE DU PÉCHÉ

1. La tache de l'âme est-elle un effet du péché? - 2. Cette tache demeure-t-elle dans l'âme après l'acte du péché?

1. La tache de l'âme est-elle un effet du péché?

Le mot tache se dit à proprement parler des choses matérielles, quand un corps brillant, costume, objet d'or, d'argent, etc. perd son éclat au contact d'un autre corps. Dans le domaine spirituel "tache" doit avoir une signification analogue. Or l'âme de l'homme possède un double éclat: le premier lui vient du resplendissement de la lumière naturelle de la raison; c'est par cette clarté qu'il se dirige dans la vie. Un autre éclat lui vient du resplendissement d'une lumière divine, la sagesse et la grâce, et par ce surcroît de lumière on a toute la perfection qu'il faut pour agir bien et avec beauté. D'autre part, l'âme a comme un contact avec les réalités quand elle s'y attache par amour. Or, lorsqu'elle pèche, elle adhère à quelque chose contrairement aux lumières de la raison et de la loi divine. C'est pourquoi la diminution d'éclat provenant d'un tel contact s'appelle métaphoriquement la tache de l'âme.

2. Cette tache demeure-t-elle dans l'âme après l'acte du péché?

La tache du péché demeure dans l'âme, même si l'acte du péché vient à passer. La raison en est que la tache, avons-nous dit, comporte un manque d'éclat parce qu'on s'est éloigné des lumières de la raison ou de la loi divine. C'est pourquoi aussi longtemps qu'un homme reste en dehors de ces lumières, la tache du péché demeure en lui; mais, dès qu'il revient à la lumière de la raison et à la lumière divine, ce qui se fait à l'aide de la grâce, alors la tache cesse. Or, bien que l'homme mette fin à l'acte par lequel il s'est éloigné des lumières de la raison ou de la loi divine, il ne revient pas aussitôt à l'état où il se trouvait auparavant, mais il a besoin pour cela d'un mouvement de volonté contraire au premier. De même que, si un homme est éloigné d'un autre à la suite d'un mouvement, il ne se rapprochera pas de lui aussitôt que son mouvement cesse; il faut qu'il se rapproche en revenant par un mouvement contraire.

LA DETTE DE PEINE

Il faut considérer la dette de peine, 1° en elle-même (Question 87) puis, 2° la question du péché mortel et du péché véniel, qui se distinguent l'un de l'autre d'après cette dette (Question 88-89).

CHAPITRE 87: LA DETTE DE PEINE, EN ELLE-MÊME

1. La dette de peine est-elle un effet du péché? - 2. Un péché peut-il être la peine d'un autre? - 3. Y a-t-il un péché qui rende passible d'une peine éternelle? - 4. D'une peine infinie en grandeur? - 5. Tout péché rend-il passible d'une peine éternelle et infinie? - 6. La dette de peine peut-elle demeurer après le péché? - 7. Toute peine est-elle infligée pour un péché? - 8. Quelqu'un peut-il être tenu à une peine pour le péché d'autrui?

1. La dette de peine est-elle un effet du péché?

C'est un fait, qui des réalités de la nature passe à celles de l'humanité, que tout ce qui s'élève contre une chose doit en recevoir du dommage. Nous voyons en effet dans la nature un élément agir avec plus de force s'il vient à rencontrer son contraire; c'est pour cela que "l'eau chauffée gèle plus fort", comme dit le livre I des *Météores.* Aussi rencontre-t-on chez les hommes cette inclination naturelle: chacun rabaisse celui qui s'insurge contre lui. Mais il est manifeste que tous les êtres englobés dans un ordre ne font qu'un en quelque sorte dans leur relation au principe de cet ordre. Par conséquent, tout ce qui s'insurge contre un ordre de choses doit normalement être réprimé par cet ordre et par son principe. Et puisque le péché est un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche agit contre un ordre. C'est pourquoi il est normal qu'il soit réprimé par cet ordre même. Et cette répression, c'est la peine.

De là, selon les trois ordres auxquels est soumise la volonté humaine, le triple régime de peines par lequel l'homme peut être châtié. En effet, la nature humaine est premièrement subordonnée à l'ordre de sa propre raison; deuxièmement à l'ordre extérieur de ceux qui gouvernent, au spirituel et au temporel, dans la cité ou dans la famille; troisièmement à l'ordre universel du gouvernement divin. Or, il n'est aucun de ces trois ordres qui ne soit renversé par le péché, puisque celui qui pèche agit tout à la fois contre la raison, contre la loi humaine et contre la loi divine. D'où la triple peine encourue par lui: l'une lui vient de lui-même: le remords de conscience; une autre des hommes; une troisième de Dieu.

2. Un péché peut-il être la peine d'un autre?

Quand nous parlons du péché, nous pouvons le considérer en ce qu'il a d'essentiel et en ce qu'il a d'accidentel. Par soi le péché ne peut être d'aucune manière la peine du péché. Ainsi considéré, en effet, il est un acte sortant de la volonté, car c'est à cette condition qu'il a raison de faute. Or. comme nous l'avons établi dans la première Partie, il est essentiel à la peine de contrarier la volonté. Il est donc évident qu'à parler formellement le péché ne peut d'aucune manière être la peine du péché.

Mais par accident il peut l'être, de trois façons. - 1° Comme cause écartant un obstacle. Passions, tentations du diable, sont en effet des causes qui inclinent au péché. Ces causes rencontrent un obstacle dans le secours de la grâce divine, laquelle est enlevée par le péché. Comme cette soustraction de grâce est elle-même une peine, et voulue par Dieu, nous l'avons dit, il s'ensuit que par accident le péché qui en est la suite est, lui aussi, une peine. L'Apôtre parle en ce sens quand il dit (Rm 1, 24): "... C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leur coeur." Ces désirs, ce sont les passions; car les hommes, abandonnés par le secours de la grâce divine, sont vaincus par les passions. De cette façon le péché est toujours la peine d'un péché antérieur. - 2° D'une autre manière, le péché peut être une peine, par la substance même de son acte, à cause de l'affliction qu'il apporte; soit l'acte intérieur, comme cela se voit dans la colère et l'envie; soit l'acte extérieur, comme c'est évident chez certains lorsque, pour accomplir l'acte du péché, ils sont accablés de travaux et de difficultés, selon ce mot de la Sagesse (6, 7 Vg): "Nous nous sommes fatigués sur le chemin de l'iniquité." - 3° Un péché peut encore être une peine par ses effets; il sera dit tel à raison de ses conséquences. Et selon ces deux dernières façons, un péché n'est pas seulement la peine d'un péché précédent, il est à lui-même sa propre peine.

3. Y a-t-il un péché qui rende passible d'une peine éternelle?

Nous venons de le dire: le péché entraîne une dette de peine du fait qu'il bouleverse un ordre. Or. la cause persistant, l'effet demeure. Par conséquent, il est nécessaire que la dette de peine demeure aussi longtemps que demeure le bouleversement de l'ordre. Or, lorsque quelqu'un bouleverse l'ordre, parfois c'est réparable, mais parfois c'est irréparable. En effet, le mal est toujours irréparable s'il ôte à l'ordre son principe. Si, au contraire, le principe reste sauf, les autres défauts peuvent être réparés par sa vertu. Ainsi, lorsque la vue est corrompue dans son principe même, il n'y a plus moyen de la recouvrer, sinon uniquement par la vertu divine; si, au contraire, le principe de la vue restant sauf, il survient seulement quelque gêne dans la vision, la nature ou l'art sont capables d'y remédier. Or, tout ordre comporte un principe; et c'est en se rattachant à ce principe qu'on devient participant de cet ordre. C'est pourquoi, si le péché détruit dans son principe l'ordre par lequel la volonté de l'homme est soumise à Dieu, le désordre sera de soi irréparable, encore qu'il puisse être réparé par la vertu divine. Or, le principe, en cet ordre de choses, c'est la fin ultime à laquelle on adhère par la charité. C'est pourquoi tous les péchés qui détournent de Dieu en faisant perdre la charité, entraînent, autant qu'il est en eux, l'obligation à une peine éternelle.

4. Y a-t-il un péché qui rende passible d'une peine infinie en grandeur?

La peine est proportionnée au péché. Or dans le péché il y a deux choses. L'aversion à l'égard d'un bien impérissable, qui est infini; à cet égard, par conséquent, le péché est infini. D'autre part, la conversion désordonnée au bien périssable; de ce côté le péché est fini, non seulement parce que le bien périssable est lui-même fini, mais encore parce que l'attachement est fini, lui aussi, car les actes de la créature ne peuvent être infinis. Ainsi donc, ce qui correspond à l'aversion de Dieu dans le péché, c'est la peine du dam, laquelle est infinie comme cette aversion, puisqu'elle est la perte d'un bien infini, c'est-à-dire de Dieu. Mais ce qui correspond dans le péché à la conversion désordonnée, c'est la peine du sens, laquelle aussi est finie.

5. Tout péché rend-il passible d'une peine éternelle et infinie?

Le péché cause, avons-nous dit, l'obligation à une peine éternelle dans la mesure où il contrarie d'une manière irréparable l'ordre de la justice divine en s'opposant au principe même de l'ordre, c'est-à-dire de la fin ultime. Or il est évident qu'en certains péchés, s'il y a quelque désordre, ce n'est cependant pas par opposition à la fin ultime, mais seulement dans les moyens d'y atteindre, en tant qu'on s'applique à ces moyens plus ou moins qu'on ne devrait, mais en préservant l'ordre à la fin ultime. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'un homme trop épris d'une réalité temporelle ne voudrait pourtant pas à cause d'elle offenser Dieu en faisant quoi que ce soit contre son commandement. Le péché, dans ce cas-là, n'expose donc pas à une peine éternelle, mais à une peine temporelle.

6. La dette de peine peut-elle demeurer après le péché?

Dans le péché nous pouvons considérer deux choses, l'acte de la faute, et la tache qui en est la suite.

Pour ce qui est de l'acte, il est clair que dans tous les péchés actuels, l'acte cessant, la dette de peine demeure. L'acte du péché, en effet, rend un homme passible de la peine dans la mesure où cet homme transgresse l'ordre de la justice divine; il ne rentre dans l'ordre que par la compensation de la peine.

Celle-ci rétablit la juste égalité; elle fait que celui qui a cédé plus qu'il ne devait à sa propre volonté en agissant contre le commandement de Dieu, se rend aux exigences de la justice divine en subissant, de bon coeur ou par force, quelque chose qui contrarie sa volonté. Ce point est observé même dans les injustices faites aux hommes: on vise à rétablir intégralement la juste égalité par la compensation de la peine. Aussi est-il évident que, pour le péché comme pour l'injustice commise, lorsque l'acte cesse, la dette de peine subsiste encore.

Mais, si nous parlons de l'effacement de la tache, alors il est manifeste que la tache du péché ne peut être effacée de l'âme que lorsque celle-ci se retrouve unie à Dieu, puisque c'est en s'éloignant de lui qu'elle venait à perdre son propre éclat, ce qui est la tache, comme nous l'avons expliqué plus haut. Or, l'homme s'unit à Dieu par la volonté. C'est pourquoi la tache du péché ne peut être enlevée à l'homme sans que sa volonté accepte l'ordre de la justice divine; ce qui signifie, ou que lui-même spontanément prendra sur lui de se punir en compensation de la faute passée, ou encore qu'il supportera patiemment la peine que Dieu lui envoie; dans les deux cas, en effet, la peine a un caractère de satisfaction. Mais une peine satisfactoire enlève quelque chose à la raison de peine, car il est essentiel à la peine d'être contre la volonté. Or la peine satisfactoire, bien qu'elle soit dans l'absolu opposée à la volonté, ne l'est cependant pas dans le concret; de ce fait elle est volontaire. Somme toute, elle est purement et simplement volontaire, encore qu'involontaire à un certain égard, selon ce que nous avons dit plus haut sur la qualité volontaire ou involontaire des actes. Donc il faut conclure que, la tache de la faute étant effacée, il peut subsister quand même une dette de peine; ce n'est plus toutefois une peine au sens absolu, mais une peine satisfactoire.

7. Toute peine est-elle infligée pour un péché?

La peine, on vient de le dire, peut être considérée de deux manières: de façon absolue, et comme une peine satisfactoire.

La peine satisfactoire est en quelque sorte volontaire. Et, comme il arrive que des gens très différemment passibles de la peine ne fassent qu'un par la volonté dans l'amour qui les unit, il suit de là que parfois quelqu'un qui n'a pas péché supporte volontairement une peine pour autrui, de même que dans les affaires humaines nous voyons aussi que quelqu'un peut endosser la dette d'un autre.

Mais si nous parlons de la peine considérée absolument, en tant qu'elle a raison de peine, alors elle est toujours ordonnée à une faute propre; mais tantôt à une faute actuelle, comme lorsqu'on est puni par Dieu ou par les hommes pour le mal qu'on a commis; tantôt, au contraire, la peine est ordonnée à la faute originelle, et cela, soit à titre de principe, soit à titre de conséquence. A titre de principe, la peine du péché originel est que la nature humaine se trouve abandonnée à elle-même, étant destituée du secours de la justice originelle; de là viennent toutes les misères qui tombent sur l'humanité par suite de la déchéance de la nature.

Il faut cependant savoir que parfois certaines choses paraissent être des peines, qui pourtant n'ont pas absolument raison de peine. En effet, la peine est une espèce de mal, nous l'avons dit dans la première Partie; et le mal est une privation de bien. Mais, comme les biens de l'homme sont de plusieurs sortes, ceux de l'âme, ceux du corps, et les biens extérieurs, il arrive parfois que, si l'on subit préjudice dans un bien moindre, c'est pour grandir dans un bien meilleur; ainsi quand on subit une perte d'argent pour soigner sa santé, ou une perte à la fois d'argent et de santé pour le salut de son âme et pour la gloire de Dieu. De telles pertes ne sont pas alors pour l'homme un mal absolu mais un mal relatif. Elles n'ont donc pas absolument

raison de peines, mais de remèdes, car les médecins eux aussi font prendre des potions amères aux malades afin de leur rendre la santé. Et puisque de pareilles épreuves n'ont pas proprement raison de peine, elles ne se ramènent pas à des fautes comme à leur cause, sinon dans la mesure où cette nécessité même d'appliquer des peines médicinales à la nature humaine provient de la corruption de cette nature, châtiment du péché originel. Dans l'état d'innocence, en effet, il n'y aurait pas eu besoin d'amener personne à progresser dans la vertu par le moyen d'exercices pénibles. C'est pourquoi ce qu'il y a de réellement pénible en cela se rattache à la faute originelle comme à sa cause.

8. Quelqu'un peut-il être tenu à une peine pour le péché d'autrui?

Si nous parlons de la peine satisfactoire, celle qui est assumée volontairement, il arrive que quelqu'un la porte pour un autre en tant qu'ils sont un en quelque sorte, nous l'avons déjà dit. - Si nous parlons de la peine infligée pour le péché en tant qu'elle a raison de peine, alors chacun est puni uniquement pour sa propre faute, parce que l'acte du péché est quelque chose de personnel. Si nous parlons de la peine à caractère médicinal, il arrive à quelqu'un d'être puni pour le péché d'autrui. Nous avons dit en effetf que la perte des biens du corps, ou encore celle du corps lui-même, sont des peines médicinales ordonnées au salut de l'âme. Rien n'empêche, par conséquent, que quelqu'un soit frappé de peines de cette nature, par Dieu ou par les hommes, pour le péché d'un autre, comme les fils pour leurs pères et les sujets pour leurs seigneurs, en tant qu'ils font partie de leur avoir. Cependant, si le fils participe à la faute de son père ou le sujet à celle de son seigneur, ce genre d'épreuve a raison de peine des deux côtés, c'est-à-dire visant celui qui est puni comme celui pour qui il est puni. Si, au contraire, le fils et le sujet ne participent pas à la faute, l'épreuve a le caractère d'un châtiment à l'adresse de ceux pour qui ils sont punis; tandis qu'elle a seulement, chez ceux qui sont punis, le caractère d'un remède, sauf par accident, en tant qu'ils consentent au péché d'autrui; car, s'ils supportent patiemment cette épreuve, elle est ordonnée au bien de leur âme. Mais, pour ce qui est des châtiments spirituels, ils ne sont pas seulement des remèdes, parce que le bien de l'âme n'est pas ordonné à un bien meilleur. C'est pourquoi nul ne subit de dommage dans les biens de l'âme sans faute personnelle. C'est pourquoi S. Jérôme dit dans une de ses lettres que par de telles peines personne n'est puni pour autrui parce que, quant à l'âme, le fils n'appartient pas au père. Le Seigneur dit pourquoi en Ézéchiel (18, 4) "Toutes les âmes sont à moi."

PÉCHÉ VÉNIEL ET PÉCHÉ MORTEL

La distinction entre péché mortel et péché véniel étant fondée sur la dette de peine, c'est maintenant qu'il faut traiter de ces deux sortes de péchés. Et d'abord du péché véniel comparé au péché mortel (Question 88). Puis, du péché véniel considéré en lui-même (Question 89).

CHAPITRE 88: LE PÉCHÉ VÉNIEL COMPARÉ AU PÉCHÉ MORTEL

1. Convient-il d'opposer péché véniel à péché mortel? - 2. Se distinguent-ils par le genre? - 3. Le péché véniel est-il une disposition au péché mortel? - 4. Peut-il devenir mortel? - 5. Une circonstance aggravante peut-elle faire d'un péché véniel un péché mortel? - 6. Le péché mortel peut-il devenir véniel?

1. Convient-il d'opposer péché véniel à péché mortel?

Il y a des choses qui prises au sens propre ne paraissent pas être opposées, mais qui se trouvent l'être si on les prend au sens figuré. Ainsi, rire ne s'oppose pas à se dessécher; mais dès que l'on dit métaphoriquement d'une prairie qu'elle est riante à cause de son aspect verdoyant et fleuri, c'est tout l'opposé d'une prairie qui se dessèche. De même, mortel, pris au sens propre et par référence à la mort corporelle, ne semble pas être en opposition avec véniel ni appartenir au même genre. Mais au sens figuré, qu'on emploie en parlant des péchés, mortel s'oppose à véniel.

Puisque le péché est une maladie de l'âme, comme nous l'avons vu, on dit qu'un péché est mortel comme on dit qu'une maladie est mortelle du fait qu'en s'attaquant à un principe elle introduit dans l'organisme un mal irréparable, nous l'avons dit Or, le principe de la vie spirituelle, conforme à la vertu, c'est l'ordre de la fin ultime, nous l'avons dit précédemmentg. Si cet ordre est détruit, on ne peut le restaurer par un principe intrinsèque, mais seulement par la vertu divine, nous l'avons dit déjà. Car, si le désordre est seulement dans les moyens, la fin le répare, comme la vérité des principes corrige l'erreur si celle-ci ne tombe que sur les conclusions. Par conséquent le désordre relatif à la fin ultime ne peut être réparé par rien d'autre qui soit plus fondamental que lui, pas plus que ne peut être redressée l'erreur qui porte sur les principes. C'est pourquoi les péchés de cette sorte sont appelés mortels, comme étant irréparables.

Pour ce qui est, au contraire, des péchés qui représentent un désordre dans les moyens, ils sont réparables, tant qu'on garde le sens de la fin ultime. Et ce sont eux qu'on appelle véniels, car un péché obtient le pardon *(venia)*, lorsqu'il n'entraîne plus aucune dette de peine, et nous avons dit comment pouvait cesser cette dette après que le péché lui-même avait cessé. - Il résulte donc de tout cela que mortel et véniel s'opposent comme irréparable et réparable. Quand je dis irréparable, j'entends par un principe intérieur, mais non par référence à la vertu divine, qui peut remédier à toute maladie, corporelle et spirituelle. Et c'est pourquoi on a raison d'opposer péché véniel à péché mortel.

2. Le péché mortel et le péché véniel se distinguent-ils par le genre?

Véniel vient de *venia*, qui veut dire pardon. Par conséquent, un péché peut être appelé véniel en plusieurs sens. 1° Parce qu'il aura effectivement obtenu le pardon: c'est ainsi, pour S. Ambroise, que tout péché devient véniel par la pénitence; et c'est là un péché véniel par son issue. 2° Autrement, un péché est appelé véniel parce qu'il n'est pas tel, en soi, qu'il ne puisse obtenir le pardon, totalement ou en partie. En partie, lorsqu'il y a en lui quelque chose qui diminue la faute, par faiblesse ou ignorance; on l'appelle véniel par sa cause. Mais il est véniel en totalité, lorsqu'il ne supprime pas l'ordre à la fin dernière et que, par suite, il ne mérite pas une peine éternelle mais une peine temporelle; et c'est cette sorte de véniel qui nous intéresse en ce moment.

Il est avéré en effet que les deux premières manières ne représentent pas un genre déterminé. Mais ce qui est appelé véniel de la troisième manière peut avoir un genre déterminé, à tel point qu'on pourra parler, en fait de péché, d'un genre véniel et d'un genre mortel, dans le sens où le genre d'un acte, comme son espèce, est déterminé par l'objet. - En effet, lorsque la volonté se porte à une chose qui, de soi, s'oppose à la charité par laquelle on est ordonné à la fin ultime, le péché, par son objet même, a de quoi être mortel. Il est par conséquent d'un genre mortel; qu'il soit contre l'amour de Dieu, comme le blasphème, le parjure, etc. ou contre

l'amour du prochain, comme l'homicide, l'adultère, etc. Ce sont donc là des péchés mortels par leur genre même. En revanche, la volonté du pécheur se porte quelquefois à quelque chose qui contient en soi un désordre mais n'est pas cependant contraire à l'amour de Dieu et du prochain, tel que parole oiseuse, rire superflu, etc.; de tels péchés sont, véniels par leur genre, comme nous l'avons dit plus haut.

Mais les actes moraux reçoivent leur raison de bien ou de mal non seulement de l'objet, mais aussi, comme nous l'avons établi en son lieu, de certaine disposition de l'agent; il arrive donc parfois que ce qui est un péché du genre véniel en raison de son objet devient mortel en raison de l'agent. Ou bien parce que celui-ci y met sa fin ultime, ou bien parce qu'il se dispose par là à quelque chose qui est du genre péché mortel, par exemple quand un individu tient des propos oiseux en vue de commettre l'adultère. De même encore, du fait de l'agent, il arrive qu'un péché dont le genre est mortel devient véniel parce que l'acte est inachevé, c'est-à-dire non délibéré par la raison, laquelle est le principe propre de l'acte mauvais; c'est ce que nous avons expliqué plus haut à propos des mouvements imprévus d'infidélité.

3. Le péché véniel est-il une disposition au péché mortel?

La disposition est en quelque manière une cause. Aussi y a-t-il deux sortes de dispositions, comme il y a deux sortes de causes. Il y a une cause qui meut directement à l'effet, comme ce qui est chaud donne de la chaleur. Il y a une cause qui meut indirectement en écartant l'obstacle: celui qui remue la colonne, on dit qu'il remue la pierre posée dessus. D'après cela, l'acte du péché a deux façons de disposer à un résultat. 1° Il a une manière directe, qui est de disposer à un acte de même espèce. De cette manière, premièrement et par soi, un péché du genre véniel ne prépare pas à un péché du genre mortel, puisqu'ils ne sont pas de même espèce. Mais de cette manière pourtant le péché véniel peut déjà disposer, suivant un certain enchaînement, à un péché qui soit mortel par le fait de l'agent; en effet, si la disposition ou habitus s'est accrue par des actes répétés de péchés véniels, le désir de pécher peut croître dans une telle proportion que celui qui pèche mettra sa fin dans le péché véniel; car, lorsque quelqu'un a un habitus, toute sa fin consiste à agir suivant cet habitus, de sorte qu'en multipliant ainsi les péchés véniels on se dispose au péché mortel. 2° L'acte humain a une autre manière de disposer à quelque chose, c'est d'écarter l'obstacle. De cette manière un péché de genre véniel peut fort bien disposer à un péché de genre mortel. En effet, celui qui pèche dans le genre véniel transgresse un ordre et, par le fait même qu'il s'accoutume à ne pas soumettre sa volonté dans les petites choses, à l'ordre voulu, il se dispose à ne pas la soumettre non plus aux exigences de la fin ultime, en faisant un choix qui sera un péché mortel.

4. Le péché véniel peut-il devenir mortel?

Que le péché véniel devienne mortel, cela peut s'entendre de trois manières. 1° Dans ce sens qu'un acte numériquement identique serait d'abord péché véniel et ensuite mortel. Cela n'est pas possible, parce que le péché, comme tout acte moral, consiste principalement dans un acte de la volonté; ce qui fait que si la volonté change, on ne peut plus dire qu'il y a moralement un seul acte, bien ue l'action dans son être naturel soit continue; et, si la volonté ne change pas, il n'est pas possible de passer du péché véniel au péché mortel. 2° On peut vouloir dire que ce qui est véniel en son genre devient mortel. La chose est possible lorsque l'on met sa fin dans le péché véniel, ou qu'on le rapporte à un péché mortel comme à une fin, nous l'avons dit. 3° On peut vouloir dire que beaucoup de péchés véniels font un péché mortel. Si l'on entend par

là qu'avec de nombreux péchés véniels on pourrait constituer un seul péché mortel dans son entier, c'est faux.

Car tous les péchés véniels du monde ne peuvent être passibles de peine autant qu'un seul péché mortel. Quant à la durée, c'est évident, puisque le péché mortel est passible d'une peine éternelle, et le péché véniel d'une peine temporelle. Quant à la peine du dam, c'est évident aussi, puisque le péché mortel encourt la privation de la vision divine, à quoi nul autre châtiment ne peut être comparé, dit S. Jean Chrysostome. Quant à la peine du sens, c'est évident aussi en ce qui concerne le ver rongeur de la conscience, bien que pour la peine du feu les châtiments ne soient peut-être pas sans proportion. Mais, si l'on veut dire que la multiplication des péchés véniels prédispose à un péché mortel, alors c'est vrai, comme nous l'avons montré dans les deux sens où le péché véniel dispose au péché mortel.

5. Une circonstance aggravante peut-elle faire d'un péché véniel un péché mortel?

Ainsi que nous l'avons dit en traitant des circonstances la circonstance comme telle est l'accident de l'acte moral. Cependant il peut arriver qu'elle se présente comme la différence spécifique de l'acte; elle perd alors la qualité de circonstance et constitue l'espèce morale. Or cela se produit dans les péchés lorsque la circonstance ajoute une laideur ou difformité d'un genre nouveau; ainsi lorsque quelqu'un s'approche d'une femme qui n'est pas à lui, l'acte a toute la laideur opposée à la chasteté; mais, s'il s'approche d'une femme qui n'est pas la sienne et qui est l'épouse d'un autre, c'est une nouvelle laideur, opposée à la justice, puisqu'il est contraire à la justice de s'emparer du bien d'autrui; et dans ce cas une circonstance comme celle-là constitue une nouvelle espèce de péché, appelée l'adultère.

Or il est impossible qu'une circonstance fasse d'un péché véniel un péché mortel si elle n'apporte pas une laideur d'un autre genre. En effet, nous avons dit que la laideur du péché véniel consiste en ce qu'il comporte un désordre dans les moyens; alors que la laideur du péché mortel implique un désordre à l'égard de la fin ultime. Manifestement donc, la circonstance ne peut faire d'un péché véniel un péché mortel lorsqu'elle demeure une circonstance, mais seulement lorsqu'elle fait passer dans une autre espèce l'acte moral et qu'elle en devient en quelque sorte la différence spécifique.

6. Le péché mortel peut-il devenir véniel?

Véniel et mortel diffèrent, nous l'avons dit, comme parfait et imparfait dans le genre péché. Or l'imparfait peut par addition venir à la perfection. C'est pourquoi ce qui est véniel est rendu mortel par le fait même qu'il s'y ajoute une difformité morale appartenant au genre péché mortel, comme lorsqu'on dit des paroles oiseuses afin de commettre la fornication. Mais ce qui est déjà parfait ne peut pas devenir imparfait par addition. Et c'est pourquoi le péché mortel ne devient pas véniel par le fait qu'il s'y ajoute quelque difformité appartenant au genre péché véniel; le péché de celui qui commet la fornication pour dire des paroles oiseuses, n'est pas diminué mais plutôt aggravé par cette laideur qui s'y ajoute.

Cependant, ce qui est mortel en son genre peut être véniel à cause de l'imperfection de l'acte, parce que cet acte, ainsi qu'il ressort de ce que nous avons dit, ne parvient pas à réaliser parfaitement la raison même de l'acte moral, du fait qu'il n'est pas délibéré mais imprévu. Et cela se produit par une certaine soustraction, un manque de raison délibérée. Et parce que c'est la raison délibérée qui donne son espèce à l'acte moral, il s'ensuit qu'une terre soustraction dissout l'espèce morale.

CHAPITRE 89: LE PÉCHÉ VÉNIEL EN LUI-MÊME

1. Le péché véniel produit-il une tache dans l'âme? - 2. La caractéristique du péché véniel figurée par "le bois, le foin et la paille" (1 Co 3, 12). - 3. Dans l'état d'innocence, l'hornme aurait-il pu pécher véniellement? - 4. L'ange, bon ou mauvais, le peut-il? - 5. Les premiers mouvements des infidèles sont-ils des péchés véniels? - 6. Le péché véniel peut-il coexister avec le péché originel seul?

1. Le péché véniel produit-il une tache dans l'âme?

Nous l'avons dit, cette tache est une perte d'éclat par suite d'un contact, comme on le voit dans les choses matérielles, d'où le mot est passé par comparaison avec les choses de l'âme. Or, le corps a un double éclat: l'un qui provient du bon état intrinsèque des membres et du teint; l'autre du rayonnement extérieur qui vient s'y ajouter. De même, il y a aussi dans l'âme un double éclat, l'un qui est dans les habitus et comme intrinsèque, l'autre qui est dans les actes comme un rayonnement extérieur. Or, le péché véniel empêche bien l'éclat des actes, mais non celui des habitus, car il n'exclut ni ne diminue, ainsi que nous le verrons par la suite, l'habitus de la charité et des autres vertus; il en empêche seulement les actes. - D'autre part, une tache étant quelque chose qui reste sur l'objet taché se rapporte plutôt, semble-t-il, à la perte de l'éclat habituel qu'à celle de l'éclat actuel. Donc, à proprement parler, le péché véniel ne fait pas de tache dans l'âme. Et, si on le dit quelquefois, c'est en ce sens tout à fait relatif qu'il empêche l'éclat provenant de l'activité des vertus.

2. La caractéristique du péché véniel figurée par "le bois, le foin et la paille" (1 Co 3, 12)

Certains ont pensé que le fondement dont il s'agit ici, c'est la foi informe, sur laquelle les uns élèvent de bonnes oeuvres, que figurent l'or, l'argent et les pierres précieuses, tandis que d'autres élèvent des péchés, même des péchés mortels, que représentent le bois, le foin et la paille. Mais S. Augustin n'approuve pas cette interprétation. L'Apôtre dit, en effet, dans l'épître aux Galates (5, 21): "Celui qui accomplit les oeuvres de la chair, n'obtiendra pas le royaume de Dieu", qui est le salut. Et, par ailleurs, il assure que "celui qui bâtit avec du bois, du foin et de la paille, sera sauvé, comme à travers le feu". On ne peut donc pas comprendre par là les péchés mortels.

Aussi certains disent-ils qu'on doit entendre par là les bonnes oeuvres, celles qui font vraiment partie de l'édifice spirituel, mais auxquelles se mêlent cependant des péchés véniels. Ainsi un homme a le souci de sa famille, ce qui est une bonne chose, mais il mêle à ce souci un trop grand amour de sa femme, de ses enfants ou de ses biens, tout en étant cependant soumis à Dieu, au point que, même pour eux, il ne voudrait rien faire contre Dieu.

Mais ce n'est pas encore là, semble-t-il, la bonne explication. Manifestement, en effet, toutes les bonnes oeuvres se réfèrent à la charité pour Dieu et le prochain. Elles font songer, par conséquent, à l'or, à l'argent, aux pierres précieuses; nullement au bois, au foin ni à la paille.

Il faut donc entendre par ces choses les péchés véniels eux-mêmes, tels qu'ils se mélangent aux soucis terrestres. Car, de même que ces sortes de matériaux s'entassent dans une maison sans appartenir à la substance même de l'édifice, et peuvent être brûlés alors que l'édifice subsiste, de même, les péchés véniels peuvent aussi se multiplier dans l'homme, tandis que l'édifice spirituel subsiste. Et c'est pour ces péchés-là que l'homme doit endurer la purification par le feu, soit le feu de l'épreuve temporelle en cette vie, soit celui du purgatoire après cette vie, et il obtient cependant le salut éternel.

3. Dans l'état d'innocence, l'homme aurait-il pu pécher véniellement?

Il est communément admis que l'homme dans l'état d'innocence n'a pas pu pécher véniellement. Mais la chose ne doit pas s'entendre en ce sens que ce qui est véniel pour nous, si le premier homme l'avait commis, eût été mortel pour lui à cause de la grandeur de son état. Car la dignité de la personne est une circonstance qui aggrave le péché, mais elle n'en change pas l'espèce, sauf peut-être quand survient une difformité spéciale, provenant d'une désobéissance, d'un voeu ou de quelque chose de semblable, ce qui ne peut être allégué dans le cas en question. Donc, ce qui de soi est véniel n'a pas pu être transformé en péché mortel à cause de la dignité de l'état primitif. Donc, il faut comprendre que le premier homme n'a pas pu pécher véniellement parce qu'il n'a pas pu commettre quelque chose qui de soi fût péché véniel, avant d'avoir perdu par un acte de péché mortel l'intégrité du premier état.

La raison en est que le péché véniel, chez nous, se produit soit parce que l'acte est imparfait dans le genre de péché mortel comme le sont des impressions soudaines; soit parce que le désordre s'affirme seulement dans les moyens, en gardant l'ordre obligatoire à la fin. Or ces deux conditions se réalisent, l'une comme l'autre, par un manque d'ordre résultant de ce qu'en nous l'élément inférieur n'est pas fermement maintenu sous la dépendance de l'élément supérieur. En effet, qu'un mouvement subit de sensualité s'élève en notre âme, cela vient de ce que cette puissance n'est pas entièrement soumise à la raison. Qu'un mouvement subit s'élève dans la raison elle-même, cela provient chez nous de ce que l'exécution même des actes de la raison n'est pas soumise à la délibération, qui s'inspire d'un bien plus élevé, nous l'avons dit précédemment. Que l'esprit humain soit déréglé dans le choix des moyens tout en gardant l'ordre à la fin, cela vient de ce qu'il ne sait pas infailliblement plier les moyens à la fin, laquelle tient, nous l'avons dit, la place suprême d'un principe parmi les choses désirables.

Or, dans l'état d'innocence, comme nous l'avons vu dans la première Partie, régnait solidement un ordre infaillible; grâce à lui l'inférieur y serait toujours maintenu par le supérieur aussi longtemps que la partie suprême de l'homme se garderait soumise à Dieu, comme dit encore S. Augustin. Voilà pourquoi il est impossible que le désordre s'introduise chez l'homme à moins de commencer par une insubordination de la partie suprême de l'homme à l'égard de Dieu, ce qui est le fait d'un péché mortel. D'où il est évident que l'homme dans l'état d'innocence n'a pas pu pécher véniellement avant d'avoir péché mortellement.

4. L'ange, bon ou mauvais, peut-il pécher véniellement?

L'intelligence de l'ange, comme nous l'avons vu dans la première Partie, n'est pas discursive, c'est-à-dire qu'elle ne passe pas des principes aux conclusions en les comprenant séparément, comme il arrive chez nous. Par conséquent, chaque fois que l'ange considère une conclusion, il faut qu'il la voie telle qu'elle est dans les principes. Or, dans le domaine du désir, nous l'avons dit maintes fois, les fins sont comme des principes, les moyens comme des conclusions. C'est pourquoi l'esprit de l'ange ne se porte vers les moyens que selon qu'ils sont commandés par la fin. A cause de cela, la nature même des anges exige qu'il ne puisse y avoir en eux de désordre à l'égard des moyens, s'il n'y a en même temps du désordre à l'égard de la fin elle-même, ce qui a lieu par le péché mortel. Or, les bons anges ne se portent à des moyens qu'en vue de la fin qu'on doit avoir, qui est Dieu; et, à cause de cela, tous leurs actes sont des actes de charité. Ainsi ne peut-il y avoir chez eux de péché véniel. Les mauvais anges, au contraire, ne se portent à rien que pour la fin de leur péché d'orgueil. Et voilà comment, en tout, ils pèchent mortellement, quoi qu'ils fassent, du moins lorsque c'est par leur volonté

propre. Il en est d'ailleurs autrement lorsque c'est par l'appétit naturel du bien, appétit qui est en eux, comme nous l'avons expliqué au traité des anges.

5. Les premiers mouvements des infidèles sont-ils des péchés véniels?

Il n'est pas raisonnable de dire que, chez les infidèles, les premiers mouvements soient péchés mortels, s'ils n'y consentent pas. Et c'est doublement évident. 1° Parce que la sensualité elle-même ne peut être le siège du péché mortel, ainsi que nous l'avons établi plus haut. Or, la nature de la sensualité est la même chez les infidèles et chez les fidèles. Il n'est donc pas possible qu'un mouvement de sensualité, à lui seul, soit un péché mortel chez un infidèle. 2° La chose est encore rendue évidente par l'état du pécheur. Jamais en effet, la dignité de la personne ne diminue le péché; de ce que nous avons dit plus haut, il ressort plutôt qu'elle l'augmente. Par conséquent, le péché n'est pas moins grave chez le fidèle que chez l'infidèle, mais bien davantage. Car, d'une part, l'ignorance dans laquelle se trouvent les infidèles rend leurs péchés plus dignes de pardon comme S. Paul le dit (1 Tm 1, 13): "J'ai obtenu miséricorde, parce que j'ai agi par ignorance, n'ayant pas encore la foi." D'autre part, la grâce des sacrements reçus rend plus graves les péchés des fidèles, selon l'épître aux Hébreux (10, 29): "Ne pensez-vous pas qu'il méritera de pires supplices, celui qui aura profané le sang de l'Alliance qui l'avait sanctifié?"

6. Le péché véniel peut-il coexister avec le péché originel seul?

Il est impossible que le péché véniel existe chez quelqu'un avec le péché originel et sans péché mortel. Et voici pourquoi. Avant que l'homme parvienne à l'âge de discrétion, le défaut des années, en empêchant en lui l'usage de la raison, l'excuse de péché mortel, et par conséquent l'excuse beaucoup plus encore de péché véniel, s'il vient à commettre un acte qui soit tel par son genre. Au contraire, une fois que l'homme a commencé à avoir l'usage de la raison, il n'est pas tout à fait excusé de la culpabilité dcs péchés tant véniels que mortels. Mais la première chose qui doit se présenter à sa réflexion, c'est de délibérer sur lui-même. Et si réellement il s'est ordonné à la fin voulue, il obtiendra par la grâce la rémission du péché originel. Tandis que, s'il ne s'oriente pas vers la bonne fin, autant qu'à cet âge-là il est capable de la discerner, il péchera mortellement, ne faisant pas tout son possible. Et dès lors, il n'y aura plus chez lui péché véniel sans péché mortel, si ce n'est après que tout lui aura été remis par la grâce.

Il faut étudier maintenant les principes externes des actes humains. Le principe extérieur qui porte à l'acte mauvais, c'est le diable; nous avons parlé de sa tentation dans la première Partie. Le principe externe qui nous fait bien agir, c'est Dieu, soit qu'il nous instruise par sa loi, soit qu'il nous soutienne de sa grâce. Aussi convient-il d'examiner successivement la loi (Question 90-108), puis la grâce (Question 109-114).

LA LOI

Au sujet de la loi, il faut d'abord l'étudier en elle-même d'une manière générale (Question 90-97); il faudra ensuite en considérer les parties (Question 98-108). Quant à la loi considérée en général, il y a lieu d'étudier trois points: premièrement son essence, deuxièmement la diversité des lois (Question 91), troisièmement les effets de la loi (Question 92-97).

CHAPITRE 90: L'ESSENCE DE LA LOI

1. La loi est-elle oeuvre de raison? - 2. La fin de la loi. - 3. Sa cause. - 4. Sa promulgation.

1. La loi est-elle oeuvre de raison?

La loi est une règle d'action, une mesure de nos actes, selon laquelle on est sollicité à agir ou au contraire on en est détourné. Le mot *loi* vient du verbe qui signifie lier par ce fait que la loi oblige à agir, c'est-à-dire qu'elle lie l'agent à une certaine manière d'agir. Or, ce qui règle et mesure les actes humains, c'est la raison, qui est le principe premier des actes humains, comme nous l'avons montré précédemment. C'est en effet à la raison qu'il appartient d'ordonner quelque chose en vue d'une fin; et la fin est le principe premier de l'action, selon le Philosophe. Mais dans tout genre d'êtres, ce qui est principe est à la fois règle et mesure de ce genre; comme l'unité dans le genre nombre et le premier mouvement dans le genre mouvement. Il suit de là que la loi relève de la raison.

2. La fin de la loi

On vient de le dire: la loi relève de ce qui est le principe des actes humains, puisqu'elle en est la règle et la mesure. Mais de même que la raison est le principe des actes humains, il y a en elle quelque chose qui est principe de tout le reste. Aussi est-ce à cela que la loi doit se rattacher fondamentalement et par-dessus tout. Or, en ce qui regarde l'action, domaine propre de la raison pratique, le principe premier est la fin ultime. Et la fin ultime de la vie humaine, c'est la félicité ou la béatitude, comme on l'a vu précédemment Il faut par conséquent que la loi traite surtout de ce qui est ordonné à la béatitude.

En outre, chaque partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait est ordonné au parfait; mais l'individu est une partie de la communauté parfaite. Il est donc nécessaire que la loi envisage directement ce qui est ordonné à la félicité commune. C'est pourquoi le Philosophe, dans sa définition des lois, fait mention de la félicité et de la solidarité politique. Il dit en effet que "nous appelons justes les dispositions légales qui réalisent et conservent la félicité ainsi que ce qui en fait partie, par la solidarité politique". Car, pour lui la société parfaite c'est la cité.

En n'importe quel genre le terme le plus parfait est le principe de tous les autres, et ces autres ne rentrent dans le genre que d'après leurs rapports avec ce terme premier; ainsi le feu qui est souverainement chaud, est cause de la chaleur dans les corps composés qui ne sont appelés chauds que dans la mesure où ils participent du feu. En conséquence, puisque la loi ne prend sa pleine signification que par son ordre au bien commun, tout autre précepte visant un acte particulier ne prend valeur de loi que selon son ordre à ce bien commun. C'est pourquoi toute loi est ordonnée au bien communs.

3. La cause de la loi

Rappelons-nous que la loi vise premièrement et à titre de principe l'ordre au bien commun. Ordonner quelque chose au bien commun revient au peuple tout entier ou à quelqu'un qui représente le peuple. C'est pourquoi le pouvoir de légiférer appartient à la multitude tout entière ou bien à un personnage officiel qui a la charge de toute la multitude. C'est parce que, en tous les autres domaines, ordonner à la fin revient à celui dont la fin relève directement.

4. La promulgation de la loi

La loi, avons-nous dit, est imposée aux autres par manière de règle et de mesure. La règle et la mesure s'imposent du fait qu'on les applique à ce qui est réglé et mesuré. Aussi, pour que la loi obtienne force obligatoire, ce qui est le propre de la loi, il faut qu'elle soit appliquée aux hommes qui doivent être réglés par elle. Or, une telle application se réalise par le fait que la loi est portée à la connaissance des intéressés par la promulgation même. La promulgation est donc nécessaire pour que la loi ait toute sa force.

Des quatre articles qui précèdent, on peut ainsi condenser la définition de la loi: Une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté.

CHAPITRE 91: LES DIVERSES ESPÈCES DE LOIS

1. Existe-t-il une loi éternelle? - 2. Une loi naturelle? - 3. Une loi humaine? - 4. Une loi divine? - 5. Existe-t-il une seule loi divine, ou davantage? - 6. Existe-t-il une loi de péché?

1. Existe-t-il une loi éternelle?

On a vu que la loi n'est pas autre chose qu'une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite. Il est évident par ailleurs - étant admis que le monde est régi par la providence divine -, que toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine. C'est pourquoi la raison, principe du gouvernement de toutes choses, considérée en Dieu comme dans le chef suprême de l'univers, a raison de loi. Et puisque la raison divine ne conçoit rien dans le temps mais a une conception éternelle, comme disent les Proverbes (8, 23), il s'ensuit que cette loi doit être déclarée éternelle.

2. Existe-t-il une loi naturelle?

On a dit tout à l'heure que la loi, étant une règle et une mesure, peut se trouver en quelqu'un d'une double manière: tout d'abord comme en celui qui établit la règle et la mesure; et en second lieu comme en celui qui est soumis à celle-ci, puisque ce dernier est réglé et mesuré pour autant qu'il participe en quelque manière de la règle et de la mesure. Par conséquent, comme tous les êtres qui sont soumis à la providence divine sont réglés et mesurés par la loi éternelle (selon les explications données), il est évident que ces êtres participent en quelque façon de la loi éternelle par le fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres.

Or, parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est une telle participation de la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle. Aussi, quand le Psaume (4, 6) disait: "Offrez un sacrifice de justice", il ajoutait, comme pour ceux qui demandaient quelles sont ces oeuvres de justice: "Beaucoup disent: qui nous montrera le bien?" et il leur donnait cette réponse: "Seigneur, nous avons la lumière de ta face imprimée en nous", c'est-à-dire que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre

qu'une impression en nous de la lumière divine. Il est donc évident que la loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable.

3. Existe-t-il une loi humaine?

Nous savons par ce qui a été exposé, que la loi est une prescription de la raison pratique. Or, on peut trouver un processus semblable dans la raison pratique et dans la raison spéculative. Toutes deux, en effet, progressent à partir de quelques principes pour aboutir à certaines conclusions, nous l'avons déjà établi. Ainsi donc, il faut dire ceci: de même que dans la raison spéculative les conclusions des diverses sciences sont les conséquences de principes indémontrables, la connaissance de ces conclusions n'étant pas innée en nous, mais étant le fruit de l'activité de notre esprit, - de même il est nécessaire que la raison humaine, partant des préceptes de la loi naturelle qui sont comme des principes généraux et indémontrables, aboutissent à certaines dispositions plus particulières. Ces dispositions particulières découvertes par la raison humaine sont appelées lois humaines, du moment que nous retrouvons en elles les autres conditions qui intègrent la notion de loi, selon les explications déjà données. C'est pourquoi Cicéron déclare: "L'origine première du droit est produite par la nature; puis, certaines dispositions passent en coutumes, la raison les jugeant utiles; enfin ce que la nature avait établi et que la coutume avait confirmé, la crainte et la sainteté des lois l'ont sanctionné."

4. Existe-t-il une loi divine?

Il était nécessaire à la direction de la vie humaine qu'il y eût une loi divine, outre la loi naturelle et la loi humaine. Il y a quatre raisons à cela:

1° C'est par la loi que l'homme est guidé pour accomplir ses actes propres en les ordonnant à la fin ultime. Donc, si l'homme n'était ordonné qu'à une fin proportionnée à sa capacité naturelle, il n'aurait pas besoin de recevoir, du côté de sa raison, un principe directeur supérieur à la loi naturelle et à la loi humaine qui en découle. Mais, parce que l'homme est ordonné à la fin de la béatitude éternelle qui dépasse les ressources naturelles des facultés humaines, comme on l'a dit, il était nécessaire qu'au-dessus de la loi naturelle et de la loi humaine il y eût une loi donnée par Dieu pour diriger l'homme vers sa fin.

2° Le jugement humain est incertain, principalement quand il s'agit des choses contingentes et particulières; c'est pourquoi il arrive que les jugements portés sur les actes humains soient divers, et que, par conséquent, ces jugements produisent des lois disparates et opposées. Pour que l'homme puisse connaître sans aucune hésitation ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter, il était donc nécessaire qu'il fût dirigé, pour ses actes propres, par une loi donnée par Dieu; car il est évident qu'une telle loi ne peut contenir aucune erreur.

3° L'homme ne peut porter de loi que sur ce dont il peut juger. Or le jugement humain ne peut porter sur les mouvements intérieurs qui sont cachés, mais seulement sur les actes extérieurs qui se voient. Pourtant il est requis pour la perfection de la vertu que l'homme soit rectifié dans ses actes aussi bien intérieurs qu'extérieurs. C'est pourquoi la loi humaine ne pouvait réprimer et ordonner efficacement les actes intérieurs; et c'est ce qui rend nécessaire l'intervention d'une loi divine.

4° S. Augustin déclare que la loi humaine ne peut punir ni interdire tout ce qui se fait de mal; car, en voulant extirper tout le mal, elle ferait disparaître en même temps beaucoup de bien, et

s'opposerait à l'avantage du bien commun, nécessaire à la communication entre les hommes. Aussi, pour qu'il n'y eût aucun mal qui demeurât impuni et non interdit, il était nécessaire qu'une loi divine fût surajoutée en vue d'interdire tous les péchés.

Il est fait allusion à ces quatre motifs dans le Psaume (19, 8) où il est écrit: "La loi du Seigneur est immaculée", c'est-à-dire ne tolérant aucune souillure de péché; "convertissant les âmes" parce qu'elle rectifie non seulement les actions extérieures mais encore les actes intérieurs, "témoignage fidèle du Seigneur", à cause de la certitude de sa vérité et de sa droiture; "apportant la sagesse aux petits", en tant qu'elle ordonne l'homme à sa fin surnaturelle et divine.

5. Existe-t-il une seule loi divine ou davantage?

Il a été dit dans la première Partie, que la distinction est cause du nombre. Or, on trouve deux manières dont les choses peuvent être distinctes. La première est celle qui porte sur les choses totalement diversifiées par leur espèce, telles que le cheval et le bœuf. La seconde peut se rencontrer entre ce qui est parfait, et ce qui est imparfait dans la même espèce, comme l'homme et l'enfant. C'est ainsi que la loi divine se divise en loi ancienne et loi nouvelle. Voilà pourquoi dans l'épître aux Galates (3, 24), S. Paul compare l'état de la loi ancienne à celui d'un enfant qui se trouve encore soumis à un surveillant, tandis qu'il assimile l'état de la loi nouvelle à celui d'un homme parfait qui n'est plus sous la tutelle du surveillant.

Or on peut envisager un triple état de perfection selon les trois fonctions de la loi que nous avons signalées précédemment.

1° La loi doit être ordonnée au bien commun comme à sa fin. Cela se réalise à deux niveaux. Celui du bien sensible et terrestre; c'est celui auquel la loi ancienne ordonnait directement; aussi voit-on dès le début de la Loi mosaïque (Ex 3, 3-17) le peuple invité tout d'abord à s'emparer du royaume terrestre des Cananéens. Et il y a le bien commun spirituel et céleste; c'est celui auquel ordonne la loi nouvelle. C'est pourquoi dès le début de sa prédication, le Christ a invité les hommes au Royaume des cieux, quand il disait: "Faites pénitence, le Royaume des cieux approche" (Mt 4, 17). C'est pourquoi S. Augustin nous dit: "Les promesses des biens temporels sont contenues dans l'Ancien Testament, qui est appelé ancien pour cette raison; mais la promesse de la vie éternelle appartient au Nouveau Testament."

2° C'est à la loi qu'il revient de régir les actes humains, selon l'ordre de la justice. A ce point de vue, la loi nouvelle l'emporte sur l'ancienne, parce qu'elle rectifie même les actes internes du coeur, selon ces paroles en S. Matthieu (5, 20): "Si votre justice n'est pas supérieure à celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux." Aussi dit-on que la loi ancienne est un frein pour la main, et la loi nouvelle pour l'esprit.

3° C'est à la loi qu'il appartient de conduire les hommes à l'observation des commandements. La loi ancienne le faisait par la crainte des châtiments; la loi nouvelle le fait par l'amour qui est infusé en nos coeurs par la grâce du Christ; celle-ci est donnée par la loi nouvelle, elle n'était que figurée par la loi ancienne. C'est pourquoi S. Augustin dit encore: "La différence est petite entre la Loi et l'Évangile, c'est: crainte *(timor)* et amour *(amor)."*

6. Existe-t-il une loi du péché?

On l'a dit précédemment, la loi se trouve essentiellement en celui qui établit la règle ou la mesure; et de façon participée en celui auquel s'applique cette règle ou cette mesure. C'est pourquoi toute inclination ou ordination qu'on trouve dans les êtres soumis à une loi, est appelée loi par participation. Mais dans les êtres qui sont soumis à une loi, il peut y avoir une inclination provenant du législateur, d'une double manière. D'abord, ce législateur peut incliner directement ses sujets à un but; et il arrive qu'il impose des actes divers à des sujets divers: ainsi peut-on dire que la loi est différente pour les soldats et pour les marchands. Il y a une seconde manière indirecte d'imposer une inclination; elle vient de ce que le législateur destitue un de ses sujets d'une dignité et par suite le fait passer à un ordre nouveau et comme à une nouvelle loi; par exemple si un soldat est démobilisé, il passe sous la loi des paysans ou des marchands.

Ainsi, sous le gouvernement de Dieu législateur, les créatures diverses ont diverses inclinations naturelles, en sorte que ce qui pour l'une joue en quelque sorte le rôle de la loi, est pour une autre contraire à sa loi; comme si je disais que devenir furieux est en quelque sorte la loi du chien, tandis que c'est contraire à la loi de la brebis ou d'un autre animal pacifique. Donc la loi de l'homme qu'il reçoit de l'ordonnance divine, adaptée à la condition qui lui est propre, est qu'il agisse selon la raison. Cette loi fut si puissante dans l'état originel que rien ne pouvait surprendre l'homme, qui échappât à sa raison ou lui fût contraire. Mais quand l'homme s'est éloigné de Dieu, il est tombé en cet état où il est emporté par la fougue de sa sensualité; et cela arrive à chacun d'entre nous en particulier dans la mesure où il ne suit plus la raison, et où il est en quelque sorte assimilé aux animaux qui sont emportés par l'ardeur de la sensualité, selon le Psaume (49, 21): "L'homme comblé n'a pas eu l'intelligence; il a été mis au rang des bêtes sans raison, il leur est devenu semblable."

En résumé, l'inclination de la sensualité, que l'on appelle foyer de convoitise, a chez les autres animaux raison de loi, dans toute l'acception du terme, au sens pourtant où en eux on peut l'appeler loi, parce qu'elle les incline directement. Mais, en cette acception, elle n'a pas raison de loi chez les hommes; ce serait plutôt une déviation de la loi de raison. Mais comme, par la justice divine, l'homme est destitué de la justice originelle et de la vigueur de sa raison, cette ardeur de sensualité qui le mène a raison de loi, en ce sens qu'elle est une loi pénale que la loi divine inflige à l'homme en le destituant de sa dignité propres.

CHAPITRE 92: LES EFFETS DE LA LOI

1. La loi a-t-elle pour effet de rendre les hommes bons? - 2. Les effets de la loi sont-ils de "commander, interdire, permettre et punir", comme dit Justinien?

1. La loi a-t-elle pour effet de rendre les hommes bons?

Nous avons dit précédemment que la loi n'est pas autre chose qu'une prescription de raison en celui qui commande, par laquelle les sujets sont gouvernés. Or, c'est la vertu propre d'un subordonné que d'être bien soumis à celui qui le gouverne; de même constatons-nous que la vertu propre de l'irascible et du concupiscible consiste en ce qu'ils obéissent bien à la raison. Et de cette manière "la vertu, pour n'importe quel sujet, consiste à être bien soumis à celui qui commande", dit le Philosophe. Or toute loi est ordonnée à être obéie de ses sujets. Aussi est-il évident que le propre de la loi est d'amener ses sujets à ce qui constitue leur vertu propre. Donc, puisque la vertu est définie: "ce qui rend bon celui qui la possède", il s'ensuit que l'effet propre de la loi sera de rendre bons ceux auxquels elle est donnée, cette bonté pouvant être

absolue ou relative. Si, en effet, l'intention du législateur tend au vrai bien, qui est le bien commun réglé conformément à la justice divine, il s'ensuit que par la loi les hommes sont rendus bons de façon absolue. Si, au contraire, l'intention du législateur se porte vers quelque chose qui n'est pas le bien absolu, mais qui est utile ou agréable, ou contraire à la justice divine, alors la loi ne rend pas les hommes bons absolument mais relativement, c'est-à-dire par rapport à un régime politique donné. C'est ainsi que l'on trouve du bien même dans les choses intrinsèquement mauvaises; comme on parle d'un bon voleur, parce qu'il opère d'une manière appropriée à son but.

2. Les effets de la loi sont-ils de "commander, interdire, permettre et punir", comme dit Justinien?

De même que la phrase est une sentence de la raison sous forme dénonciation, de même la loi est une sentence de la raison émise sous forme de précepte. Or le propre de la raison est de partir d'une donnée pour amener à un autre point. C'est pourquoi, de même que dans les sciences de démonstration, la raison procède de manière à faire admettre une conclusion au moyen de certains principes, ainsi procède-t-elle pour faire adhérer au précepte de la loi par un moyen terme.

Or, les préceptes de la loi portent sur les actes humains, puisque c'est eux que la loi dirige, comme nous l'avons dit. Or il y a trois catégories différentes d'actes humains. Quelques-uns sont bons selon leur genre, et ce sont les actes des vertus; à leur égard, on dit que la loi prescrit ou commande, car elle prescrit tous les actes des vertus, selon Aristote. D'autres actes sont mauvais, selon leur genre, comme les actes vicieux que la loi a pour rôle d'interdire. D'autres actes enfin sont indifférents selon leur genre; la loi a pour rôle de les permettre. On pourrait classer parmi ces actes indifférents ceux qui sont légèrement bons ou légèrement mauvais. Enfin, c'est par la crainte du châtiment que la loi amène ses sujets à obéir; et sous ce rapport l'effet de la loi est de punir.

Il faut maintenant étudier chaque loi en particulier: la loi éternelle (Question 93), la loi naturelle (Question 94), la loi humaine (Question 95-97), la loi ancienne (Question 98-105), et la loi nouvelle qui est la loi de l'Évangile (Question 106-108). Quant à la sixième loi qui est la loi du foyer de convoitise, il suffit de se rapporter à ce qui a été dit au traité du péché originel (Question 81-83).

CHAPITRE 93: LA LOI ÉTERNELLE

1. Qu'est-ce que la loi éternelle? - 2. Est-elle connue de tous? - 3. Toute loi en découle-t-elle? - 4. Les êtres nécessaires lui sont-ils soumis? - 5. Les êtres naturels et contingents lui sont-ils soumis? - 6. Toutes les choses humaines lui sont-elles soumises?

1. Qu'est-ce que la loi éternelle?

De même qu'en tout artisan préexiste une idée des objets créés par son art, ainsi faut-il qu'en tout gouvernant préexiste l'idée d'un ordre pour les actes qui doivent être accomplis par ses sujets. Or, de même que l'idée des objets à faire s'appelle proprement l'art, ou encore le modèle des choses fabriquées; de même la raison du chef qui règle la conduite de ses sujets a valeur de loi, sans oublier toutefois les autres conditions que nous avons précédemment déclarées requises à la raison de loi. Or, c'est par sa sagesse que Dieu est créateur de toutes choses, pour lesquelles il peut être comparé à un artisan à l'égard de ses oeuvres, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Mais Dieu est aussi celui qui gouverne tous les actes et

tous les mouvements que l'on remarque en chaque créature, comme nous l'avons dit encore dans la première Partie. Aussi de même que la raison de la sagesse divine, par laquelle toutes choses ont été créées, a raison d'art, de modèle exemplaire ou d'idée, de même la raison de la sagesse divine qui meut tous les êtres à la fin requise a-t-elle raison de loi. Et, à ce titre, la loi éternelle n'est pas autre chose que la pensée de la Sagesse divine, selon que celle-ci dirige tous les actes et tous les mouvements.

2. La loi éternelle est-elle connue de tous?

On peut connaître une chose d'une double manière: soit en elle-même, soit dans l'effet qu'elle produit, où l'on retrouve quelque ressemblance de sa cause. C'est ainsi que quelqu'un ne voyant pas le soleil dans sa substance, le connaît cependant dans son rayonnement. C'est en ce sens qu'il faut dire que nul ne peut connaître la loi éternelle telle qu'elle est en elle-même, sauf Dieu et les bienheureux qui voient Dieu par son essence. Mais toute créature raisonnable connaît cette loi éternelle selon le rayonnement, plus ou moins grand, de cette loi. En effet, toute connaissance de la vérité est un rayonnement et une participation de la loi éternelle qui est, elle-même, vérité immuable, dit S. Augustin. La vérité, tous les hommes la connaissent quelque peu, tout au moins quant aux principes premiers de la loi naturelle. Pour le reste, les uns participent davantage, d'autres moins à la connaissance de la vérité; et par suite, connaissent plus ou moins la loi éternelle.

3. Toute loi découle-t-elle de la loi éternelle?

Nous avons dit précédemment que la loi comportait une raison qui dirige les actes à leur fin. Or, en toute série ordonnée de moteurs, il convient que la force d'un moteur second lui vienne d'un moteur premier, puisque celui qui meut comme agent second ne meut que dans la mesure où il reçoit lui-même le mouvement du premier. Nous voyons la même chose chez tous les gouvernants: le programme de gouvernement se transmet du chef suprême aux gouvernants en second; par exemple le plan qui doit être réalisé dans la cité est communiqué par le roi à ses subalternes sous forme de précepte. De même encore, dans le domaine des arts techniques, les procédés de fabrication sont communiqués par l'ingénieur aux artisans subalternes qui travaillent de leurs mains. Donc, puisque la loi éternelle est le programme du gouvernement chez le gouverneur suprême, il est nécessaire que tous les plans de gouvernement, qui existent dans les gouvernants subalternes, dérivent de la loi éternelle. Il s'ensuit que toutes les lois, quelles qu'elles soient, dérivent de la loi éternelle dans la mesure où elles procèdent de la raison droite. C'est pourquoi S. Augustin dit que "dans la loi temporelle, il n'est rien de juste ni de légitime que les hommes n'aient tiré de la loi éternelle".

4. Les êtres nécessaires sont-ils soumis à la loi éternelle?

Nous avons démontré que la loi éternelle est la raison, le plan, du gouvernement divin. Donc, tout ce qui est soumis au gouvernement divin est soumis aussi à la loi éternelle; et ce qui échappe au gouvernement éternel, échappe aussi à la loi éternelle. Cette distinction peut être éclairée par un exemple emprunté à ce qui nous concerne. C'est seulement ce que l'homme peut faire qui est soumis au gouvernement humain; mais ce qui relève de la nature même de l'homme échappe à ce gouvernement, par exemple que l'homme ait une âme, des pieds et des mains. Ainsi donc, est soumis à la loi éternelle tout ce qui se trouve dans les êtres créés par Dieu, qu'il s'agisse de réalités nécessaires ou contingentes. Mais ce qui se rapporte à la nature ou à l'essence divine, n'est pas sujet de la loi éternelle; c'est en réalité cette loi éternelle elle-même.

5. Les êtres naturels et contingents sont-ils soumis à la loi éternelle?

Il faut parler différemment de la loi de l'homme, et de la loi éternelle qui est la loi de Dieu. En effet, la loi de l'homme ne s'étend qu'aux créatures raisonnables qui sont soumises à l'homme. La raison en est que la loi imprime une direction aux actes qui conviennent aux sujets d'un gouvernement quelconque; c'est pourquoi nul à proprement parler n'impose de loi à ses propres actes. Or, tout ce que l'on fait dans l'usage des créatures irrationnelles soumises à l'homme, se fait par l'action de l'homme lui-même qui meut de tels êtres; car les créatures sans raison ne se conduisent pas par elles-mêmes, mais sont conduites par d'autres, nous l'avons dit antérieurement. C'est pourquoi l'homme ne peut pas imposer de loi aux êtres sans raison, quel que soit leur état de dépendance envers lui. Quant aux êtres raisonnables qui lui sont soumis, il peut leur imposer une loi, en tant que par son précepte ou par quelque déclaration il imprime en leur pensée une règle qui devient leur principe d'action. Or, de même que l'homme imprime, par son ordre ainsi déclaré, une sorte de principe interne d'action chez un autre homme qui lui est soumis, Dieu aussi imprime à toute la nature les principes de ses actes propres. C'est pourquoi l'on dit que Dieu commande de cette façon à tout nature selon cette parole du Psaume (148, 6): "Il a posé une loi qui ne disparaîtra pas." Pour ce motif aussi tous les mouvements et tous les actes de la nature entière sont soumis à la loi éternelle: Cependant les créatures sans raison sont soumises à la loi éternelle d'une manière particulière, en ce qu'elles sont mues par la providence divine et non plus par l'intelligence du précepte divin, comme c'est le cas des créatures raisonnables.

6. Toutes les choses humaines sont-elles soumises à la loi éternelle?

Il y a deux manières pour une chose d'être soumise à la loi éternelle, comme nous l'avons dit à l'Article précédent. Ou bien la loi éternelle est participée par mode de connaissance, ou bien par mode d'action et de passion, en tant que participée sous forme de principe interne d'activité. C'est de cette seconde manière que les créatures sans raison sont soumises à la loi éternelle, comme nous venons de l'établir. Mais la créature raisonnable, en possédant ce qui est commun avec toutes les créatures, a cependant en propre cet élément d'être dotée de raison. C'est pourquoi elle se trouve soumise à la loi éternelle à double titre: d'abord, parce qu'elle a une certaine connaissance de la loi éternelle, nous l'avons dit; ensuite, parce qu'il existe en toute créature raisonnable un penchant naturel vers ce qui est conforme à la loi éternelle, car "de naissance nous sommes enclins à être vertueux", dit Aristote.

Cependant, ces deux modes existent d'une façon imparfaite et comme décomposée chez les pécheurs. En eux l'inclination naturelle à la vertu est faussée par l'habitus vicieux. De plus, leur connaissance naturelle du bien est obscurcie par les passions et la facilité à pécher. Chez les bons, ce double mode se réalise d'une manière plus parfaite parce que la connaissance de foi et de sagesse s'ajoute en eux à la connaissance naturelle du bien; et au penchant naturel vers le bien, s'ajoute antérieurement l'impulsion de la grâce et de la vertu.

Ainsi donc, les bons sont parfaitement soumis à la loi éternelle, puisqu'ils agissent toujours en s'y conformant. Quant aux pécheurs, ils sont soumis à la loi éternelle, mais d'une manière imparfaite en ce qui regarde leurs actes, puisque c'est d'une façon imparfaite qu'ils connaissent le bien et sont inclinés vers lui. Toutefois, ce qui est déficient dans leur activité est compensé du côté de la passivité; nous voulons dire que les méchants subissent la peine que leur fixe la loi éternelle, en proportion de ce qu'ils ont négligé de faire pour être conformes aux exigences de cette loi. Aussi S. Augustin dit-il: "J'estime que les justes agissent selon la loi éternelle", et

ailleurs: "Dieu sait ramener à l'ordre les âmes qui l'abandonnent et, par leur misère bien méritée, fournir aux parties inférieures de sa création des lois parfaitement appropriées."

CHAPITRE 94: LA LOI NATURELLE

1. Qu'est-ce que la loi naturelle? - 2. Quels sont les préceptes de la loi naturelle? - 3. Tous les actes des vertus relèvent-ils de la loi naturelle? - 4. La loi naturelle est-elle unique chez tous? - 5. Cette loi est-elle sujette au changement? - 6. Cette loi peut-elle être effacée de l'âme de l'homme?

1. Qu'est-ce que la loi naturelle?

Une réalité peut être appelée habitus de deux façons. D'abord au sens propre et essentiel; et en ce sens la loi naturelle n'est pas un habitus. En effet, il a été dit précédemment que la loi naturelle est établie par la raison, de même qu'une proposition est aussi l'oeuvre de la raison. Mais ce que l'on fait et ce qui sert à le faire n'est pas identique; car l'habitus de la grammaire permet de réaliser un discours correct. Donc, puisque l'habitus est ce qui permet d'agir, il est impossible qu'une loi soit un habitus au sens propre et essentiel.

Cependant, on peut désigner par le mot habitus ce qui est possédé grâce à l'habitus; ainsi appelle-t-on "foi" ce qui est l'objet de la foi. Si l'on prend en ce sens le mot habitus, on peut dire que la loi naturelle est un habitus. Car les préceptes de la loi naturelle sont tantôt l'objet d'une considération actuelle de la raison, et tantôt sont en elle seulement à l'état "habituel", mais non conscient. C'est dans cette acception que la

loi naturelle peut être qualifiée d'habitus de la même manière que les principes indémontrables des sciences spéculatives, qui ne s'identifient pas avec l'habitus des premiers principes, mais constituent son objet, son contenu.

2. Quels sont les préceptes de la loi naturelle?

Nous avons dit précédemment que les préceptes de la loi naturelle étaient, par rapport à la raison pratique, ce que les principes premiers de la démonstration sont par rapport à la raison spéculative; les uns et les autres sont en effet des axiomes évidents par eux-mêmes. Or un axiome peut être dit évident par lui-même de deux façons: d'abord, selon son contenu; puis, par rapport à nous. Toute proposition est dite connue en elle-même, si l'attribut appartient à la définition du sujet; il arrive toutefois que pour celui qui ignore la définition de ce sujet, une telle proposition ne soit pas évidente par elle-même. Ainsi cette proposition: "L'homme est doué de raison" est évidente en elle-même d'après la nature même de l'homme, car qui dit "homme" dit "raisonnable"; et cependant pour celui qui ignore ce qu'est l'homme, cette proposition n'est pas évidente par elle-même. Il s'ensuit, selon Boèce, qu'il y a certaines phrases ou propositions qui sont connues en elles-mêmes par tous les hommes, comme ces propositions dont les termes sont connus de tous; par exemple: "Un tout quelconque est plus grand que l'une de ses parties"; ou encore: "Les choses égales à une même chose sont égales entre elles." Mais d'autres propositions ne sont connues que des sages qui saisissent la signification des termes qui les composent. Ainsi, pour celui qui sait qu'un ange n'a pas de corps, il apparaît évident de soi qu'un tel être n'est pas circonscrit dans un lieu: ce qui n'est pas manifeste pour tous les esprits peu cultivés qui ne saisissent pas cela.

Il y a un ordre entre les vérités qui ne tombent pas sous le sens de tout le monde. En effet, ce qui est saisi en premier lieu, c'est l'être, dont la notion est incluse dans tout ce que l'on conçoit. Et c'est pourquoi le premier axiome indémontrable est que "l'on ne peut en même temps affirmer et nier", ce qui se fonde sur la notion d'être et de non-être; et c'est sur ce principe que toutes les autres vérités sont fondées, comme dit le livre IV des *Métaphysiques.* Mais de même que l'être est en tout premier lieu objet de connaissance proprement dite, de même le bien est la première notion saisie par la raison pratique qui est ordonnée à l'action. En effet, tout ce qui agit le fait en vue d'une fin qui a raison de bien. C'est pourquoi le principe premier de la raison pratique est celui qui se fonde sur la raison de bien, et qui est: "Le bien est ce que tous les êtres désirent." C'est donc le premier précepte de la loi qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal. C'est sur cet axiome que se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle: c'est dire que tout ce qu'il faut faire ou éviter relève des préceptes de la loi naturelle; et la raison pratique les envisage naturellement comme des biens humains.

Mais parce que le bien a raison de fin, et le mal raison du contraire, il s'ensuit que l'esprit humain saisit comme des biens, et par suite comme dignes d'être réalisées toutes les choses auxquelles l'homme se sent porté naturellement; en revanche, il envisage comme des maux à éviter les choses opposées aux précédentes. C'est selon l'ordre même des inclinations naturelles que se prend l'ordre des préceptes de la loi naturelle. En effet, l'homme se sent d'abord attiré à rechercher le bien correspondant à sa nature, en quoi il est semblable à toutes les autres substances, en ce sens que toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre. Selon cette inclination, ce qui assure la conservation humaine et tout ce qui empêche le contraire, relèvent de la loi naturelle.

En second lieu, il y a dans l'homme une inclination à rechercher certains biens plus spéciaux, conformes à la nature qui lui est commune avec les autres animaux. Ainsi appartient à la loi naturelle ce que "la nature enseigne à tous les animaux", par exemple l'union du mâle et de la femelle, le soin des petits, etc.

En troisième lieu, on trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre; ainsi a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. En ce sens, appartient à la loi naturelle tout ce qui relève de cet attrait propre: par exemple que l'homme évite l'ignorance, ou ne fasse pas de tort à son prochain avec lequel il doit vivre, et toutes les autres prescriptions qui visent ce but.

3. Tous les actes des vertus relèvent-ils de la loi naturelle?

Nous pouvons parler des actes des vertus de deux façons: en tant qu'ils sont vertueux; et en tant qu'ils sont tels actes déterminés par leur espèce propre. Si nous parlons des actes vertueux en tant que vertueux, ils relèvent tous de la loi naturelle. Nous avons prouvé en effet n que relèvent de la loi naturelle toutes les inclinations que l'homme tient de sa nature. Mais chacun est incliné naturellement à l'activité qui convient à sa forme, comme le feu est incliné à chauffer. Aussi, puisque l'âme raisonnable est la forme propre de l'homme, il y a en tout humain une inclination naturelle à agir selon la raison. A ce point de vue, par conséquent, les actes des vertus sont tous régis par la loi naturelle; la raison de chacun édicte en effet qu'il faut agir vertueusement. Mais, si nous parlons des actes des vertus considérés en eux-mêmes, dans leur espèce particulière, alors ces actes ne relèvent pas tous de la loi naturelle. Il y a en effet beaucoup de choses qui se font selon la vertu, auxquelles pourtant la nature ne donne de prime abord aucune inclination. C'est par une investigation de la raison que les hommes les découvrent, et les reconnaissent utiles pour vivre bien.

4. La loi naturelle est-elle unique chez tous?

Nous l'avons dit précédemment, tout ce vers quoi l'homme est incliné par nature relève de la loi naturelle; et il est propre à l'homme d'être incliné à agir selon la raison. Mais il appartient à la raison de procéder des principes communs aux conclusions propres, selon le livre I des *Physiques.* Toutefois la raison spéculative et la raison pratique se comportent différemment sur ce point. En effet, la raison spéculative s'occupe principalement des choses nécessaires, où il est impossible qu'il en soit autrement; aussi la vérité se rencontre-t-elle sans aucune défaillance dans les conclusions particulières comme dans les principes généraux.

La raison pratique, au contraire, s'occupe de réalités contingentes qui comprennent les actions humaines. C'est pourquoi, bien que dans les principes généraux il y ait quelque nécessité, plus on aborde les choses particulières, plus on rencontre de défaillances. Ainsi donc, dans les sciences spéculatives, la vérité est identique pour tous, tant dans les principes que dans les conclusions. Pourtant, cette vérité n'est pas connue de tous les esprits dans les conclusions, mais seulement dans les principes que l'on appelle "les axiomes universels". Dans le domaine de l'action, au contraire, la vérité ou la rectitude pratique n'est pas la même pour tous dans les applications particulières, mais uniquement dans les principes généraux; et chez ceux pour lesquels la rectitude est identique dans leurs actions propres, elle n'est pas également connue de tous.

Il est donc évident que dans les principes communs de la raison spéculative ou pratique, la vérité ou la rectitude est unique pour tous, et connue également de tous. Quant aux conclusions propres de la raison spéculative, la vérité est la même pour tous, mais elle n'est pas connue également de tous; ainsi est-il vrai pour tous que le triangle a trois angles égaux à deux droits, encore que ce ne soit pas connu de tous. Mais la vérité ou la rectitude n'est pas la même pour tous quand on arrive aux conclusions propres de la raison pratique, et même là où se réalise l'identité, elle n'est pas également connue de tous. Par exemple, il est vrai et droit aux yeux de tous que l'on agisse selon la raison. De ce principe il s'ensuit comme une conclusion propre qu'il faut rendre ce qu'on a reçu en dépôt. Et ceci est vrai dans la plupart des cas; mais il peut se faire qu'en certains cas il devienne nuisible et par conséquent déraisonnable de restituer un dépôt: par exemple si quelqu'un le réclame en vue de combattre la patrie. Et ici, plus on descend aux détails, plus les exceptions se multiplient; par exemple lorsqu'on stipule que les dépôts doivent être restitués avec telle caution ou de telle façon. Plus on ajoute de conditions particulières, plus les exceptions peuvent se multiplier et se diversifier pour qu'il soit injuste ou de restituer, ou de ne pas le faire.

Ainsi donc, il faut dire que la loi de nature est identique pour tous dans ses premiers principes généraux, tout autant selon sa rectitude objective que selon la connaissance qu'on peut en avoir. Quant à certaines applications propres qui sont comme les conclusions des principes généraux, elle est identique pour tous dans la plupart des cas, et selon sa rectitude et selon sa connaissance; toutefois, dans un petit nombre de cas, elle peut comporter des exceptions, d'abord dans sa rectitude, à cause d'empêchements particuliers (de la même façon que les natures soumises à la génération et à la corruption manquent leurs effets dans un petit nombre de cas, à cause d'empêchements); elle comporte encore des exceptions quant à sa connaissance; c'est parce que certains ont une raison faussée par la passion, par une coutume mauvaise ou par une mauvaise disposition de la nature. Ainsi jadis, chez les peuples germains, le pillage n'était pas considéré comme une iniquité, alors qu'il est expressément contraire à la loi naturelle, comme le rapporte Jules César dans son livre sur "la guerre des Gaules".

5. La loi de nature est-elle sujette au changement?

Que la loi naturelle soit changée peut se comprendre de deux manières. D'une part, on peut y ajouter. Et en ce sens rien n'empêche que la loi naturelle soit changée, car on a ajouté à la loi naturelle - soit par la loi divine, soit par les lois humaines -, beaucoup de choses qui sont utiles à la vie humaine. D'autre part, on peut concevoir un changement dans la loi naturelle par mode de suppression, en ce sens qu'une prescription disparaisse de la loi naturelle, alors qu'elle en faisait partie auparavant. De cette manière, la loi de nature est absolument immuable quant à ses principes premiers. Quant à ses préceptes seconds, dont nous avons dit à l'Article précédent qu'ils étaient comme des conclusions propres, toutes proches des premiers principes, la loi naturelle ne change pas, sans que son contenu cesse d'être juste dans la plupart des cas. Toutefois il peut y avoir des changements en tel cas particulier, et rarement, en raison de causes spéciales qui empêchent d'observer ces préceptes, comme on l'a dit à l'article précédent.

6. La loi de nature peut-elle être effacée de l'âme humaine?

Nous avons établi dans les articles précédents qu'appartiennent à la loi naturelle d'abord quelques principes plus généraux qui sont connus de tous; ensuite quelques préceptes secondaires, plus particuliers, qui sont comme des conclusions proches de ces principes. Quant aux principes généraux, la loi naturelle ne peut d'aucune façon être effacée du coeur des hommes, de façon universelle. Elle est cependant effacée dans une activité particulière parce que la raison est empêchée d'appliquer le principe général au cas particulier dont il s'agit à cause de la convoitise ou d'une autre passion.

Quant aux préceptes secondaires, la loi naturelle peut être effacée du coeur des hommes, soit en raison de propagandes perverses, de la façon dont les erreurs se glissent dans les sciences spéculatives au sujet de conclusions nécessaires; soit comme conséquences de coutumes dépravées et d'habitus corrompus. C'est ainsi que certains individus ne considéraient pas le brigandage comme un péché, ni même les vices contre nature, comme le dit encore S. Paul (Rm 1, 24).

Étudions maintenant ce qu'est la loi humaine. Il faut d'abord étudier la loi en elle-même (Question 95); puis quel est son pouvoir (Question 96); enfin, se demander si elle peut être changée (Question 97).

CHAPITRE 95: LA LOI HUMAINE

1. Son utilité. - 2. Son origine. - 3. Sa qualité. - 4. Ses divisions.

1. L'utilité de la loi humaine

Il ressort de ce qui précède qu'il y a dans l'homme une certaine aptitude à la vertu; mais quant à la perfection même de la vertu, il faut qu'elle soit donnée à l'homme par un enseignement. Ainsi voyons-nous que c'est aussi par son ingéniosité que l'homme pourvoit à ses besoins, par exemple pour la nourriture et le vêtement. La nature lui en fournit les premiers éléments, à savoir la raison et les mains, mais non l'utilisation parfaite, ainsi qu'elle le fait pour les autres animaux, auxquels elle a procuré de manière suffisante vêtement et nourriture. Mais quant à cet enseignement dont il vient d'être question, l'homme ne saurait aisément se suffire à lui-même. De fait, la perfection de la vertu consiste surtout à éloigner l'homme des plaisirs défendus, auxquels l'humanité est principalement portée, en particulier la jeunesse, pour

laquelle l'enseignement est plus efficace. C'est pourquoi il faut que les hommes reçoivent d'autrui cette sorte d'éducation par laquelle on peut arriver à la vertu. Certes, pour les jeunes gens qui sont portés à être vertueux par une heureuse disposition naturelle ou par l'habitude, et surtout par la grâce divine, il suffit d'une éducation paternelle qui s'exerce par les conseils. Mais, parce qu'il y a des hommes pervers et portés au vice, qui ne peuvent guère

être aisément touchés par des paroles, il a été nécessaire que ceux-ci fussent contraints par la force et la crainte à s'abstenir du mal, de telle sorte qu'au moins en s'abstenant de mal agir, ils garantissent aux autres une vie paisible. Et puis, pour eux-mêmes, ils se voient amenés par une telle accoutumance à accomplir de bon gré ce qu'ils ne faisaient auparavant que par crainte; et ainsi ils deviennent vertueux. Cette éducation qui corrige par la crainte du châtiment est donnée par les lois. Aussi fut-il nécessaire pour la paix des hommes et leur vertu de porter des lois. Parce que, dit le Philosophe, "l'homme, s'il est parfaitement vertueux, est le meilleur des animaux; mais s'il est privé de loi et de justice il est le pire de tous"; car l'homme possède les armes de la raison, dont les autres animaux sont dépourvus, pour assouvir ses convoitises et ses fureurs.

2. L'origine de la loi humaine

S. Augustin déclare: "Il ne semble pas qu'elle soit une loi, celle qui ne serait pas juste." C'est pourquoi une loi n'a de valeur que dans la mesure où elle comporte de la justice. Or, dans les affaires humaines, une chose est dite juste du fait qu'elle est droite, conformément à la règle de la raison. Mais la règle première de la raison est la loi de nature, comme il ressort des articles précédents. Aussi toute loi portée par les hommes n'a raison de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi de nature. Si elle dévie en quelque point de la loi naturelle, ce n'est plus alors une loi, mais une corruption de la loi.

Il faut savoir cependant qu'il y a une double dérivation de la loi naturelle: d'une part, comme des conclusions par rapport aux principes; d'autre part, comme des déterminations de règles générales. Le premier mode ressemble à celui des sciences, où les conclusions démonstratives se déduisent des principes. Quant au second mode, il ressemble à ce qui se passe dans les arts, quand les modèles communs sont déterminés à une réalisation spéciale; tel est le cas de l'architecte qui doit préciser la détermination de la forme générale de maison à telle ou telle structure d'habitation. Donc, certaines dispositions légales dérivent des principes généraux de la loi naturelle à titre de conclusions; ainsi le précepte: "Il ne faut pas tuer" peut dériver comme une conclusion du principe: "Il ne faut pas faire le mal." Mais certaines dispositions légales dérivent des mêmes principes à titre de détermination; ainsi la loi de nature prescrit que celui qui commet une faute soit puni; mais qu'il soit puni de telle peine, est une détermination de la loi de nature.

On retrouve donc ces deux sortes de dispositions légales dans la loi humaine. Mais celles qui relèvent du premier mode ne sont pas seulement contenues dans la loi humaine comme prescrites par cette loi; mais elles tiennent de la loi naturelle une partie de leur pouvoir. Quant à celles qui répondent au deuxième mode, elles tiennent leur pouvoir de la loi humaine seule.

3. La qualité de la loi humaine

Tout être qui est un moyen pour une fin doit avoir une forme déterminée en proportion avec cette fin: par exemple, la forme de la scie la rend capable de couper, dit Aristote. Et toute chose soumise à la règle et à la mesure doit posséder une forme proportionnée à cette règle et

à cette mesure. Or, la loi humaine remplit cette double condition: elle est un moyen ordonné à une fin; et elle est une sorte de règle et de mesure, réglée elle-même par une mesure supérieure, laquelle est double: la loi divine et la loi de nature, selon ce que nous avons dit plus haut x. Le but de la loi humaine, c'est l'utilité des hommes, comme l'affirme Justinien. C'est pourquoi, en décrivant les caractéristiques de la loi, S. Isidore a posé d'abord trois éléments: "qu'elle soit en harmonie avec la religion", en ce sens qu'elle soit conforme à la loi divine; "qu'elle s'accorde avec la discipline des moeurs", en ce sens qu'elle soit conforme à la loi de nature; enfin "qu'elle favorise le salut public", en ce sens qu'elle soit adaptée à l'utilité des hommes.

Toutes les autres conditions qui suivent se ramènent à ces trois chefs. Que la loi humaine doive être *honnête*, cela revient à dire qu'elle soit en harmonie avec la religion. Si l'on ajoute: *qu'elle soit juste, réalisable selon la nature et la coutume du pays, adaptée au temps et au lieu,* cela signifie que la loi devra être adaptée à la discipline des moeurs. La discipline humaine, en effet, se définit: 1° par rapport à l'ordre de la raison, et c'est ce qu'on exprime en disant que la loi est juste. - 2° par rapport aux facultés de ceux qui agissent. Car une éducation doit être adaptée à chacun selon sa capacité, en tenant compte également des possibilités de la nature humaine (ainsi ne doit-on pas imposer aux enfants ce qu'on impose à des hommes faits); elle doit enfin être adaptée aux usages, car un individu ne peut pas vivre comme un solitaire dans la société, sans se conformer aux moeurs d'autrui. - 3° La discipline doit être en rapport avec telles circonstances données, d'où: *la loi sera adaptée au temps et au lieu.* Les autres qualités de la loi qui sont ensuite énumérées, sous les vocables: nécessaire, utile, etc., reviennent à dire que la loi doit favoriser le salut public. La *nécessité* vise l'éloignement des maux; l'utilité, l'acquisition des biens; *la clarté,* le soin d'exclure le dommage qui pourrait provenir de la loi elle-même. Enfin que *la loi soit ordonnée au bien commun,* comme on l'a dit plus haut, c'est ce que montre la dernière partie de l'analyse.

4. Les divisions de la loi humaine

Tout être peut prêter à une division, selon l'essentiel et d'après ce qui est contenu dans sa raison même. Ainsi, dans la notion d'"animal" on comprend l'âme, qui est raisonnable ou non; c'est pourquoi le genre animal se divise à titre propre et essentiel, en raisonnable et non raisonnable; il ne se diviserait pas selon le blanc et le noir, car cela est absolument étranger à sa notion propre. Or, il y a beaucoup d'éléments dans la notion de la loi humaine, et selon n'importe lequel d'entre eux cette loi peut prêter à une division qui lui soit propre et essentielle.

1° C'est un caractère essentiel de la loi humaine de dériver de la loi de nature, nous l'avons dit. De ce point de vue, le droit positif se divise en droit des gens et en droit civil, selon les deux modes de dérivation de la loi naturelle que nous avons décrits. Car au droit des gens se rattache ce qui découle de la loi de nature à la manière de conclusions venant des principes, par exemple les achats et ventes justes, et autres choses de ce genre, sans lesquelles les hommes ne peuvent vivre en communauté; et cela est de droit naturel parce que "l'homme est par nature un animal social", comme le prouve Aristote. Quant à ce qui dérive de la loi de nature à titre de détermination particulière, cela relève du droit civil, selon que chaque cité détermine ce qui lui est le mieux adapté.

2° Il est essentiel à la notion de loi, d'avoir pour objet le bien commun de la cité. De ce point de vue, la division de la loi humaine peut se prendre de la diversité de ceux qui contribuent spécialement par leur labeur au bien commun: tels sont les prêtres qui prient Dieu pour le

peuple, les magistrats qui le gouvernent, et les soldats qui combattent pour son salut. C'est pourquoi les législations spéciales sont adaptées à ces catégories de citoyens.

3° Il est essentiel à la loi humaine d'être instituée par celui qui gouverne l'ensemble de la cité. De ce point de vue, on distingue les lois humaines d'après les régimes politiques différents. Selon la description d'Aristote, l'un de ces régimes est la monarchie, la cité étant sous le gouvernement d'un chef unique; en ce cas on parle des constitutions des princes. Un autre régime est l'aristocratie, qui est le gouvernement par une élite d'hommes supérieurs; on parle alors de sentences des sages et aussi de sénatus-consultes. Un autre régime est l'oligarchie qui est le gouvernement de quelques hommes riches et puissants; alors on parle de droit prétorien qui est appelé aussi honorariat. Un autre régime est celui du peuple tout entier ou démocratie; et on parle alors de plébiscites. Un autre régime est la tyrannie, régime totalement corrompu; aussi ne comporte-t-il pas de loi. Il y a enfin un régime mixte, composé des précédents, et celui-là est le meilleur; et en ce cas, on appelle loi "ce que les anciens, d'accord avec le peuple, ont décidé", dit S. Isidore.

4° Il est essentiel à la loi humaine de diriger les actes humains. De ce point de vue, on distingue les lois suivant leurs objets; et parfois en ce cas on leur donne les noms de leurs auteurs; par exemple, on dit la loi Julia, sur les adultères; la loi Cornelia, sur les tueurs, et ainsi de suite, non pas pour leurs auteurs, mais bien plutôt pour leur matière.

CHAPITRE 96: LE POUVOIR DE LA LOI HUMAINE

1. La loi humaine doit-elle être portée en termes généraux?

Ce qui existe en vue d'une fin doit être proportionné à cette fin. Or la fin de la loi est le bien commun; puisque, selon S. Isidore: "Ce n'est pour aucun avantage privé, mais pour l'utilité générale des citoyens que la loi doit être écrite." Il s'ensuit que les lois humaines doivent être adaptées au bien commun. Or le bien commun est le fait d'une multitude, et quant aux personnes, et quant aux affaires, et quant aux époques. Car la communauté de la cité est composée de nombreuses personnes, et son bien se réalise par des actions multiples; et il n'est pas institué pour peu de temps, mais pour se maintenir à travers la succession des citoyens, dit S. Augustin dans le livre XXII de la *Cité de Dieu.*

2. La loi humaine doit-elle réprimer tous les vices?

Nous avons déjà dit que la loi est établie comme une règle et une mesure des actes humains. Or la mesure doit être homogène au mesuré, dit le livre X des *Métaphysiques;* il faut en effet des mesures diverses pour des réalités diverses. Il s'ensuit que les lois, elles aussi, doivent être imposées aux hommes suivant la condition de ceux-ci. S. Isidore le déclare: "La loi doit être possible, et selon la nature, et selon la coutume du pays." Or, la puissance ou faculté d'agir procède d'un habitus ou d'une disposition intérieure; car la même chose n'est pas possible pour celui qui ne possède pas l'habitus de la vertu, et pour le vertueux; pareillement, une même chose n'est pas possible pour l'enfant et pour l'homme fait. C'est pourquoi on ne porte pas une loi identique pour les enfants et pour les adultes; on permet aux enfants beaucoup de choses que la loi punit ou blâme chez les adultes. Et pareillement, on permet aux hommes imparfaits beaucoup de choses que l'on ne doit pas tolérer chez les hommes vertueux.

Or la loi humaine est portée pour la multitude des hommes, et la plupart d'entre eux ne sont pas parfaits en vertu. C'est pourquoi la loi humaine n'interdit pas tous les vices dont les

hommes vertueux s'abstiennent, mais seulement les plus graves, dont il est possible à la majeure partie des gens de s'abstenir; et surtout ceux qui nuisent à autrui. Sans l'interdiction de ces vices-là, en effet, la société humaine ne pourrait durer; aussi la loi humaine interdit-elle les assassinats, les vols et autres choses de ce genre.

3. La loi humaine doit-elle ordonner les actes de toutes les vertus?

Les espèces des vertus se distinguent d'après leurs objets, nous l'avons vu précédemment. Or tous les objets des vertus peuvent se référer soit au bien privé d'une personne, soit au bien commun de la multitude; ainsi peut-on exercer la vertu de force, soit pour le salut de la patrie, soit pour défendre les droits d'un ami; et il en va de même pour les autres vertus.

Or la loi, nous l'avons dit, est ordonnée au bien commun. C'est pourquoi il n'y a aucune vertu dont la loi ne puisse prescrire les actes. Toutefois, la loi humaine ne commande pas tous les actes de toutes les vertus; mais seulement ceux qui peuvent être ordonnés au bien commun, soit immédiatement, par exemple quand certains actes sont directement accomplis en vue du bien commun; soit médiatement, par exemple quand le législateur porte certaines prescriptions ayant trait à la bonne discipline qui forme les citoyens à maintenir le bien commun de la justice et de la paix.

4. La loi humaine s'impose-t-elle à l'homme de façon nécessaire dans le for de sa conscience?

Les lois que portent les hommes sont justes ou injustes. Si elles sont justes, elles tiennent leur force d'obligation, au for de la conscience, de la loi éternelle dont elles dérivent, selon les Proverbes (8, 15): "C'est par moi que les rois règnent et que les législateurs décrètent le droit." Or, on dit que les lois sont justes, soit en raison de leur fin, quand elles sont ordonnées au bien commun, soit en fonction de leur auteur, lorsque la loi portée n'excède pas le pouvoir de celui qui la porte; soit en raison de leur forme, quand les charges sont réparties entre les sujets d'après une égalité de proportion en étant ordonnées au bien commun. En effet, comme l'individu est une partie de la multitude, tout homme, en lui-même et avec ce qu'il possède, appartient à la multitude; de même que toute partie, en ce qu'elle est, appartient au tout. C'est pourquoi la nature elle-même nuit à une partie pour sauver le tout. Selon ce principe, de telles lois qui répartissent proportionnellement les charges, sont justes, elles obligent au for de la conscience et sont des lois légitimes.

Mais les lois peuvent être injustes de deux façons. D'abord par leur opposition au bien commun en s'opposant à ce qu'on vient d'énumérer, ou bien par leur fin, ainsi quand un chef impose à ses sujets des lois onéreuses qui ne concourent pas à l'utilité commune, mais plutôt à sa propre cupidité ou à sa propre gloire; soit du fait de leur auteur, qui porte par exemple une loi en outrepassant le pouvoir qui lui a été confié; soit encore en raison de leur forme, par exemple lorsque les charges sont réparties inégalement dans la communauté, même si elles sont ordonnées au bien commun. Des lois de cette sorte sont plutôt des violences que des lois, parce que "une loi qui ne serait pas juste ne paraît pas être une loi", dit S. Augustin. Aussi de telles lois n'obligent-elles pas en conscience, sinon peut-être pour éviter le scandale et le désordre; car pour y parvenir on est tenu même à céder son droit, selon ces paroles en S. Matthieu (6, 40): "Si quelqu'un te réquisitionne pour faire mille pas, accompagne-le encore deux mille pas; et si quelqu'un te prend ta tunique, donne-lui aussi ton manteau."

Les lois peuvent être injustes d'une autre manière: par leur opposition au bien divin; telles sont les lois tyranniques qui poussent à l'idolâtrie ou à toute autre conduite opposée à la loi divine. Il n'est jamais permis d'observer de telles lois car, "il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes" (Ac 5, 29).

5. Tous les hommes sont-ils soumis à la loi humaine?

Comme il ressort des explications précédentes, la notion de loi comporte deux éléments: elle est la règle des actes humains, et elle a une force de coercition. L'homme pourra donc être soumis à la loi de deux manières.

D'abord, comme ce qui est réglé par rapport à la règle. De cette façon, tous ceux qui sont soumis à un pouvoir sont soumis à la loi portée par ce pouvoir. Qu'on ne soit pas soumis à ce pouvoir peut arriver de deux façons. En premier lieu, parce qu'on est purement et simplement exempt de sa juridiction. Ainsi ceux qui font partie d'une cité ou d'un royaume, ne sont pas soumis aux lois du chef d'une autre cité ou d'un autre royaume, pas plus qu'ils ne sont soumis à son autorité. En second lieu, on peut échapper à un pouvoir parce qu'on est régi par une loi plus haute. Par exemple, si l'on est soumis à un proconsul, on doit subir la règle de son commandement, sauf toutefois dans les affaires où l'on aurait obtenu une dispense de l'empereur; dans ce domaine, en effet, on n'est plus astreint à l'obéissance envers le subalterne, puisqu'on est dirigé immédiatement par un commandement supérieur. A cet égard, il peut arriver que l'on soit soumis en principe à une loi, et cependant qu'on soit exempté de quelque disposition particulière de cette loi, étant sur ce point régi directement par une loi supérieure.

On peut encore être soumis à la loi d'une autre manière: lorsqu'on subit une contrainte imposée. C'est en ce sens que les hommes vertueux et justes ne sont pas soumis à la loi, mais seulement les mauvais. En effet, ce qui est imposé par la contrainte et la violence est contraire à la volonté. Or la volonté des bons s'accorde avec la loi; c'est la volonté des mauvais qui s'y oppose. En ce sens, ce ne sont pas les bons qui sont sous la loi, mais uniquement les mauvais.

6. Chez ceux qui sont soumis à la loi, est-il permis d'agir en dehors des termes de la loi?

Toute loi, avons-nous dit, est ordonnée au salut commun des hommes, et c'est seulement dans cette mesure qu'elle acquiert force et raison de loi; dans la mesure, au contraire, où elle y manque, elle perd de sa force d'obligation. Aussi Justinien dit-il que "ni le droit ni la bienveillance de l'équité ne souffre que ce qui a été sainement introduit pour le salut des hommes, nous le rendions sévère par une interprétation plus dure, au détriment du salut des hommes". Or il arrive fréquemment qu'une disposition légale utile à observer pour le salut public, en règle générale, devienne, en certains cas, extrêmement nuisible. Car le législateur, ne pouvant envisager tous les cas particuliers, rédige la loi en fonction de ce qui se présente le plus souvent, portant son intention sur l'utilité commune. C'est pourquoi, s'il surgit un cas où l'observation de telle loi soit préjudiciable au salut commun, celle-ci ne doit plus être observée. Ainsi, à supposer que dans une ville assiégée on promulgue la loi que les portes doivent demeurer closes, c'est évidemment utile au salut commun en règle générale; mais s'il arrive que les ennemis poursuivent des citoyens dont dépend la survie de la cité, il serait très préjudiciable cette ville de ne pas leur ouvrir ses portes. C'est pourquoi, en ce cas, il faudrait ouvrir ses portes contre la lettre de la loi, afin de sauvegarder l'intérêt général que le législateur avait en vue.

Il faut toutefois remarquer que si l'observation littérale de la loi n'offre pas un danger immédiat, auquel il faille s'opposer aussitôt, il n'appartient pas à n'importe qui d'interpréter ce qui est utile ou inutile à la cité. Cela revient aux princes, qui ont autorité pour dispenser de la loi en des cas semblables. Cependant, si le danger est pressant, ne souffrant pas assez de délai pour qu'on puisse recourir au supérieur, la nécessité même entraîne avec elle la dispense; car nécessité n'a pas de loi.

CHAPITRE 97: LE CHANGEMENT DES LOIS HUMAINES

1. La loi humaine est-elle sujette au changement?-2. Doit-elle toujours être changée quand il se présente quelque chose de meilleur? - 3. Est-elle abolie par la coutume, et celle-ci acquiert-elle force de loi? - 4. L'application de la loi humaine doit-elle être modifiée par la dispense des gouvernants?

1. La loi humaine est-elle sujette au changement?

Nous avons dit que la loi est une sentence de raison qui dirige les actes humains.

A cet égard, il y a un double motif à ce que la loi humaine soit modifiée à juste titre: du côté de la raison, et du côté des hommes dont les actes sont réglés par la raison. Je dis bien du côté de la raison parce qu'il semble naturel à la raison humaine de parvenir progressivement de l'imparfait au parfait. Ainsi dans les sciences spéculatives voyons-nous que les premiers philosophes n'ont transmis que des résultats imparfaits. Ceux-ci, dans la suite, ont été enseignés par les successeurs de façon plus parfaite. Il en va de même dans les techniques. Les premiers qui ont cherché à découvrir ce qui pourrait être utile à la communauté humaine, incapables de tout envisager par eux-mêmes, se sont contentés d'établir des outils imparfaits, insuffisants sur beaucoup de points. Ceux qui sont venus dans la suite ont apporté des changements, en créant des procédés moins souvent inférieurs à l'intérêt commun.

Du côté des hommes dont les actes sont réglés par la loi, cette loi peut être modifiée à juste titre, en raison des changements survenus dans la condition des hommes, auxquels des instruments différents sont adaptés selon la diversité des situations. S. Augustin en donne un exemple: "Si le peuple est bien police, sérieux et gardien très vigilant de l'intérêt public, il est juste de porter une loi qui permette à un tel peuple de se donner à lui-même des magistrats qui administrent l'État. Toutefois si, devenu peu à peu dépravé, ce peuple vend son suffrage et confie le gouvernement à des hommes infâmes et scélérats, il est juste qu'on lui enlève la faculté de conférer les honneurs publics et qu'on revienne à la décision prise par un petit nombre de bons citoyens."

2. La loi humaine doit-elle toujours être changée quand il se présente quelque chose de meilleur?

Nous avons dit à l'Article précédent qu'une loi humaine était changée à juste titre dans la mesure où son changement profitait au bien public. Or la modification même de la loi, en tant que telle, nuit quelque peu au salut commun. Car pour assurer l'observation des lois, l'accoutumance a une puissance incomparable, à ce point que ce qu'on fait contre l'habitude générale, même s'il s'agit de choses de peu d'importance, paraît très grave. C'est pourquoi lorsque la loi est changée, la force coercitive de la loi diminue dans la mesure où l'accoutumance est abolie. C'est pourquoi on ne doit jamais modifier la loi humaine, à moins

que l'avantage apporté au bien commun contrebalance le tort qui lui est porté de ce fait. Ce cas se présente quand une utilité très grande et absolument évidente résulte d'un statut nouveau, ou encore quand il y a une nécessité extrême résultant de ce que la loi usuelle contient une iniquité manifeste, ou que son observation est très nuisible. Ainsi est-il noté par Justinien i que "dans l'établissement d'institutions nouvelles, l'utilité doit être évidente pour qu'on renonce au droit qui a été longtemps tenu pour équitable".

3. La loi humaine est-elle abolie par la coutume, et celle-ci acquiert-elle force de loi?

Toute loi émane de la raison et de la volonté du législateur; la loi divine et la loi naturelle, de la volonté raisonnable de Dieu; la loi humaine, de la volonté de l'homme réglée par la raison. Mais de même que la raison et la volonté de l'homme se manifestent par la parole pour les choses à faire, ainsi se manifestent-elles par des actes, car chacun semble choisir comme un bien ce qu'il réalise par ses oeuvres. Or, il est évident que par le moyen de la parole, en tant qu'elle manifeste le mouvement intérieur et les conceptions de la raison humaine, la loi peut être changée et aussi expliquée. Aussi, par le moyen des actes, très multipliés, qui créent une coutume, la loi peut être changée, voire expliquée; et même des pratiques peuvent s'établir qui obtiennent force de loi du fait que, par

des actes extérieurs multipliés, on exprime d'une façon très efficace et le mouvement intérieur de la volonté, et la conception de la raison; car lorsqu'un acte se répète un grand nombre de fois, cela paraît bien émaner d'un jugement délibéré de la raison. De ce fait, la coutume a force de loi, abolit la loi et interprète la loi.

4. L'application de la loi doit-elle être modifiée par la dispense des gouvernants?

A proprement parler, le mot "dispense" signifie une distribution mesurée d'un bien commun à des besoins particuliers; ainsi celui qui gouverne une maison est appelé "dispensateur" en tant qu'il attribue à chacun des membres de la famille, avec discernement et mesure, le travail à faire et les denrées nécessaires à la vie. Ainsi donc, en toute société, on dit que quelqu'un "dispense", parce qu'il règle de quelle manière un précepte général sera accompli par chacun des individus. Or, il arrive parfois qu'un précepte adapté, dans la plupart des cas, au bien du peuple, ne convienne pas à telle personne, ou dans tel cas donné, soit parce qu'il empêcherait un bien supérieur, soit même parce qu'il entraînerait quelque mal, comme nous l'avons montré précédemment. Or, il serait dangereux qu'une telle situation fût soumise au jugement privé de n'importe qui; sauf peut-être à cause d'un danger évident et subit, nous l'avons déjà dit. Voilà pourquoi celui qui est chargé de gouverner le peuple a le pouvoir de dispenser de la loi humaine, qui dépend de son autorité: afin qu'il accorde la permission de ne pas observer la loi, aux personnes et dans les cas où la loi n'atteint pas sa fin.

Toutefois, s'il accorde cette permission sans ce motif, et uniquement par un caprice de sa volonté, il sera infidèle à son rôle de dispensateur, ou bien il sera imprudent; infidèle, s'il n'a pas en vue le bien commun; imprudent, s'il ignore le motif de la dispense. C'est pourquoi le Seigneur demande en Luc (12, 42): "Quel est, penses-tu, le dispensateur fidèle et prudent que le Seigneur a établi sur sa maison?"

Voici maintenant le traité de la loi ancienne, considérée d'abord en elle-même (Question 98), puis dans ses préceptes (Question 99).

CHAPITRE 98: LA LOI ANCIENNE EN ELLE-MÊME

Au sujet de la loi ancienne considérée en elle-même, six questions se posent: 1. Est-elle bonne? - 2. Vient-elle de Dieu? - 3. Par l'intermédiaire des anges? - 4. Est-elle donnée à tous? - 5. Oblige-t-elle tout le monde? - 6. Fut-elle donnée au moment opportun?

1. La loi ancienne était-elle bonne?

Indubitablement la loi ancienne était bonne. De même en effet qu'on montre la vérité d'une doctrine par son accord avec la raison droite, de même la bonté d'une loi quelconque se manifeste en ce qu'elle s'accorde avec la raisons. Et c'était le cas de la loi ancienne. Elle réprimait la convoitise qui s'oppose à la raison: "Tu ne convoiteras pas le bien de ton prochain", prescrit l'Exode (20, 17). Elle interdisait même tous les péchés, lesquels sont contraires à la raison. Sa bonté est donc manifeste et c'est bien l'avis de l'Apôtre: "Selon l'homme intérieur je me complais dans la loi de Dieu"; et encore: "je suis d'accord avec la loi, tenant qu'elle est bonne" (Rm 7, 22. 16).

Notons toutefois avec Denys que le bien comporte plusieurs degrés: il y a un bien parfait et un bien imparfait. Ce qui est ordonné à une fin est parfaitement bon si l'on y trouve tout ce qu'il faut pour mener à la fin; est imparfaitement bon ce qui contribue à l'obtention de la fin sans être cependant en mesure d'y aboutir. Ainsi le remède parfait est celui qui guérit, le remède imparfait celui qui est utile mais qui cependant ne peut guérir le malade. Or on sait que la fin de la loi humaine et celle de la loi divine ne se confondent pas. Pour la loi humaine, c'est la tranquillité de la cité dans le temps présent; la loi y parvient en refrénant les actes extérieurs, dans la mesure où leur malice peut troubler la paix de la cité. Mais la fin de la loi divine c'est de conduire l'homme à sa fin, la félicité éternelle. Or tout péché fait obstacle à cette fin, non seulement les actes extérieurs, mais aussi les actes intérieurs. Il peut donc suffire à la perfection de la loi humaine qu'elle interdise le péché et le punisse, mais cela ne suffit pas pour la loi divine qui doit mettre l'homme pleinement en état de participer à l'éternité bienheureuse. En vérité, pareille tâche exige la grâce de l'Esprit Saint, par qui "est répandue dans nos coeurs la charité" qui accomplit la loi. "La grâce de Dieu est vie éternelle", dit en effet l'épître aux Romains (6, 23). Or cette grâce, la loi ancienne ne pouvait la conférer, cela était réservé au Christ: "La loi a été donnée par Moïse; la grâce et la vérité sont le fait de jésus Christ" (Jn 1, 17). Il s'ensuit que la loi ancienne était bonne, mais imparfaite, comme l'indique l'épître aux Hébreux (7, 19): "La loi n'a rien conduit à la perfection."

2. La loi ancienne venait-elle de Dieu?

La loi ancienne a été donnée par le Dieu bon, Père de Notre Seigneur Jésus-Christ. Elle orientait en effet les hommes vers le Christ. Et doublement: d'abord elle rendait témoignage au Christ comme il l'a déclaré lui-même: "Il faut que soit accompli tout ce qui a été écrit de moi dans la Loi, les Psaumes et les Prophètes" (Lc 24, 44). Et encore - "Si vous aviez foi en Moïse, peut-être croiriez-vous aussi en moi, car c'est de moi qu'il a écrit" (Jn 5, 46). D'autre part, à sa façon, la loi ancienne préparait les hommes au Christ, en les arrachant à l'idolâtrie et en les tenant soumis au culte du Dieu unique qui, par le Christ, devait sauver le genre humain. Ce qui fait dire à l'Apôtre: "Avant que vînt la foi, nous étions sous la garde de la Loi, enfermés dans l'attente de la foi qui devait être révélée" (Ga 3, 23). Mais préparer les voies et mener au but, c'est le fait d'un seul et même auteur, entendez son fait personnel ou le fait de ses gens. Bref, ce n'est pas le diable, lui que le Christ allait expulser, qui aurait institué une législation propre à mener les hommes vers le Christ: "Si Satan expulse Satan, son royaume

est divisé" (Mt 12, 26). Par conséquent c'est le même Dieu qui est l'auteur de la loi ancienne et qui a réalisé le salut des hommes par la grâce du Christ.

3. La loi ancienne fut-elle donnée par l'intermédiaire des anges?

C'est bien par le ministère des anges que Dieu a donné la loi. Outre cette raison générale empruntée à Denys qui veut que "les réalités divines soient présentées aux hommes par la médiation des anges", une raison spéciale imposait que la loi ancienne fût donnée de la sorte. Cette loi, on le sait, était imparfaite, mais elle préparait pour le genre humain la perfection du salut qui devait se réaliser par le Christ. Ainsi, nous voyons, en tout ordre de pouvoirs et de techniques, que le maître se réserve la direction et l'achèvement, tandis qu'il fait exécuter par des sous-ordres les opérations qui précèdent et préparent l'accomplissement ultime. Par exemple, le constructeur de navires exécute lui-même le travail d'assemblage, mais fait préparer les pièces par les ouvriers à son service. C'est pourquoi la loi parfaite du Nouveau Testament devait être donnée immédiatement par Dieu lui-même, fait homme, tandis que la loi ancienne devait parvenir aux hommes par les serviteurs de Dieu, ses anges. Telle est précisément la preuve que fournit l'Apôtre de la supériorité de la loi nouvelle sur l'autre: "Dans le Nouveau Testament, Dieu nous a parlé en son Fils, dans l'Ancien sa parole s'est produite par le moyen des anges" (He 1, 2; 2, 2).

4. La loi ancienne a-t-elle été donnée à tous?

Que la loi ait été donnée au peuple juif plutôt qu'aux autres, on pourrait en chercher la raison dans le fait que seul le peuple juif est resté fidèle au culte du Dieu unique, alors que les autres peuples tombant dans l'idolâtrie n'étaient pas dignes de recevoir la loi, puisque ce qui est saint ne doit pas être donné aux chiens. Mais cette explication n'est pas satisfaisante, car le peuple juif, lui aussi, tomba dans l'idolâtrie et même après l'établissement de la loi, ce qui aggrave son cas. Nous en avons la preuve soit dans l'Exode (32), soit dans Amos (5, 25 s): "M'avez-vous offert des sacrifices et des oblations dans le désert pendant quarante ans, maison d'Israël? Vous portiez la tente de votre dieu Moloch et vos images idolâtriques et l'étoile de votre dieu, que vous vous êtes fabriquées !"

En outre, il est dit expressément dans le Deutéronome (9, 6): "Sache que ce n'est pas à cause de tes oeuvres justes que le Seigneur ton Dieu t'a donné cette terre en propriété, car tu es un peuple à la nuque raide." Mais la vraie raison est fournie: "C'est pour accomplir la parole que le Seigneur a jurée à tes pères Abraham, Isaac et Jacob" (v. 5).

Quelle fut cette promesse, l'Apôtre le dit: "Les promesses ont été faites à Abraham et à sa descendance, non pas au pluriel: à ses descendants, mais au singulier: à sa descendance, qui est le Christ" (Ga 3, 16). Ainsi donc à ce peuple Dieu accorda la loi et d'autres bienfaits spéciaux parce qu'il avait promis à leurs pères que le Christ naîtrait d'eux. Il convenait en effet que le peuple qui devait donner le jour au Christ se distinguât par une sainteté particulière: "Soyez saints comme je suis saint" (Lv 19, 2). Ce n'est pas non plus le mérite d'Abraham qui explique la promesse qui lui fut faite, à savoir que le Christ naîtrait de sa race: il y va d'un choix et d'un appel gratuits: "Qui a suscité le juste de l'Orient et l'a appelé à sa suite?" (Is 41, 2).

D'où il ressort clairement que les Pères ont reçu la promesse, et que le peuple de leur lignage a reçu la loi en vertu seulement d'un choix gratuit: "Vous avez entendu ses paroles du milieu du feu, lisons-nous au Deutéronome (4, 36), parce qu'il a aimé vos pères et a choisi leur postérité

après eux." - Si l'on insiste en demandant pourquoi Dieu a choisi ce peuple et non un autre pour donner le jour au Christ, il conviendra de répondre avec S. Augustin: "Pourquoi attire-t-il celui-ci et non celui-là, ne prétends pas en décider, si tu ne veux pas errer."

5. Tous les hommes étaient-ils obligés d'observer la loi ancienne?

La loi ancienne mettait en lumière les préceptes de la loi naturelle en y ajoutant quelques préceptes propres. Quant aux prescriptions qu'elle empruntait à la loi naturelle, tous les hommes étaient tenus de les observer non pas au titre de la loi ancienne, mais par l'autorité de la loi naturelle. Quant à ce qu'elle y ajoutait, la loi ancienne n'y obligeait que le peuple juif.

En effet, on sait que la loi ancienne a été accordée au peuple juif pour lui conférer une prééminence de sainteté, par respect pour le Christ, qui devait naître de ce peuple. Or, toutes les fois qu'un statut est édicté en vue de mettre certaines personnes dans un état spécial de sainteté, il n'oblige que ces personnes; il y a par exemple des obligations particulières qui concernent les clercs, attachés au service de Dieu, et qui ne pèsent pas sur les laïcs; de même les religieux sont obligés par profession à certaines oeuvres de perfection auxquelles ne sont pas tenus les séculiers. Ainsi le peuple de Dieu avait des devoirs particuliers que les autres peuples ne connaissaient pas: "Tu seras parfait et sans tache près du Seigneur ton Dieu", dit le Deutéronome (18, 13) qui signale même, un peu plus loin, l'usage d'une sorte de profession: "Je professe aujourd'hui en présence du Seigneur ton Dieu" etc. (26, 3).

6. L'époque de Moïse convenait-elle à l'établissement de la loi?

L'époque de Moïse était on ne peut plus convenable pour l'institution de la loi ancienne. On s'en rend compte si l'on considère les deux catégories de personnes auxquelles toute loi s'applique: les indociles et les orgueilleux d'une part, que la loi contraint et assujettit; d'autre part, les honnêtes gens, qui s'aident des lumières de la loi pour accomplir leurs bons desseins. Donc, pour réduire l'orgueil des hommes, la loi ancienne se présentait au moment favorable. Deux choses, en effet, entretenaient cet orgueil: la science et la puissance. La science d'abord, par l'idée que la raison naturelle suffisait au salut de l'homme; en vue de réduire son orgueil à cet égard, l'homme fut livré au gouvernement de sa raison sans le secours d'une loi écrite, et l'expérience lui fit connaître la précarité de sa raison lorsque, vers l'époque d'Abraham, l'humanité sombra dans l'idolâtrie et les vices les plus abjects. Et dès lors se fit jour la nécessité d'une loi écrite donnée en remède à l'ignorance humaine car, dit l'Apôtre, "c'est par la loi qu'on connaît le péché" (Rm 3, 20). - Une fois éclairé par la loi, c'est de faiblesse que fut convaincu l'homme orgueilleux, incapable qu'il était de réaliser ce qu'il savait. Voilà pourquoi, conclut l'Apôtre, "ce que ne pouvait faire la loi, rendue impuissante du fait de la chair, Dieu a envoyé son Fils, pour que la justice de la loi fût accomplie en nous" (Rm 8, 3).

Quant aux honnêtes gens, l'aide de la loi leur devint surtout nécessaire au moment où la loi naturelle commençait de s'obscurcir sous une profusion de péchés. Mais il fallait encore que ce secours fût accordé selon un certain plan, menant pour ainsi dire les hommes par la main et par degrés progressifs jusqu'à la perfection. Aussi la loi ancienne devait-elle se présenter entre la loi naturelle et la loi de grâce.

Dans cette étude des préceptes de la loi ancienne, il faut d'abord établir un classement (Question 99), puis examiner chaque catégorie de préceptes en particulier (Question 100 et suivantes).

CHAPITRE 99: LE CLASSEMENT DES PRÉCEPTES DE LA LOI ANCIENNE

1. Y a-t-il dans la loi ancienne plusieurs préceptes, ou un seul? - 2. Contient-elle des préceptes moraux? - 3. Des préceptes cérémoniels? - 4. Et des préceptes judiciaires? - 5. Outre ces trois catégories de préceptes, en contient-elle d'autres? - 6. Comment invitait-elle à observer ces préceptes?

1. Y a-t-il dans la loi ancienne plusieurs préceptes ou un seul?

Le précepte légal, étant obligatoire, prescrit une chose à faire. Or, si une chose est à faire, cela tient à l'exigence d'une fin. Il est donc, on le voit, essentiel au précepte de se rapporter à une fin, de manière à prescrire ce qui est nécessaire ou avantageux à l'égard de cette fin. Mais, par rapport à une fin donnée, bien des choses peuvent se présenter comme nécessaires ou favorables. Ainsi, divers préceptes peuvent être portés en des matières diverses, considérées dans leur rapport à une fin unique. Concluons donc que tous les préceptes de l'ancienne loi ne font qu'un, à l'égard de leur fin unique, mais sont aussi nombreux et divers que sont les objets ordonnés à cette fin.

2. La loi ancienne contient-elle des préceptes moraux?

Quand on lit dans l'Exode (20, 13. 15): "Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas de vol", on voit bien que la loi ancienne contenait des préceptes moraux. Et cela se comprend. Tandis que la loi humaine a principalement en vue l'établissement d'une amitié entre les hommes, la loi divine vise à fonder principalement une amitié entre l'homme et Dieu. Mais l'amour a toujours pour cause une ressemblance: "Tout être vivant aime son semblable", dit l'Ecclésiastique (13, 19). Il ne peut donc y avoir d'amitié entre l'homme et Dieu, qui est souverainement bon, sans que les hommes soient rendus bons: "Vous serez saints, parce que je suis saint" (Lv 19, 2). Or, la bonté de l'homme, c'est la vertu "qui rend bon celui qui la possède". Voilà pourquoi dans la loi ancienne il fallait aussi des préceptes relatifs aux actes des vertus; ce sont les préceptes moraux de cette loi.

3. La loi ancienne contient-elle des préceptes cérémoniels?

Nous savons que la loi divine est instituée avant tout pour régler les rapports des hommes avec Dieu, alors que la loi humaine l'est d'abord pour régler les rapports des hommes entre eux. C'est donc dans la mesure où le bien de la communauté humaine y était intéressé que les lois humaines se sont attachées à l'organisation du culte divin; ainsi s'explique le fait, évident chez les païens, qu'elles ont pris quantité de dispositions en matière religieuse selon qu'elles le jugeaient avantageux pour le bien des moeurs. A l'inverse, la loi divine a réglé les rapports des hommes entre eux selon les exigences de sa visée principale, qui était d'aménager leurs rapports avec Dieu. Or l'homme n'entre pas en rapport avec Dieu par les seuls actes intérieurs de l'esprit: croire, espérer, aimer; il le fait aussi par des activités extérieures, par lesquelles il reconnaît qu'il est au service de Dieu. Ces oeuvres-là, elles appartiennent au culte et on leur donne le nom de "cérémonies". Ce mot viendrait de *Cereris munia*, dons de Cérès, la déesse de la terre, parce que c'étaient primitivement les fruits de la terre qu'on offrait à Dieu; - à moins que, selon Valère Maxime, ce terme ne se soit introduit chez les Latins du fait qu'après la prise de Rome par les Gaulois, c'est dans une ville voisine, du nom de Céré, que les objets sacrés des Romains furent transportés et entourés de vénération. En tout cas, dans la loi, ce sont les préceptes relatifs au culte divin qui sont spécialement appelés cérémoniels.

4. La loi ancienne contient-elle, en outre, des préceptes judiciaires?

Il appartient à la loi divine, répétons-le, de régler les rapports des hommes entre eux et à l'égard de Dieu. Cette double compétence, quant à son principe général, est du ressort de la loi naturelle et à cela correspondent les préceptes moraux. Mais quant à son double domaine, elle demande à être déterminée par la loi divine ou la loi humaine. En effet, les principes connus naturellement sont toujours généraux, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique. Donc, de même que la détermination du précepte général de rendre un culte à Dieu est assurée par les préceptes cérémoniels, de même la détermination du précepte général d'observer la justice parmi les hommes est assurée par les préceptes judiciaires.

Dès lors, nous pouvons distinguer trois catégories de préceptes dans la loi ancienne: les préceptes moraux, où s'expriment les exigences de la loi naturelle; les préceptes cérémoniels, déterminations du culte divin; les préceptes judiciaires, déterminations touchant la pratique de la justice parmi les hommes. C'est pourquoi S. Paul, après avoir dit: "La loi est sainte", ajoute que "le commandement est juste, bon et saint" (Rm 7, 12). La justice vise les préceptes judiciaires; la sainteté évoque les préceptes cérémoniels, car est saint ce qui est consacré à Dieu; quant à la bonté, c'est-à-dire l'honnêteté, elle désigne les préceptes moraux.

5. Outre ces trois catégories, la loi ancienne contient-elle encore d'autres préceptes?

Il y a dans une loi des dispositions qui ont le caractère de préceptes, et des dispositions destinées à faire observer les préceptes. Les préceptes prescrivent la conduite à tenir. Pour engager l'homme à s'y conformer il y a deux sortes de considérations: d'une part l'autorité du législateur; d'autre part l'avantage qu'on trouve à les observer, soit qu'on se procure ainsi quelque bien, profit, agrément ou honneur, ou qu'on évite un mal opposé. Il fallait donc que la loi ancienne contint des formules mettant en relief l'autorité divine du législateur, comme par exemple (Dt 6, 4): "Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est le seul Dieu"; ou bien, au début de la Genèse: "Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre." Voilà ce qu'on appelle des témoignages. - Il fallait aussi promettre certaines récompenses à qui observerait la loi, certains châtiments à qui la transgresserait. Nous en trouvons un exemple dans le Deutéronome (28, 1): "Si tu écoutes la voix du Seigneur ton Dieu, il t'élèvera plus haut que toutes les nations, etc." Ce sont là les justifications, car Dieu fait justice à ceux qu'il récompense ou punit.

Pour ce qui est de la conduite à tenir, seul tombe sous le précepte ce qui est dû à un certain titre. Mais il faut distinguer un double dû: l'un réglé par la raison, l'autre par la détermination de la loi, c'est-à-dire, pour prendre les termes d'Aristote le droit moral et le droit légal.

1° Le dû moral à son tour est de deux sortes quand une conduite est prescrite par la raison, ce peut être à cause de sa nécessité, si l'ordre vertueux n'est pas réalisable autrement, ou à cause de son utilité en vue de mieux assurer cet ordre. Partant, certaines prescriptions ou interdictions morales sont à entendre strictement dans la loi, comme: Tu ne tueras pas, tu ne voleras pas. Ce sont les préceptes proprement dits. Tandis que d'autres prescriptions ou interdictions ne s'imposent pas avec ce caractère de dû rigoureux, mais comme avantageuses. C'est ce qu'on peut appeler des commandements, à cause de leur valeur d'incitation et de recommandation. Par exemple, l'Exode (22, 26) recommande à qui a reçu un vêtement en gage, de le rendre avant le coucher du soleil. De telles dispositions faisaient dire à S. Jérôme que "dans les préceptes brille la justice, et dans les commandements la charité".

2° Quant au dû que la loi détermine, dans le domaine humain il relève des préceptes judiciaires, dans le domaine religieux des préceptes cérémoniels.

A moins que l'on ne convienne d'appeler témoignages les dispositions relatives aux peines et aux récompenses, où s'affirme la justice divine; tandis que les préceptes de la loi dans leur ensemble recevraient le nom de justifications, comme réalisations de la justice légale. - On pourrait encore avancer une autre distinction entre préceptes et commandements, en nommant préceptes ce que Dieu a prescrit par lui-même, et commandements ce qui a été prescrit au nom de Dieu par ses mandataires; la similitude des mots y invite. - En tout cas, il est clair que tous les préceptes de la loi sont compris dans les trois catégories de préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires; le reste se présente, non au titre de préceptes, mais comme un dispositif en vue de l'observation des préceptes.

6. Comment la loi ancienne invitait-elle à observer ces préceptes?

Dans les sciences spéculatives, on est conduit à admettre les conclusions grâce aux moyens termes syllogistiques; pareillement, quelque loi que l'on considère, c'est par des récompenses et des peines que les sujets sont amenés à en observer les préceptes. Nous voyons aussi que dans les sciences spéculatives il faut présenter les moyens termes au disciple en tenant compte de son niveau actuel; de là vient qu'il faut, dans les sciences, procéder méthodiquement pour que l'enseignement débute en partant de ce qui est plus connu. De même, si l'on veut amener quelqu'un à observer des préceptes, on doit mettre en avant les motifs auxquels il est sensible; c'est ainsi qu'on offre à des enfants, pour les inciter à agir, telles récompenses proportionnées à leur âge. Or nous savons que la loi ancienne était une disposition préparatoire au Christ, comme l'imparfait à l'égard du parfait. Le peuple à qui elle s'adressait était encore imparfait, en comparaison de la perfection qu'allait réaliser le Christ, ce qui permet à S. Paul de comparer ce peuple à un enfant placé sous la férule d'un pédagogue (Gal 3, 24). Si la perfection pour l'homme consiste à mépriser les biens temporels pour s'attacher aux biens spirituels, selon l'enseignement de S. Paul: "J'oublie ce qui est derrière moi, je me porte vers ce qui est en avant... Nous tous les parfaits, ayons ces mêmes sentiments" (Ph 3, 13-15), en revanche les imparfaits désirent les biens temporels, sans perdre Dieu de vue toutefois, tandis que les méchants s'y arrêtent comme à leur fin. La loi ancienne était donc bien dans son rôle en conduisant à Dieu des sujets imparfaits par les motifs temporels capables de les toucher.

Il faut considérer maintenant chaque catégorie des préceptes de la loi ancienne, c'est-à-dire les préceptes moraux (Question 100), les préceptes cérémoniels (Question 101-103) et les préceptes judiciaires (Question 104-105).

CHAPITRE 100: LES PRÉCEPTES MORAUX DE LA LOI ANCIENNE

1. Tous les préceptes moraux de la loi ancienne appartiennent-ils à la loi naturelle?

Les préceptes moraux, à la différence des préceptes cérémoniels et judiciaires, sont ceux qui de soi concernent les bonnes moeurs. Or les moeurs humaines se définissent par rapport à la raison, principe propre des actes humains, de sorte qu'on appelle bonnes les moeurs qui s'accordent avec la raison, et mauvaises celles qui s'y opposent. Or, comme tout jugement de la raison spéculative dérive de la connaissance naturelle des premiers principes, tout jugement de la raison pratique dérive, lui aussi, comme on l'a vu, de quelques principes naturellement connus. Mais, selon les cas, le jugement peut procéder différemment. Car il y a dans la conduite humaine des choses si claires qu'un peu d'attention révèle aussitôt, grâce à ces

principes premiers et généraux, s'il faut les approuver ou les blâmer. Il en est d'autres en revanche qui ne peuvent être jugées qu'en faisant grande attention aux circonstances particulières; et il n'est pas donné à tout le monde, mais seulement aux sages, de se livrer à cette étude attentive, de même qu'il n'appartient pas au vulgaire, mais seulement au philosophe, d'examiner les conclusions particulières du savoir. Il y en **a** enfin que l'homme ne peut discerner sans l'aide d'une révélation divine, comme il arrive en matière de foi.

Étant donc admis que les préceptes moraux concernent les bonnes moeurs, que celles-ci s'accordent avec la raison et que tout jugement de la raison humaine dérive en quelque façon de la raison naturelle, il est clair que tous les préceptes moraux appartiennent à la loi naturelle. Mais ici on distinguera. Tantôt la raison naturelle de chacun, par ses propres moyens, discerne immédiatement ce qu'il faut faire ou ne pas faire; ainsi: Tu honoreras tes père et mère, tu ne tueras point, tu ne commettras pas de vol; les préceptes de cette sorte appartiennent purement et simplement à la loi naturelle. Tantôt une étude plus pénétrante permet aux sages de discerner ce qu'il y a lieu de faire: ces derniers préceptes, bien qu'ils appartiennent à la loi de nature, exigent toutefois que les simples en soient instruits par l'enseignement des sage; ainsi: "Lève-toi devant une tête blanche et honore la personne du vieillard" (Lv 19, 32), .et d'autres préceptes analogues. Il y a enfin des jugements que la raison humaine ne peut porter si elle n'est instruite par Dieu, notre maître en choses divines; par exemple: Tu ne feras pas d'image taillée ni de représentation, tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu.

2. Les préceptes moraux de la loi ancienne portent-ils sur les actes de toutes les vertus?

Il a été établi plus haut, que les préceptes de la loi se rapportent au bien commun. Il s'ensuit que les préceptes d'une loi doivent se différencier selon les types de communauté: aussi Aristote enseigne-t-il que la législation ne doit pas être la même si la cité est gouvernée par un roi, ou par le peuple, ou par un certain nombre de citoyens importants. Or ce n'est pas au même type de communauté que se réfèrent la loi humaine et la loi divine. La loi humaine vise une communauté civile, celle qui s'établit entre les hommes par le moyen d'activités extérieures, puisque c'est par de tels actes que les hommes entrent en rapports les uns avec les autres. Les rapports de cette sorte sont du ressort de la justice, spécialement qualifiée pour l'organisation des rapports sociaux parmi les hommes. C'est pourquoi les préceptes proposés par la loi humaine n'intéressent que les actes de justice; si des actes d'autres vertus sont prescrits, c'est dans la mesure seulement où ces actes revêtent un caractère de justice, ainsi que l'explique Aristote.

Mais, avec la loi divine, la communauté en cause est celle des hommes envers Dieu, soit dans la vie présente soit dans la vie future; aussi les préceptes que cette loi propose ne négligent rien de ce qui peut disposer l'humanité à ces bons rapports avec Dieu. Et comme c'est par la raison, faculté spirituelle où s'inscrit l'image divine, que l'homme entre en communication avec Dieu, les préceptes de la loi divine embrassent toutes les dispositions propres à mettre la raison humaine en cette condition favorable. Or c'est le fait des actes de toutes les vertus: les vertus intellectuelles dirigent la raison dans ses activités propres, et les vertus morales dirigent l'activité rationnelle dans le domaine des passions intérieures et des opérations extérieures. Il est donc évident que les préceptes posés par la loi divine doivent s'occuper des actes de toutes les vertus. Observons toutefois que certaines dispositions, indispensables au maintien de l'ordre vertueux, c'est-à-dire de l'ordre de raison, tombent sous l'obligation du précepte, tandis que d'autres dispositions, intéressant le parfait développement de la vertu, relèvent des exhortations du conseil.

3. Tous les préceptes moraux de la loi ancienne se ramènent-ils aux dix préceptes du décalogue?

Les préceptes du décalogue diffèrent des autres préceptes en ce que, lisons-nous, Dieu les a présentés lui-même au peuple, tandis qu'il a présenté les autres par l'interinédiaire de Moïse. Appartiennent donc au décalogue les préceptes dont l'homme reçoit lui-même de Dieu la connaissance. Or c'est le cas de ceux qu'après une brève réflexion on peut conclure des premiers principes généraux, et aussi de ceux que nous fait immédiatement connaître la foi infusée par Dieu. Il y a donc deux sortes de préceptes qui ne figurent pas au décalogue: d'une part les préceptes premiers et généraux, qui n'ont pas besoin d'être déclarés autrement que par leur insertion dans la raison naturelle au titre de connaissance immédiate, comme de ne faire tort à personne, et autres du même genre; et d'autre part ceux dont la convenance rationnelle se découvre aux sages après une étude attentive, car c'est à travers l'enseignement des sages que ces préceptes parviennent de Dieu au peuple.

Cependant l'on peut dire que ces deux catégories de préceptes sont contenues dans le décalogue, chacune à sa manière: les préceptes premiers et généraux s'y trouvent comme les principes dans leurs conclusions prochaines; les préceptes connus par l'intermédiaire des sages y sont contenus, inversement, comme les conclusions dans leurs principes.

4. La division des préceptes du décalogue?

Suivant les auteurs, les préceptes du décalogue se répartissent de manières différentes. Hésychius, à propos de ce passage du Lévitique (26, 26): "Dix femmes boulangeront dans un seul four", estime que le précepte du sabbat n'appartient pas au décalogue parce qu'il ne doit pas être observé, au sens littéral, en tout temps. Il n'en distingue pas moins quatre préceptes à l'égard de Dieu: 1. "je suis le Seigneur ton Dieu". 2. "Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi" (cette division des deux premiers préceptes est admise également par S. Jérôme). 3. "Tu ne te feras pas d'image taillée". 4. "Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu". Après quoi il distingue six préceptes regardant le prochain: 1. "Honore ton père et ta mère". 2. "Tu ne tueras point". 3. "Tu ne commettras pas d'adultère". 4. "Tu ne déroberas point". 5. "Tu ne porteras pas de faux témoignages". 6. "Tu ne convoiteras point".

Mais cette répartition offre un double inconvénient: le précepte relatif à l'observance du sabbat ne doit pas figurer dans le décalogue s'il lui est étranger. De plus, comme "nul ne peut servir deux maîtres" (Mt 6, 24), les clauses: "je suis le Seigneur ton Dieu", et: "Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi", expriment une seule et même idée et relèvent d'un unique précepte. Aussi Origène -, qui distingue lui aussi quatre préceptes à l'égard de Dieu, ne voit-il là qu'un seul précepte. Pour lui, les trois suivants seraient: "Tu ne feras pas d'image taillée. Tu ne prendras pas le nom de ton Dieu en vain" et: "Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat". Quant aux six derniers préceptes, il les détaille comme Hésychius.

Toutefois les images taillées et les représentations sont interdites uniquement pour éviter qu'on les révère comme des dieux (car, dans le tabernacle, Dieu fit placer des images de Séraphins); S. Augustin était donc fondé à réunir sous un seul précepte les clauses: "Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi", et: "Tu ne feras pas d'image taillée". D'autre part, il dédouble l'interdiction de la convoitise en deux préceptes relatifs à la convoitise du bien d'autrui et à celle de la femme d'autrui: en effet, cette dernière relève de la convoitise de la chair, dans l'ordre de la génération, tandis que la convoitise des autres biens qui sont désirés

en vue de la possession relève de la convoitise des yeux. On obtient, en suivant S. Augustin, un classement plus juste, avec trois préceptes envers Dieu et sept relatifs au prochain.

5. Le dénombrement des préceptes du décalogue est-il satisfaisant?

On l'a dit plus haut, de même que les préceptes de la loi humaine disposent l'homme en vue d'une société humaine, de même les préceptes de la loi divine disposent l'homme en vue d'une sorte de société ou de cité des hommes soumise à Dieu. Or deux conditions sont requises si l'on veut vivre des jours heureux dans une société: d'abord se comporter comme il faut envers celui qui exerce l'autorité, ensuite être en règle avec les autres membres et compagnons engagés dans cette société. Il faut donc que la loi divine édicté d'abord certains préceptes qui règlent les rapports de l'homme avec Dieu, puis d'autres préceptes qui règlent les rapports de chacun avec ceux qui, comme lui et près de lui, vivent sous l'autorité de Dieu.

Au chef de la société, l'homme doit fidélité, respect et service. La fidélité au maître empêche essentiellement que l'hommage de souveraineté soit accordé à aucun autre; telle est la signification du premier précepte: "Tu n'auras pas d'autres dieux." - Le respect du maître veut qu'on s'abstienne à son égard de toute attitude offensante et c'est l'objet du second précepte: "Tu ne prendras pas en vain le nom du Seigneur ton Dieu." - Le maître a droit au service, en contrepartie des bienfaits qu'il dispense à ses sujets, et le troisième précepte y pourvoit, par la sanctification du sabbat en mémoire de la création.

Les justes rapports avec le prochain supposent deux conditions. A un titre spécial, il faut s'acquitter de ce que l'on doit envers ceux dont on a reçu: ici se place le précepte touchant le respect des parents. - A un titre général, envers tous sans exception, ne léser personne, ni de fait, ni en parole, ni en pensée. Par voie de fait, on nuit au prochain dans sa personne même, par atteinte à l'intégrité de son être, d'où suit la clause prohibitive: "Tu ne tueras point", - ou dans la personne qui lui est conjointe aux fins de la procréation, et cela est interdit par le précepte: "Tu ne commettras pas d'adultère"; - ou dans les biens qu'il possède et qui servent les deux buts susdits, ce qui est écarté par le précepte: "Tu ne déroberas pas". Enfin la prohibition du faux témoignage réprime le péché de parole, et celle de la convoitise le péché de pensée.

On pourrait aussi appliquer cette division aux trois préceptes qui regardent Dieu. Le premier concerne l'action: "Tu ne feras pas d'image taillée"; le second la parole: "Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu", le troisième regarde les pensées, car la sanctification du sabbat, entendue comme un précepte moral, veut que la pensée se repose en Dieu. - S. Augustin dit encore autrement que, par le premier précepte, nous révérons l'unité du principe premier, par le second la vérité divine, et par le troisième la bonté de Dieu qui nous sanctifie et en qui nous trouvons le repos comme en notre fin.

6. L'ordre des dix préceptes dans le décalogue est-il satisfaisant?

Nous savons déjà que les préceptes du décalogue formulent des données immédiatement accessibles à l'esprit humain. Or il paraît bien qu'une donnée est d'autant plus accessible à la raison que son contraire y est opposé davantage et plus gravement. Et comme c'est dans la fin que l'ordre de la raison trouve son principe, ce qui par-dessus tout s'oppose à la raison, c'est le dérèglement au regard de la fin. Or la fin de la vie et de la société humaine est Dieu. Le décalogue devait donc, dans ses premiers préceptes, organiser les rapports de l'homme avec Dieu, puisque ce les contrarie est le plus grave de tous les maux. Il en va de même dans une

armée où le chef, à l'instar d'une fin, joue un rôle ordonnateur: avant tout, le soldat doit être soumis au chef, si bien que la faute suprême serait l'insubordination; ensuite le soldat doit entretenir avec les autres les rapports qui conviennent.

Parmi les préceptes qui règlent nos rapports avec Dieu, nous trouvons en premier lieu que l'homme lui soit fidèlement soumis, sans aucune collusion avec ses ennemis. Ensuite, que l'homme lui témoigne de la révérence, et enfin qu'il s'applique à le servir. Dans une armée aussi il est plus grave pour un soldat de pécher par traîtrise en pactisant avec l'ennemi que de manquer de respect envers le chef, et ceci est plus grave qu'une certaine insuffisance dans le service du chef.

Passons aux préceptes qui règlent les rapports avec le prochain. Sans conteste, il est plus contraire à la raison et c'est un péché plus grave de manquer à ce que l'on doit à l'égard des personnes envers qui l'on est le plus obligé. Et ainsi vient en tête de ces préceptes celui qui regarde les parents. Mais les autres se classent aussi selon la gravité des péchés. Il est plus grave, plus contraire à la raison, de pécher par action que par parole, et de pécher par parole que par pensée. Et parmi les péchés en action, l'homicide qui supprime une vie humaine déjà existante est plus grave que l'adultère qui rend incertaine une filiation; et l'adultère est plus grave que le vol, qui ne s'en prend qu'à des biens extérieurs.

7. La présentation des préceptes du décalogue?

Une sagesse sans défaut habite les préceptes de la loi divine, ce qui fait dire au Deutéronome (4, 6): "C'est là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des nations." Comme le propre du sage est de tout disposer comme il faut et avec ordre, la présentation des préceptes de la loi est évidemment satisfaisante.

8. Les préceptes du décalogue souffrent-ils dispense?

On l'a dit, il faut dispenser d'un précepte lorsqu'il se présente un cas particulier où l'application littérale de la loi irait contre l'intention du législateur. Or l'intention de tout législateur vise en premier lieu et principalement le bien commun, secondairement un ordre de justice et de vertu qui garantit ce bien commun et qui permet d'y atteindre. Si donc il existe des préceptes impliquant précisément la sauvegarde du bien commun ou l'ordre de justice et de vertu, ces préceptes contiennent l'intention du législateur et excluent toute dispense. Supposons par exemple dans une cité le précepte interdisant de renverser l'État, ou de livrer la ville aux ennemis, ou de faire quoi que ce soit d'injuste et de mauvais: ces dispositions ne souffriraient aucune dispense. Mais s'il était porté d'autres préceptes, ordonnés aux premiers et déterminant telles conduites particulières, ici la dispense serait possible, pourvu que dans les cas considérés elle ne porte aucun préjudice aux préceptes précédents qui contiennent l'intention du législateur. Si par exemple, dans une ville assiégée, on décidait pour la sécurité publique de confier la défense à des vignes recrutés dans chaque quartier, certaines dispenses individuelles seraient admissibles en vue d'un avantage plus grand.

Or les préceptes du décalogue expriment justement l'intention de Dieu, le législateur. Ceux de la première table, relatifs à Dieu, énoncent pour lui-même l'attachement au bien commun et final qui est Dieu; ceux de la seconde table énoncent l'ordre juste qui doit régner entre les hommes, nul tort n'étant fait à personne et chacun recevant son dû. C'est en ce sens qu'il faut entendre les préceptes du décalogue, et c'est pourquoi ils

ne souffrent aucune sorte de dispense.

9. La modalité vertueuse de l'acte tombe-t-elle sous le précepte?

Le précepte légal ayant, comme nous le savons4 une force contraignante, ce qui tombe directement sous le précepte tombe sous la contrainte légale, et comme la contrainte légale a pour moyen la menace de la peine, au jugement d'Aristote, ce qui tombe proprement sous le précepte c'est ce qui est légalement sanctionné par une peine. Mais dans l'organisation des peines la loi divine et la loi humaine procèdent différemment. En effet, toute peine légale procédant d'un jugement, le législateur ne peut en édicter que dans les matières qui sont de son ressort. Or le législateur humain n'a compétence que pour juger des actes extérieurs, car les hommes "ne voient que ce qui paraît" (1 S 16, 7). Dieu seul, auteur de la loi divine, peut juger les mouvements intimes de la volonté, lui qui "sonde les reins et les coeurs" (Ps 7, 10).

Cela posé, on peut dire que la modalité vertueuse, en un premier sens, est visée tant par la loi divine que par la loi humaine; en un autre sens, qu'elle est visée par la seule loi divine, et en un troisième sens, qu'elle échappe à la loi divine comme à la loi humaine. Car il y a trois éléments à considérer selon Aristote dans la modalité vertueuse. Le premier est un élément de connaissance dans l’action, et celui-là est pris en considération tant par la loi divine que par la loi humaine, car agir sans savoir ce que l'on fait, ce n'est pas proprement agir. Ainsi, compte tenu de ce qui tient à la seule institution divine, comme le mariage; tantôt intervient l'autorité humaine, dans les matières confiées à la juridiction des hommes. A cet égard, les hommes agissent au nom de Dieu, mais non dans tous les cas.

10. La modalité que donne la charité tombe-t-elle sous le précepte de la loi divine?

Deux opinions opposées ont été soutenues à ce sujet. Pour les uns, le mode de la charité est purement et simplement de précepte. Il ne s'ensuit pas que celui qui n'a pas la charité soit incapable d'observer ce précepte, puisqu'il lui est loisible de se disposer de façon que la charité lui soit infusée par Dieu; ni qu'il pèche mortellement quoi qu'il fasse dans l'ordre du bien, puisque le précepte qui enjoint d'agir par charité est affirmatif, donc n'exige pas un accomplissement ininterrompu, mais oblige aussi longtemps qu'on a la charité. - Pour les autres, d'aucune façon, le mode de la charité ne tombe sous le précepte.

Il y a du vrai dans l'une et l'autre opinion. L'acte de la charité peut en effet être considéré de deux manières. D'abord, comme un acte déterminé, pris à part; ainsi entendu, il tombe sous le précepte légal qui en est expressément donné: "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu" (Dt 6, 5), et: "Tu aimeras ton prochain" (Lv 19, 18). En ce sens la première opinion est dans le vrai, car il n'est pas impossible d'observer ce précepte qui impose l'acte de charité; l'homme peut se disposer à recevoir la charité, et il peut l'exercer quand il l'a reçue.

D'autre part, on peut considérer l'acte de charité en tant qu'il imprime un mode aux actes des autres vertus du fait que ceux-ci sont ordonnés à la charité, "fin du précepte". On a vu déjà que l'intention de la fin affecte d'une modalité typique l'acte ordonné à cette fin. Et en ce sens la seconde opinion dit bien que le mode de charité ne tombe pas sous le précepte, entendez tel précepte particulier; celui-ci par exemple: "Honore ton père", n'oblige pas à honorer le père par charité, mais strictement à l'honorer. Ainsi celui qui honore son père, tout en étant dépourvu de charité, n'enfreint pas ce précepte-là, quand même il enfreindrait le précepte concernant l'acte de charité et mériterait d'être puni pour cette transgression.

11. Peut-on distinguer dans la loi, d'autres préceptes moraux?

Nous l'avons dit, en matière judiciaire et cérémonielle, un précepte ne vaut que parce qu'il a été institué, c'est-à-dire qu'auparavant on pouvait indifféremment faire ceci ou cela. Mais en matière morale, les préceptes empruntent leur force au verdict de la raison naturelle, même s'ils ne sont jamais imposés par une loi. Or on distingue trois degrés parmi ces préceptes. Il en est qui sont absolument universels et d'une évidence telle qu'ils ne requièrent aucune promulgation, par exemple les commandements relatifs à l'amour de Dieu et du prochain ou d'autres analogues, avons-nous ditp, qui jouent le rôle de fins par rapport aux préceptes, en sorte qu'à leur endroit nul ne risque de se tromper s'il juge selon sa raison. Il en est de plus déterminés, tels que le premier venu, fût-il sans instruction, en reconnaît aisément le bien-fondé, mais qui ont besoin d'être promulgués parce que, exceptionnellement, il arrive à certains esprits de n'en pas juger correctement: tels sont les préceptes du décalogue. Il en est enfin dont le bien-fondé n'apparaît pas ainsi à tous les yeux mais seulement aux yeux du sage: et ce sont les préceptes moraux ajoutés au décalogue et que Dieu a communiqués au peuple par le ministère de Moïse et d'Aaron.

Mais, comme on part de ce qui est clairement connu pour connaître le reste, ces autres préceptes moraux ajoutés au décalogue se ramènent à ses préceptes dont ils sont en quelque sorte le complément. Considérons en effet le premier précepte du décalogue; il interdit le culte des dieux étrangers; en renfort voici d'autres préceptes prohibant ce qui se rattache au culte idolâtrique: "Que nul chez toi ne fasse passer son fils ou sa fille par le feu, ne pratique les maléfices ou les incantations, ne consulte les devins ou les sorciers ou n'interroge les morts" (Dt 18, 10 s.). - Le second précepte, prohibant le parjure, se complète par l'interdiction du blasphème (Lv 24), et de l'enseignement hétérodoxe (Dt 13). - Au précepte du sabbat sont annexées toutes les dispositions cérémonielles. - Au quatrième précepte, touchant l'honneur dû aux parents, s'ajoute le précepte sur les égards envers les vieillards (Lv 19, 32): "Devant une tête blanchie lève-toi et honore la personne du vieillard", et encore, d'une manière générale, tous ceux qui prescrivent le respect des supérieurs et les bons procédés envers les égaux et les inférieurs. - La prohibition de l'homicide par le cinquième précepte se développe en interdiction de la haine et de toute entreprise contre le prochain (Lv 19, 16): "Tu ne te dresseras

pas contre le sang de ton prochain", comme aussi de la haine fraternelle: "Tu ne haïras pas ton frère dans ton coeur" (v. 17). - Le sixième précepte, qui condamne l'adultère, se complète par les préceptes interdisant la prostitution 16 (Dt 23, 17): "Il n'y aura pas de courtisane chez les filles d'Israël, ni de prostitué parmi les fils d'Israël"; ou le vice contre nature: "Tu n'auras pas de rapports honteux avec un garçon, tu n'iras avec aucune bête" (Lv 18, 22 s.). - Au septième précepte, contre le vol, se rattachent le précepte prohibant l'usure: "Tu prêteras à ton frère sans intérêt" (Dt 23, 19), celui qui prohibe la fraude: "Tu n'auras pas dans ton sac plusieurs sortes de poids" (Dt 25, 13) et, en général, tous ceux qui condamnent mauvaise foi et rapine. - Le huitième précepte, qui porte interdiction du faux témoignage, se complète par la prohibition du faux jugement: "Tu ne t'écarteras pas de la vérité dans le jugement, pour suivre le sentiment du grand nombre" (Ex 23, 2); par la prohibition du mensonge: "Tu fuiras le mensonge" (v. 7) et par celle de la diffamation: "Tu ne sèmeras pas les accusations et les insinuations parmi le peuple" (Lv 19, 16). - Quant aux deux derniers préceptes, il n'y a rien à y ajouter, puisqu'ils interdisent toute convoitise mauvaise sans exception.

12. Les préceptes moraux de la loi ancienne justifiaient-ils?

Est sain, en premier lieu et au sens propre, l'être qui possède la santé; ensuite, secondairement, ce qui entretient la santé ou qui en est la manifestation. Analogiquement, au sens premier et propre, le mot justification veut dire réalisation de la justice; ensuite, selon une acception dérivée et moins stricte, il peut s'entendre soit de ce qui signifie la justice, soit de ce qui y dispose, et il n'est pas douteux qu'à le prendre ainsi les préceptes de la loi justifiaient: en ce sens qu'ils disposaient les hommes à la grâce du Christ qui justifie et même qu'ils la signifiaient puisque, de l'avis de S. Augustin "la vie même de ce peuple avait un caractère prophétique et préfigurait le Christ".

Mais nous parlons de la justification au sens propre. Alors il y a lieu de remarquer que la justice peut être considérée comme une qualité qu'on a, ou comme un caractère de l'acte, ce qui donne un double sens à la justification. Ou bien l'on veut dire que l'homme est rendu juste, obtenant l'habitus de justice; ou bien que l'homme fait des oeuvres de justice, en sorte que la justification ne soit rien d'autre que la mise en oeuvre de la justice.

1° La justice, comme toutes les vertus, peut s'entendre, on le sait, d'une qualité acquise aussi bien qu'infuse. Ce sont les oeuvres qui causent la justice acquise, mais la justice infuse n'a d'autre cause que Dieu par sa grâce, et telle est la véritable justice dont il est ici question, celle qui permet de qualifier quelqu'un de juste devant Dieu, selon le langage de S. Paul (Rm 4, 2): "Si Abraham a été justifié par les oeuvres de la loi, il a de quoi se glorifier. Mais non au regard de Dieu." Les préceptes moraux qui concernent des actes humains ne pouvaient donc pas causer cette sorte de justice et, en ce sens, les préceptes moraux ne pouvaient justifier en causant la justice.

2° Si maintenant on entend par justification la mise en oeuvre de la justice, alors les préceptes de la loi justifiaient, en tant qu'ils contenaient quelque chose de juste en soi; mais ces sacrements de la loi ancienne ne conféraient pas la grâce comme la confèrent les sacrements de la loi nouvelle, dont on dit, à cause de cela, qu'ils justifient, mais à des titres divers. Dans leur intention générale, il est vrai, comme contribution au culte divin, les préceptes cérémoniels incluaient essentiellement la justice; mais dans le détail de leurs dispositions ils ne contenaient pas essentiellement la justice, sinon par la seule détermination de la loi divine. Aussi admet-on que ces préceptes ne justifiaient qu'en vertu de la dévotion et de l'obéissance de ceux qui les pratiquaient. - Quant aux préceptes moraux et judiciaires, dans leur signification générale, mais aussi dans leurs dispositions spécifiques, ils exprimaient ce qui était essentiellement juste; avec cette différence toutefois que le juste essentiel impliqué dans les préceptes moraux relevait de la justice générale qui rejoint toute vertu, selon Aristote, tandis que les préceptes judiciaires relevaient de cette justice particulière dont le domaine se circonscrit aux engagements réciproques qui se nouent entre les hommes dans une société policée.

LES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS

Il faut d'abord les étudier en eux-mêmes (Question 101). Ensuite étudier leur raison d'être (Question 102). Enfin leur durée (Question 103).

Somme Théologique Ia-IIae

CHAPITRE 101: LEUR NATURE

1. Que faut-il entendre par préceptes cérémoniels?

Rappelons que les préceptes cérémoniels ajoutent aux préceptes moraux certaines déterminations en vue des rapports avec Dieu, comme font les préceptes judiciaires en vue des rapports avec le prochain. Or les rapports avec Dieu s'instituent dans le culte requis et c'est pourquoi les préceptes cérémoniels sont proprement ceux qui concernent le culte divin. Cette expression a été justifiée précédemment, lorsqu'on a distingué des autres les préceptes cérémoniels.

2. Les préceptes cérémoniels sont-ils figuratifs?

On a réservé la qualification de cérémoniels aux préceptes qui concernent le culte de Dieu. Or ce culte revêt une double forme: culte intérieur et culte extérieur. L'homme étant composé d'une âme et d'un corps, il convient que l'un et l'autre s'appliquent au culte divin, l'âme au culte intérieur, le corps au culte extérieur, ce qu'insinue le Psaume (84, 3): "Mon coeur et ma chair sont un cri vers le Dieu vivant." Et comme le corps est soumis à Dieu par l'âme, de même le culte extérieur est soumis au culte intérieur qui consiste pour l'âme à s'unir à Dieu par l'intelligence et par le coeur. C'est pourquoi, s'il y a plusieurs manières pour le fidèle de s'unir à Dieu comme il faut, par l'intelligence et par le coeur, il y aura pour lui autant de manières différentes d'engager ses actes extérieurs dans le culte divin.

Dans l'état de la béatitude future, l'intelligence de l'homme contemplera la vérité divine elle-même dans son essence propre, et donc le culte extérieur ne comportera aucune figure, mais consistera simplement à louer Dieu sous l'impulsion intérieure de la connaissance et de l'amour selon la prophétie d'Isaïe (51, 3): "On y trouvera joie et allégresse, action de grâce et chant de louange."

Mais la condition de notre vie présente ne nous permet pas de contempler en elle-même la vérité divine, et sa lumière, au dire de Denys, ne peut rayonner à nos yeux que sous certaines figures sensibles; encore faut-il tenir compte des différents états de la connaissance humaine. Sous la loi ancienne, non seulement la vérité divine essentielle était inaccessible en elle-même, mais "la voie même qui devait y conduire n'était pas encore ouverte" (He 9, 8); aussi, sous ce régime, le culte extérieur devait-il figurer non seulement la réalité future qu'on découvrira dans la patrie, mais encore le Christ, voie qui mène à cette réalité de la patrie. Sous le régime de la loi nouvelle, cette voie est désormais dévoilée et il ne faut plus la préfigurer comme à venir, mais la commémorer comme une réalité passée ou présente; il ne faut plus préfigurer que la gloire, réalité à venir qui n'est pas encore dévoilée. Telle est la pensée de l'épître aux Hébreux (10, 1): "La loi n'a que l'ombre des biens à venir et non l'image même des réalités"; une ombre en effet est moins qu'une image, et ici l'image appartient à la loi nouvelle, l'ombre à la loi ancienne.

3. Les préceptes cérémoniels devaient-ils être nombreux?

On sait que la loi est toujours donnée à un peuple déterminé. Or. il y a deux sortes de gens dans un peuple: il y a ceux qui sont enclins au mal et qui ont besoin d'être contraints par les préceptes de la loi, comme on l'a exposé précédemment; et il y a ceux qui du fait de leur bon

naturel, ou par accoutumance ou mieux par grâce, possèdent un penchant vers le bien et n'attendent du précepte légal qu'une instruction et une incitation au mieux. Donc, que l'on considère l'une ou l'autre catégorie, il était bon, sous le régime de la loi ancienne, que les préceptes cérémoniels fussent nombreux. Il y avait en effet dans certains individus une tendance à l'idolâtrie que les préceptes cérémoniels devaient réprimer au profit du culte de Dieu; et comme il y avait mille manières de se livrer à l'idolâtrie, il y avait, pour les refréner toutes, quantité de règlements à leur opposer. En outre, à ces gens-là, il fallait imposer une multitude de prescriptions et pour ainsi dire les accabler tellement de prestations relatives au culte de Dieu qu'ils n'aient plus le loisir de se livrer à l'idolâtrie.

La multiplicité des préceptes cérémoniels ne s'imposait pas moins du point de vue des personnes inclinées au bien: d'une part, elles y trouvaient autant de façons différentes de se rattacher spirituellement à Dieu et d'une manière plus assidue; d'autre part, le mystère du Christ, signifié par ces cérémonies, a valu au monde des bienfaits de toute sorte, dont les multiples aspects devaient être figurés au moyen de rites variés.

4. La classification des préceptes cérémoniels

Rappelons que les préceptes cérémoniels ont trait au culte de Dieu, où il y a lieu de considérer distinctement le culte lui-même, ceux qui le pratiquent et les objets employés au culte. Le culte proprement dit consiste spécialement à offrir des sacrifices en l'honneur de Dieu. - Les objets servant au culte, comme le tabernacle, les ustensiles et autres choses analogues, appartiennent à la catégorie des réalités sacrées. - Ceux qui exercent le culte, qu'il s'agisse du peuple ou des ministres, sont d'abord établis dans cette fonction par une certaine consécration, ce qui est le rôle des sacrements; ils doivent ensuite se distinguer par leur comportement particulier de ceux qui sont étrangers au culte de Dieu, ce qui relève des observances, notamment en matière d'aliments et de vêtements.

CHAPITRE 102: LES RAISONS D'ÊTRE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS

1. Ont-ils une raison d'être? - 2. Une raison littérale ou seulement figurative? - 3. Quelle est la raison d'être des sacrifices? - 4. Celle des sacrements? - 5. Celle des réalités sacrées? - 6. Celle des observances rituelles?

1. Les préceptes cérémoniels ont-ils une raison d'être?

On dit au premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote que l'ordre est proprement 1'oeuvre du sage; de son côté, l'Apôtre dit aux Romains (13, 1) que tout ce qui procède de la divine sagesse est nécessairement ordonné. Mais l'ordre implique deux conditions: il faut d'abord que la réalité considérée se rapporte à la fin requise, la fin étant toujours principe d'ordre en matière d'action; en effet, quand un événement se produit fortuitement et sans rapport avec la fin visée, ou quand on n'agit pas sérieusement mais pour rire, on appelle désordonnée une telle conduite. De plus, il faut que la conduite conçue en vue d'une fin soit proportionnée à celle-ci. Il en découle que tout dispositif conçu en vue d'une fin prend motif de cette fin, comme par exemple la configuration particulière qu'on donne à une scie se justifie par la finalité de cet outil qui est de couper, selon Aristote. Or il est clair que les préceptes cérémoniels, comme tous les préceptes de la loi ancienne, ont été établis par la sagesse divine: "Ce sera là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des nations" (Dt 4, 6). On conclura

nécessairement que les préceptes cérémoniels ont été organisés en vue d'une fin et que chacun d'eux trouve en cette fin son explication motivée.

2. La raison d'être des préceptes cérémoniels est-elle littérale ou uniquement figurative?

Rappelons que c'est la fin qui rend compte du dispositif qui s'y rapporte. Or la fin des préceptes cérémoniels est double: le culte divin à organiser selon les besoins de ce temps, et le Christ à préfigurer. Les oracles des prophètes, eux aussi, avaient une valeur pour leur temps tout en présageant l'avenir, selon l'explication donnée par S. Jérôme à propos d'Osée. De sorte que les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi se prêtent à deux types d'explications. D'une part, celles qui tiennent compte du culte divin tel qu'il fallait alors l'assurer; c'est ce qu'on appelle l'explication littérale, qu'il s’agisse de fuir l'idolâtrie, de célébrer certains bienfaits de Dieu, de donner une idée de l'excellence divine, ou encore de fixer l'attitude spirituelle qui dès cette époque s'imposait dans l'exercice du culte divin. - D'autre part, on peut leur assigner comme raison d'être la préfiguration du Christ et alors ils comportent des explications figuratives et mystiques: du type allégorique si on les rapporte à la personne du Christ et à l'Église; du type moral si elles concernent la vie du peuple chrétien; du type anagogique si on les rapporte à l'état de gloire à venir, pour autant que nous y sommes introduits par le Christ.

3. Quelle est la raison d'être des sacrifices?

On vient de le dire, les cérémonies de la loi ancienne comportaient une double raison d'être: littérale, en tant qu'elles réglaient le culte de Dieu, et figurative, ou mystique, en tant qu'elles étaient destinées à figurer le Christ. Des deux points de vue, il est possible de dégager une explication satisfaisante des cérémonies relatives aux sacrifices. En tant que les sacrifices contribuaient au culte divin, on peut les expliquer de deux façons:

1° Comme expression d'une juste attitude de l'esprit envers Dieu, attitude à laquelle était incité celui qui offrait le sacrifice. Mais cette juste attitude de l'âme envers Dieu requiert de l'homme qu'il reconnaisse tenir de Dieu tout ce qu'il possède, comme du principe premier, et qu'il le rapporte à Dieu comme à sa fin ultime. Telle était la signification des offrandes et des sacrifices, lorsque l'homme prenant de ses biens et reconnaissant par là qu'il les tenait de Dieu, les offrait à l'honneur de Dieu. C'est la prière de David au premier livre des Chroniques (29, 14): "Toutes choses t'appartiennent, et ce que nous te donnons nous l'avons reçu de ta main." De cette façon, en offrant un sacrifice, l'homme attestait que Dieu est le premier principe créateur de toutes choses et la fin dernière à quoi tout doit être rapporté.

2° Mais la juste attitude de l'âme envers Dieu exige en outre que l'âme humaine ne reconnaisse en dehors de Dieu aucun autre auteur premier des choses et ne place en nul autre que lui sa fin dernière. Voilà pourquoi la loi interdisait d'offrir un sacrifice à personne d'autre qu'à Dieu, selon les termes de l'Exode (22, 20): "Celui qui sacrifie aux dieux, et non au seul Seigneur, périra." Ce qui permet de dégager cette seconde raison pour expliquer le cérémonial des sacrifices, qui est de détourner les hommes des sacrifices idolâtriques. C'est même pour cela que les préceptes concernant les sacrifices ne furent pas donnés au peuple juif avant qu'il eût versé dans l'idolâtrie en adorant le veau d'or, comme si ces sacrifices n'avaient été institués que pour engager ce peuple, d'ailleurs enclin aux sacrifices, à en offrir à Dieu plutôt qu'aux idoles. "je n'ai rien dit à vos pères, lisons-nous en jérémie (7, 22), et je ne leur ai rien

prescrit, le jour où je les ai tirés du pays d'Égypte, en matière d'holocaustes et de sacrifices."

D'autre part, de tous les dons que Dieu a faits au genre humain après sa chute dans le péché, le tout premier en dignité est celui qu'il fit de son Fils: "Dieu a tant aimé le monde, écrit S. Jean (3, 16), qu'il lui a donné son Fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais obtiennent la vie éternelle." C'est pourquoi le sacrifice le plus excellent est celui où le Christ en personne "s'est offert lui-même à Dieu en victime d'agréable odeur", selon l'expression de S. Paul aux Éphésiens (5, 2). Et tous les sacrifices de l'ancienne loi étaient offerts en figure de ce sacrifice unique et excellent, comme l'imparfait figure le parfait. Dans cette perspective, l'épître aux Hébreux (10, 11) enseigne que le prêtre de la loi ancienne "offrait plusieurs fois les mêmes victimes qui ne parvenaient jamais à ôter les péchés; tandis que le Christ, pour les péchés, n'en offrit qu'une et pour toujours". Et parce que l'explication de la figure se trouve dans la réalité qu'elle représente, c'est à la lumière du vrai sacrifice du Christ qu'il faut interpréter le sens des sacrifices figuratifs de l'ancienne loi.

4. Peut-on assigner une raison d'être certaine à ce qui relève des réalités sacrées?

L'ensemble du culte extérieur a pour principale raison d'être d'inculquer aux hommes la révérence envers Dieu. Or le coeur humain est ainsi fait qu'il a moins d'égard pour ce qui se tient dans l'ordre commun et ordinaire, mais qu'il est pénétré d'étonnement et de respect devant une supériorité qui tranche sur le reste. C'est si vrai que l'usage s'est instauré partout, pour inspirer aux sujets le respect des princes et des rois, de revêtir ceux-ci d'ornements plus précieux et de mettre à leur disposition des demeures plus vastes et plus belles. Telle est la raison pour laquelle furent affectés au culte de Dieu certains temps déterminés, une tente spéciale, une vaisselle spéciale et des ministres spéciaux. Ainsi les esprits seraient-ils incités envers Dieu à plus de révérence. - D'autre part, on l'a dit, le régime de la loi ancienne avait été fondé pour figurer le mystère du Christ. Or il faut bien que ce qui doit figurer quelque chose comporte un élément caractéristique par lequel il en éveille précisément l'idée. Il fallait donc qu'il y eût certaines dispositions particulières en matière de culte divin.

5. Quelle est la raison d'être des sacrements de la loi ancienne?

On l'a dit précédemment, le nom de "sacrements" appartient proprement aux rites consécratoires dont la vertu députait en quelque façon au culte divin. Or le culte divin regardait bien, d'une manière générale, le peuple tout entier, mais il regardait à un titre spécial les prêtres et les lévites, en qualité de ministres du culte. Il y avait donc, parmi les sacrements de la loi ancienne dont nous nous occupons, ceux qui intéressaient tout le peuple, et ceux qui étaient réservés aux ministres. Les uns et les autres satisfaisaient à une triple exigence. Il fallait d'abord mettre le sujet en état de rendre un culte à Dieu. En général et pour tous, cela se faisait par la circoncision, sans laquelle nul n'était admis à aucun des rites de la loi; et pour les prêtres, par la consécration sacerdotale. - En second lieu, il fallait exercer les actes caractéristiques du culte divin: c'était pour le peuple la manducation de l'agneau pascal, à quoi nul incirconcis n'était admis, comme le précise l'Exode (12, 43), et pour les prêtres c'était l'oblation des victimes et la consommation des pains de propositions et des autres dons qui leur revenaient. - Enfin, il fallait écarter tout ce qui pouvait leur interdire l'accès au culte divin, c'est-à-dire les impuretés. A cela répondait pour l'ensemble du peuple l'institution de purifications touchant certaines souillures extérieures, et les rites d'expiation des péchés; et pour les prêtres et lévites la règle de se laver les mains et les pieds et de se raser le poil.

Tout cela avait son explication raisonnable, soit littérale, en rapport avec le culte divin de l'époque, soit figurative, en rapport avec le Christ. On s'en convaincra en examinant le détail de ces dispositions.

6. Les observances rituelles avaient-elles quelque motif raisonnable?

Le peuple juif, on l'a dit, était voué par une désignation spéciale au culte de Dieu, et parmi les juifs, les prêtres l'étaient à un titre particulier. Que les différents objets affectés au culte divin doivent revêtir un caractère distinctif, cela intéresse l'honneur dû à ce culte. De même fallait-il que la manière de vivre de ce peuple, et notamment des prêtres, fût signalée par certains traits spéciaux, en rapport avec le culte divin, spirituel ou corporel. D'autre part, le culte légal préfigurait le mystère du Christ, et tout ce qui s'y accomplissait figurait quelque trait relatif au Christ, selon l'expression de S. Paul (1 Co 1 0, 11): "Tout ce qui leur arrivait avait valeur de figure." L'explication de ces observances peut donc être cherchée dans deux directions selon qu'elles sont heureusement adaptées au culte divin, ou bien selon qu'elles figurent certaines modalités de la vie chrétienne.

CHAPITRE 103: LA DURÉE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS

1. Y eut-il des préceptes cérémoniels avant la loi? - 2. Sous la loi, avaient-ils la vertu de justifier? - 3. Ont-ils cessé à l'avènement du Christ? - 4. Est-ce un péché de les observer après le Christ?

1. Y eut-il des préceptes cérémoniels avant la loi?

On sait que les cérémonies de la loi étaient destinées, d'une part, à honorer Dieu et, d'autre part, à figurer le Christ. Quiconque veut honorer Dieu doit nécessairement passer par certaines pratiques cultuelles déterminées constituant le culte extérieur. Or la détermination du culte divin regarde les cérémonies, comme la détermination de nos rapports avec le prochain regarde les préceptes judiciaires, nous l'avons dit. De même donc que dans la société certaines dispositions judiciaires étaient en vigueur, sans que l'autorité de la loi divine les eût instaurées mais parce que la raison humaine les avait réglées, de même aussi existait-il certaines cérémonies que nulle autorité légale n'avait édictées, mais qui dépendaient uniquement de la volonté et de la dévotion de ceux qui rendaient un culte à Dieu. Mais, parce qu'il est vrai que bien avant la loi il y eut des personnages privilégiés, remplis d'un esprit prophétique, on doit penser qu'à l'instigation de Dieu et par une sorte de loi privée ils furent amenés à une certaine manière d'adorer Dieu adaptée à leur culte intérieur et en même temps propre à figurer les mystères du Christ. Ces mystères étaient figurés déjà par toutes leurs autres pratiques puisque, dit S. Paul (1 Co 10, 11), "tout ce qui leur arrivait avait valeur de figure". Bref, il y eut des cérémonies avant la loi, mais, n'ayant pas été établies par une législation, ce n'étaient pas des cérémonies de la loi.

2. Sous la loi, les préceptes cérémoniels avaient-ils la vertu de justifier?

La loi ancienne, avons-nous dite connaissait deux sortes d'impureté: l'impureté spirituelle qui est celle de la faute, et une autre impureté, affectant le corps et rendant impropre au culte divin. En ce second sens était réputé impur le lépreux ou celui qui touchait un cadavre; cette sorte d'impureté se ramenait donc à une irrégularité; les cérémonies de la loi ancienne étaient capables d'en purifier, à la façon de remèdes administrés sur l'ordre de la loi pour lever ces sortes d'impureté introduites par la volonté de la loi. Ce qui fait dire à l'épître aux Hébreux (9, 13): "Le sang des boucs et des taureaux, l'aspersion de la cendre de vache, sanctifie les hommes souillés à l'effet de purifier la chair." Et comme cette impureté dont on était lavé par

de telles cérémonies intéressait la chair plutôt que l'âme, ces cérémonies, au dire même de l'auteur, "étaient des justices charnelles, prescrites en attendant l'époque du relèvement".

Mais elles n'avaient pas d'efficacité pour laver l'impureté de l'âme qui est le péché, parce que la purification du péché n'a jamais pu se faire que par le Christ, "qui enlève les péchés du monde", comme dit S. Jean (1, 29). Et parce que le mystère de l'incarnation et de la passion du Christ n'était pas encore effectivement réalisé, les cérémonies de la loi ancienne ne pouvaient pas posséder réellement en elles-mêmes la vertu qui découle du Christ incarné et crucifié, comme la contiennent les sacrements de la loi nouvelle. Aussi ne pouvaient-elles pas purifier du péché. L'épître aux Hébreux dit expressément (10, 4): "Il est impossible avec le sang des taureaux ou des boucs d'enlever les péchés." L'épître aux Galates (4, 9) les appelle "des éléments indigents et infirmes": infirmes certes, car ils ne peuvent purifier du péché, mais leur infirmité vient de ce qu'ils sont indigents, c'est-à-dire de ce qu'ils ne possèdent pas la grâce en eux.

Toutefois, dès le temps de la loi, les âmes croyantes pouvaient par la foi s'unir au Christ incarné et crucifié, et ainsi elles étaient justifiées en vertu de la foi au Christ qu'elles professaient de quelque manière en observant les cérémonies qui figuraient le Christ. Donc, si sous la loi ancienne on offrait certains sacrifices pour les péchés, ce n'est pas que ces sacrifices fussent capables de purifier du péché, mais ils constituaient une profession de la foi qui en purifiait. Le texte même de la loi le donne à entendre; il est dit aux chapitres 4 et 5 du Lévitique, à propos de l'offrande des victimes pour le péché, "que le prêtre priera pour l'offrant, et son péché sera pardonné", en sorte que le péché n'est pas remis en vertu du sacrifice, mais par la foi et la dévotion de ceux qui l'offrent. - N'oublions pas, d'ailleurs, que sous la loi ancienne, si des cérémonies purifiaient des impuretés corporelles, cela même figurait la purification du péché accomplie par le Christ.

Ainsi on voit clairement que les cérémonies, sous le régime de la loi ancienne, étaient impuissantes à justifier.

3. Les préceptes cérémonials ont-ils cessé à l'avènement du Christ?

On a dit plus haut que tous les préceptes cérémoniels de la loi ancienne se rapportaient au culte de Dieu. Mais le culte extérieur doit s'adapter au culte intérieur, fait de foi, d'espérance et de charité; par suite, si le culte intérieur change, le culte extérieur doit suivre ce changement. Or on peut distinguer trois états du culte intérieur: 1° Dans l'un, la foi et l'espérance portent conjointement sur les biens du ciel et sur ce qui nous y introduit, le tout considéré comme à venir; tel fut l'état de la foi et de l'espérance sous la loi ancienne. - 2° Dans un autre état du culte intérieur, on croit et on espère les biens du ciel comme réalités à venir, mais les réalités qui nous y introduisent comme présentes ou passées; tel est l'état de la loi nouvelle. - 3° Dans le troisième état tout est tenu comme présent, il n'y a plus d'au-delà à croire ni de futur à espérer tel est l'état des bienheureux.

Dans cet état des bienheureux, le culte divin ne comportera rien de figuratif, mais sera tout "d'action de grâce et chant de louange" (Is 51, 3). Ce qui fait dire à S. Jean décrivant dans l'Apocalypse (21, 22) la cité des bienheureux: "je n'y vis pas de temple, car le Seigneur Dieu tout-puissant est son temple, ainsi que l'Agneau." Pour une raison analogue, les cérémonies du premier état, préfigurant le second et le troisième états, durent disparaître à l'avènement du second, et d'autres cérémonies être introduites, en rapport avec le culte de cet âge nouveau

pour lequel les biens du ciel sont encore à venir, mais où sont présents les bienfaits de Dieu qui nous y introduisent.

4. Est-ce péché mortel d'observer les préceptes cérémoniels après le Christ?

Toutes les cérémonies sont des protestations de la foi en quoi consiste le culte divin intérieur. On peut professer sa foi intérieure par des actes aussi bien que par des paroles, et dans les deux cas il y a péché mortel si l'on affirme une erreur. Sans doute croyons-nous au Christ comme y crurent les Patriarches, mais, de ceux qui ont précédé le Christ et de nous qui venons après lui, la foi identique s'exprime en des termes différents chez eux et chez nous. Ils disaient: "Voici qu'une vierge concevra et enfantera un fils" (Is 7, 14), parlant au futur; nous, nous exprimons la même réalité en disant, au passé, qu'elle a conçu et qu'elle a enfanté. De même, les cérémonies de la loi ancienne signifiaient le Christ comme devant naître, comme devant souffrir, tandis que nos sacrements le montrent comme étant né et ayant souffert. Si donc aujourd'hui il y aurait péché mortel à professer sa foi en disant que le Christ va naître, ce qui dans la bouche des anciens n'était que piété et vérité, de même on pécherait mortellement si l'on pratiquait aujourd'hui les observances cérémonielles où s'exprimait la piété et la foi des anciens. C'est la pensée de S. Augustin: "Le Christ ne nous est plus promis comme devant naître, souffrir et ressusciter, tel que le proclamaient les sacrements anciens; on nous annonce qu'il est né, qu'il a souffert, qu'il est ressuscité, tel que le proclament désormais les sacrements d'aujourd'hui, accomplis par les chrétiens."

CHAPITRE 104: LEUR NATURE GÉNÉRALE

1. Que sont les préceptes judiciaires? - 2. Sont-ils figuratifs? - 3. Leur durée.- 4. Leurs catégories.

1. Que sont les préceptes judiciaires?

Comme on l'a dit précédemment, il y a en toute législation des préceptes qui ont force obligatoire par la seule dictée de la raison, parce que la raison naturelle décide que ceci doit être fait ou évité. De tels préceptes sont appelés moraux, parce que les moeurs humaines se définissent par la raison. D'autres préceptes tiennent leur force obligatoire, non pas du verdict même de la raison, parce que, considérés en eux-mêmes, ils n'impliquent pas essentiellement la notion du dû ou de l'indu; mais ils tiennent leur force obligatoire du fait de leur institution divine ou humaine. Et telles sont certaines déterminations des préceptes moraux. Donc, si ces déterminations des préceptes moraux sont imposées par Dieu touchant les rapports avec Dieu, on les appelle préceptes cérémoniels. - Mais s'il s'agit d'ordonner les rapports des hommes entre eux, on les appelle préceptes judiciaires. Deux traits définissent donc les préceptes judiciaires: ils règlent les rapports des hommes entre eux, et ils tiennent leur force obligatoire non de la seule raison, mais du fait de leur institution.

2. Les préceptes judiciaires sont-ils figuratifs?

Un précepte peut être figuratif d'une manière immédiate et essentielle, s'il est institué premièrement pour figurer quelque chose. C'est le cas des préceptes cérémonials qui sont figuratifs parce qu'ils ont été institués principalement pour figurer quelque aspect du culte de Dieu et du mystère du Christ. - Il y a aussi des préceptes qui ne sont pas figuratifs en ce sens immédiat et essentiel, mais secondairement, et c'est ainsi que les préceptes judiciaires de la loi

ancienne sont figuratifs. Ce n'est pas en effet pour jouer le rôle de figures qu'ils ont été institués, mais pour organiser selon la justice et l'équité la condition du peuple d'Israël. Seulement, ces préceptes avaient une portée figurative secondaire, dans la mesure où la condition de ce peuple, organisée selon ces préceptes, avait dans son ensemble une valeur figurative, selon le mot de S. Paul (1 Co 10, 11): "Tout leur arrivait en figure."

3. La durée des préceptes judiciaires

Les préceptes judiciaires ne furent en vigueur que pour un temps, et ils ont été vidés de leur sens à l'avènement du Christ, mais en un autre sens que les préceptes cérémonials. Car ceux-ci furent abrogés de telle sorte que non seulement ils sont morts, mais qu'ils tuent ceux qui les observent depuis le Christ et surtout depuis la diffusion de l'Évangile. Tandis que les préceptes judiciaires sont bien morts, n'ayant plus de force obligatoire, mais toutefois ils ne tuent pas, et un prince pourrait sans pécher mettre en vigueur dans son royaume ces dispositions judiciaires; à moins cependant qu'on ne les impose ou qu'on ne les observe comme des obligations tenant leur force de la loi ancienne. Ils tueraient si on les observait dans cet esprit.

Et cette différence s'explique si l'on se rappelle que les préceptes cérémoniels sont immédiatement et essentiellement figuratifs, étant institués au premier chef pour figurer les mystères du Christ à venir. On ne peut donc les observer sans attenter à la vérité de notre foi qui nous fait confesser ces mystères comme déjà accomplis. - Au contraire, les préceptes judiciaires n'ont pas été institués pour jouer le rôle de figures, mais pour organiser le statut de ce peuple qui préparait le Christ. Aussi, quand la venue du Christ modifia ce statut, les préceptes judiciaires perdirent leur force obligatoire, et c'est ce que veut dire S. Paul (Ga 3, 24), lorsqu'il compare la loi à un pédagogue conduisant au Christ. Seulement, comme les préceptes judiciaires ne sont pas destinés à figurer mais à faire faire quelque chose, on ne lèse pas la vérité si on les observe tels quels. C'est l'intention de les observer comme une obligation légale qui porterait atteinte à la vérité de la foi, car on signifierait ainsi que le statut du peuple ancien dure toujours et que le Christ n'est pas encore venu.

4. Les catégories des préceptes judiciaires

La loi est en quelque sorte l'art d'organiser et de régler la vie humaine. Or, si nous considérons un art quelconque, nous en voyons les règles s'ordonner en catégories distinctes; de même faut-il que toute loi organise ses préceptes selon un ordre dé par sa confusion même. Il y a donc lieu d'affirmer que les préceptes judiciaires de la loi ancienne, destinés à régler les rapports sociaux, s'organisent en catégories tenant à la structure même de l'organisation sociale.

Or l'organisation sociale d'un peuple comporte quatre éléments: d'abord, les rapports entre chefs et sujets; puis, les rapports de sujets à sujets; ensuite, les rapports entre citoyens et étrangers, et enfin les rapports domestiques, du père au fils, de l'épouse au mari, du maître au serviteur. Voilà les quatre divisions entre lesquelles peuvent se répartir les préceptes judiciaires de la loi ancienne. Il y a en effet des préceptes touchant la désignation des chefs, leurs fonctions, le respect qui leur est dû; c'est la première classe des préceptes judiciaires. - Il y en a d'autres qui regardent les relations entre concitoyens, par exemple en matière de ventes, de procès, de peines, et c'est la seconde classe des préceptes judiciaires. - Il y a encore des préceptes qui traitent des étrangers, comme à propos de la belligérance contre les ennemis ou de la réception des voyageurs et des étrangers; c'est la troisième classe. - Enfin la loi comporte

certains préceptes intéressant la vie domestique, touchant les esclaves, les femmes, les enfants, ce qui forme la quatrième classe de préceptes judiciaires.

CHAPITRE 105: LE SENS DES PRÉCEPTES JUDICIAIRES

1. Les préceptes judiciaires concernant les gouvernants. - 2. Ceux qui concernent les rapports entre citoyens. - 3. Ceux qui concernent les étrangers. - 4. Ceux qui concernent la vie domestique.

1. Les préceptes judiciaires qui concernent les gouvernants

Deux points sont à observer dans la bonne organisation du gouvernement d'une cité ou d'une nation. D'abord que tout le monde participe plus ou moins au gouvernement, car il y a là, selon le deuxième livre des *Politiques*, une garantie de paix civile, et tous chérissent et soutiennent un tel état de choses. L'autre point concerne la forme du régime ou de l'organisation des pouvoirs; on sait qu'il en est plusieurs, distinguées par Aristote, mais les plus remarquables sont la royauté, ou domination d'un seul selon la vertu, et l'aristocratie, c'est-à-dire le gouvernement des meilleurs, ou domination d'un petit nombre selon la vertu. Voici donc l'organisation la meilleure pour le gouvernement d'une cité ou d'un royaume: à la tête est placé, en raison de sa vertu, un chef unique ayant autorité sur tous; puis viennent un certain nombre de chefs subalternes, qualifiés par leur vertu; et cependant la multitude n'est pas étrangère au pouvoir ainsi défini, tous ayant la possibilité d'être élus et tous étant d'autre part électeurs. Tel est le régime parfait, heureusement mélangé de monarchie par la prééminence d'un seul, d'aristocratie par la multiplicité de chefs vertueusement qualifiés, de démocratie enfin ou de pouvoir populaire du fait que de simples citoyens peuvent être choisis comme chefs, et que le choix des chefs appartient au peuple.

Et tel fut le régime institué par la loi divine. En effet, Moïse et ses successeurs gouvernaient le peuple en qualité de chefs uniques et universels, ce qui est une caractéristique de la royauté. Mais les soixante-douze anciens étaient élus en raison de leur mérite (Dt 1, 15): "Je pris dans vos tribus des hommes sages et considérés, et je les établis comme chefs"; voilà l'élément d'aristocratie. Quant à la démocratie, elle s'affirmait en ce que les chefs étaient pris dans l'ensemble du peuple, (Ex 18, 21): "Choisis parmi tout le peuple des hommes capables etc."; et que le peuple aussi les désignait (Dt 1, 13): "Présentez, pris parmi vous, des hommes sages." L'excellence des dispositions légales est donc incontestable en ce qui touche à l'organisation des pouvoirs.

2. Les préceptes judiciaires qui concernent les rapports entre citoyens

S. Augustin cite cette définition du peuple par Cicéron: "C'est la multitude rassemblée par les liens de l'unité de droit et de la communauté d'intérêts." Cela suppose essentiellement entre les citoyens des rapports réglés par de justes lois. Mais entre les citoyens il y a deux sortes de rapports: les uns sont fondés sur l'autorité publique, les autres sur la volonté individuelle des particuliers. Et nulle volonté ne peut s'exercer que dans les limites de son pouvoir, il faut réserver à l'autorité publique, qui a pouvoir sur les personnes, la connaissance des litiges entre particuliers et le châtiment des malfaiteurs. Au contraire, les particuliers ont pouvoir sur leurs biens; ils peuvent donc, à cet égard, traiter librement entre eux, par exemple acheter, vendre, faire donation, etc.

Ces deux sortes de rapports ont été convenablement réglés par la loi. Elle a établi des juges (Dt 16, 18): "Tu établiras des juges et des greffiers dans toutes les villes, et ils jugeront le peuple avec justice." Elle a établi une procédure équitable: "Jugez selon la justice: qu'il s'agisse d'un compatriote ou d'un étranger, qu'il n'y ait pas de différence entre les personnes" (Dt 1, 16-17). En interdisant aux juges de recevoir des présents, elle a coupé court à une occasion d'injustice (Ex 23, 8; Dt 16, 19). Elle a fixé à deux ou trois le nombre des témoins (Dt 17, 6; 19, 15). Enfin, on le verra plus loin, elle a prévu des peines déterminées selon la diversité des délits.

Quant aux biens, l'idéal, selon Aristote, est que les propriétés soient distinctes, mais que l'usage en soit partiellement commun et partiellement distribué par la volonté des propriétaires. Or ces trois principes se firent jour dans la loi. En premier lieu, les terres furent partagées entre les particuliers (Nb 33, 53 s): "J'ai mis cette terre en votre possession; vous vous la partagerez au sort." Mais comme, au témoignage d'Aristote, l'inégalité des biens a conduit maints États à la ruine, la loi a préparé un triple remède à cet égard. Le premier consistait dans une répartition des terres exactement proportionnée au nombre de têtes: "Vous donnerez un héritage plus grand aux familles plus nombreuses, un héritage moindre aux moins nombreuses" (Nb 33, 54). Autre remède: les fonds n'étaient pas aliénables à perpétuité, mais revenaient au temps marqué à leur propriétaire, sans fusion des parts. Un troisième remède pour éviter ces accroissements, c'était la dévolution de l'héritage aux parents du défunt: au fils en premier lieu, puis à la fille, troisièmement aux frères, ensuite aux oncles paternels, enfin, en dernier lieu, à la parenté (Nb 27, 8 s). En outre, pour maintenir la répartition des patrimoines, la loi a établi que les filles héritières se marieraient dans leur tribu (Nb 36, 8).

En second lieu, la loi a établi dans une certaine mesure l'usage commun. Et tout d'abord, en ce qui concerne la gestion, le Deutéronome prescrit (22, 1-4): "Si tu vois s'égarer le boeuf ou la brebis de ton frère, tu ne t'en détourneras pas, mais tu les ramèneras à ton frère." On pourrait citer d'autres exemples. - Puis, en ce qui concerne la jouissance: tous en effet, sans exception, étaient autorisés à entrer dans la vigne d'un ami et à y manger du raisin, sans toutefois en emporter. A propos des pauvres en particulier, on devait leur abandonner les gerbes oubliées ainsi que les grappes et les fruits restants (Lv 19, 9-10; Dt 24, 19-21). De même les produits de l'année sabbatique étaient mis en commun (Ex 23, 11; Lv 25, 4-7).

En troisième lieu, la loi a organisé une distribution effectuée par les propriétaires eux-mêmes: tantôt à titre purement gratuit (Dt 14, 28-29): "Tous les trois ans, tu mettras à part une autre dîme, et le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve viendront s'en nourrir et s'en rassasier"; tantôt contre un avantage équivalent, dans le cas d'une vente, d'une location, d'un prêt ou d'un dépôt; de tous ces actes, les conditions sont précisées par la loi. D'où il ressort clairement que la loi ancienne a convenablement réglé la vie sociale de ce peuple.

3. Les préceptes judiciaires qui concernent les étrangers

Avec les étrangers, le peuple peut entretenir deux sortes de rapports: dans la paix et dans la guerre. Pour régler les uns et les autres, la loi comportait les préceptes qu'il fallait. Dans la paix, une triple occasion s'offrait aux Juifs d'entrer en contact avec les étrangers: tout d'abord quand des étrangers en voyage traversaient le pays; ou bien quand des étrangers venaient dans le pays pour s'y installer en qualité d'immigrés. Dans ces deux cas, les prescriptions légales ont un caractère d'humanité; ce sont les maximes de l'Exode (22, 21): "Tu ne brimeras pas l'hôte étranger", et (23, 9): "Tu ne seras pas cruel pour le voyageur étranger." Le troisième cas

est celui d'étrangers désirant être reçus en pleine communauté de vie et de culte avec le peuple: à leur endroit on observait certaines formalités, et leur admission à l'état de citoyens n'était pas immédiate. De même, selon Aristote, c'était une règle chez certaines nations de réserver la qualité de citoyens à ceux dont l'aïeul, voire le trisaïeul, avait résidé dans la cité. Et cela se comprend, à cause des multiples inconvénients occasionnés par la participation prématurée des étrangers au maniement des affaires publiques, si, avant d'être affermis dans l'amour du peuple, ils entreprenaient quelque chose contre lui. C'est pourquoi, selon les dispositions de la loi, certaines nations plus ou moins liées avec les juifs, comme les Égyptiens au milieu desquels ils étaient nés et avaient grandi, les Édomites descendants d'Ésaü, le frère de Jacob, étaient accueillis dès la troisième génération dans la communauté du peuple. D'autres au contraire qui avaient montré de l'hostilité pour les juifs, comme les descendants d'Ammon et de Moab, n'y étaient jamais admis; quant aux Amalécites qui leur avaient été particulièrement hostiles et ne leur étaient liés à aucun degré de parenté, on devait à jamais les traiter en ennemis, selon l'Exode (17, 16): "De génération en génération, Dieu sera en guerre avec Amalec." De même pour les rapports de belligérance avec l'étranger, les prescriptions légales étaient satisfaisantes. En premier lieu il était prescrit par le Deutéronome (20, 10) d'engager la guerre selon la justice, car, au moment d'attaquer une cité, on devait commencer par lui faire des offres de paix. - Ensuite, la guerre une fois engagée, il était prescrit de la mener vigoureusement, en se fiant à Dieu; à cet effet la loi disposait qu'un prêtre, au moment du combat, relèverait les courages en promettant le secours de Dieu. - En troisième lieu, voulant que rien ne vint gêner les combattants, la loi ordonnait de renvoyer chez eux ceux qui risquaient d'embarrasser. - Enfin, la loi prescrivait la modération dans la victoire, voulant qu'on épargnât femmes et enfants, et même qu'on se gardât de couper les arbres fruitiers du pays.

4. Les préceptes judiciaires qui concernent la vie domestique

On lit dans Aristote: "La communauté qui s'établit entre membres d'une même famille est liée aux activités journalières commandées par les besoins de la vie." Or la vie humaine est assurée d'une double manière. D'abord au plan individuel, en ce sens que l'homme subsiste dans son identité distincte; pour se conserver en ce sens, la vie humaine se sert des biens extérieurs qui procurent à l'homme la nourriture, le vêtement et autres articles de nécessité vitale, et c'est afin d'y pourvoir que l'homme a besoin d'esclaves. D'autre part, au plan spécifique, la vie humaine se conserve par la génération: à cet effet l'homme a besoin d'une femme qui lui donne une progéniture. Si bien que la communauté domestique comporte un triple système de rapports: de maître à esclave, de mari à femme, de père à fils. Or, sur chacun d'eux, la loi ancienne offrait des prescriptions satisfaisantes.

Elle a voulu que les esclaves fussent traités avec modération, et d'abord qu'on ne les accablât point de travaux excessifs: ainsi le Deutéronome (5, 14) rapporte ce commandement divin "qu'au jour du sabbat ton serviteur et ta servante se reposent comme toi-même". Modération aussi dans les châtiments qu'on devrait leur infliger, car la loi a condamné ceux qui auraient mutilé leurs esclaves, à leur rendre la liberté (Ex 21, 26 s). Même disposition en faveur de la servante qu'on aurait maltraitée. Touchant en particulier les esclaves israélites, le livre de l'Exode (21, 2 s) a prescrit qu'ils s'en iraient librement à la septième année avec tout ce qu'ils avaient apporté, y compris leurs vêtements; et le Deutéronome (15, 13 s) demande en outre qu'on leur donne un viatique.

Au sujet des femmes, voici les règles légales en matière matrimoniale: l'épouse devra appartenir à la même tribu que le mari (Nb 36, 5 s), et ceci pour maintenir la répartition des

terres entre les tribus. On devra épouser la veuve de son frère mort sans enfant (Dt 25, 5 s), disposition qui tend à procurer, au moins par manière d'adoption, une postérité à celui qui n'a pu en avoir par descendance charnelle, et par suite à sauver la mémoire du défunt d'une disparition complète. De plus le mariage était interdit avec deux catégories de personnes: les étrangères, à cause de leur influence dangereuse, et les proches parentes, pour la réserve que la nature prescrit à leur égard. - La manière de traiter les femmes dans le mariage était également réglée. On ne devait pas compromettre leur réputation à la légère: ainsi une peine est portée contre celui qui accuse sa femme faussement (Dt 22, 13 s). Un fils ne devait pas, en haine de sa mère, être désavantagé (Dt 21, 15 s). De plus, en cas de désaccord, la femme ne devait pas être persécutée, mais plutôt renvoyée, par acte écrit (Dt 24, 1). Enfin, pour accroître dès le début l'affection conjugale, il est prescrit (Dt 24, 5) que le nouveau marié sera exempté de toute obligation de caractère public, afin de pouvoir, en compagnie de sa femme, jouir librement de son bonheur.

En ce qui concerne les fils, la règle était que les pères devaient pourvoir à leur éducation, en les instruisant de la foi, comme le signale l'Exode (12, 26 s): "Quand vos fils vous demanderont "Que signifie cette cérémonie" vous leur direz "C'est la Pâque du Seigneur""; et en les instruisant de la morale, car les pères devaient proclamer, selon le Deutéronome (21, 20): "Mon fils méprise mes avertissements, il s'adonne aux excès de la débauche et de l'intempérance."

LA LOI NOUVELLE

Continuons en étudiant la loi de l'Évangile, qu'on appelle la loi nouvelle. Nous la considérerons d'abord en elle-même (Question 106), puis dans ses rapports avec la loi ancienne (Question 107), enfin dans son contenu (Question 108).

LA LOI NOUVELLE

CHAPITRE 106: LA LOI NOUVELLE EN ELLE-MÊME

1. La loi nouvelle est-elle une loi écrite, ou une loi intérieure?

Selon une maxime du Philosophe, "toute réalité se définit par ce qu'il y a en elle de plus important". Or, ce qui prime dans la loi de la nouvelle alliance, ce en quoi réside toute son efficacité, c'est la grâce du Saint-Esprit, donnée par la foi au Christ. C'est donc précisément la grâce du Saint-Esprit, donnée à ceux qui croient au Christ, qui constitue au premier chef la loi nouvelle. Telle est manifestement la pensée de S. Paul (Rm 3, 27): "Où est donc le droit de se glorifier? Il est exclu. Par quelle loi? Par celle des oeuvres? Non, mais par la loi de la foi"; car il appelle "loi" la grâce même de la foi. Il s'exprime plus nettement encore ailleurs (Rm 8, 2): "La loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus m'a délivré de la loi du péché et de la mort." Ce qui fait dire à S. Augustin: "Comme la loi des oeuvres fut écrite sur des tables de pierre, la loi de la foi fut écrite dans le coeur des fidèles"; et encore: "Quelles sont-elles, ces lois que Dieu lui-même a inscrites dans nos coeurs, sinon la présence même du Saint-Esprit?"

Il y a toutefois dans la loi nouvelle certaines dispositions qui préparent à la grâce du Saint-Esprit, ou qui tendent à la mise en oeuvre de cette grâce. Ce sont dans la loi nouvelle des éléments en quelque sorte seconds, dont il a fallu que ceux qui croient au Christ fussent

instruits, oralement et par écrit, tant pour ce qui est à croire que pour ce qui est à faire. Il faut donc conclure que la loi nouvelle est dans son principe essentiel une loi intérieure, mais que dans ses éléments secondaires eue est une loi écrite.

2. La loi nouvelle justifie-t-elle?

Nous venons de voir qu'il y a deux éléments dans la loi de l'Évangile. Le premier, le principal, c'est la grâce de l'Esprit Saint, intérieurement donnée. Ainsi entendue, la loi nouvelle justifie. S. Augustin le dit bien: "Là (sous l'Ancien Testament), la loi a été proposée extérieurement, pour faire peur aux injustes; ici (sous le Nouveau Testament), elle a été donnée intérieurement pour les rendre justes." L'autre élément de la loi de l'Évangile est second: ce sont les enseignements de la foi et les préceptes qui règlent les sentiments et les actes humains. A cet égard, la loi nouvelle ne justifie pas. "La lettre tue, l'esprit vivifie", dit S. Paul (2 Co 3, 6) et S. Augustin expliques que la lettre, ici, désigne tout texte écrit qui demeure extérieur à l'homme, fût-ce le texte des préceptes moraux contenus dans l'Évangile. Il en conclut que même la lettre de l'Évangile "tuerait", si, à l'intérieur de l'homme, ne s'y adjoignait la grâce guérissante de la foi.

3. La loi nouvelle devait-elle être donnée au commencement du monde?

Pour montrer que la loi nouvelle ne devait pas être accordée dès l'origine du monde, on peut avancer trois arguments: 1° Ce qui est principal dans la loi nouvelle, nous le savons, c'est la grâce du Saint-Esprit; celle-ci ne devait pas être répandue en abondance avant que la rédemption consommée par le Christ eût débarrassé le genre humain de l'obstacle du péché. D'où cette parole (Jn 7, 39): "L'Esprit Saint n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié." Et S. Paul met en lumière le même argument lorsque, après avoir mentionné "la loi de l'Esprit de vie", il ajoute: "Dieu en envoyant son Fils pour le péché, dans une chair semblable à celle du péché, a condamné le péché dans la chair afin que la justice de la loi fût accomplie en nous" (Rm 8, 2 s.).

2° On peut aussi tirer argument de la perfection de la loi nouvelle. Ce n'est pas du premier coup qu'un être est amené à sa perfection, mais par une série d'étapes dans la durée: on est d'abord enfant, et homme ensuite. S. Paul connaît aussi cet argument: "La loi fut notre pédagogue dans le Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi; mais du moment que la foi est venue, nous ne sommes plus sous le pédagogue" (Ga 3, 24).

3° Enfin, la loi nouvelle est la loi de grâce. Il fallait d'abord que l'homme fût abandonné à lui-même dans l'état de la loi ancienne; ainsi tombant dans le péché et connaissant sa faiblesse, il reconnaîtrait qu'il a besoin de la grâce. Ici encore, dit S. Paul, "la loi est intervenue pour faire abonder le péché. Mais là où le péché avait abondé, voici qu'a surabondé la grâce" (Rm 5, 20).

4. La loi nouvelle doit-elle durer jusqu'à la fin du monde?

L'état de ce monde peut subir deux sortes de changements: 1° Un changement de loi. En ce sens, aucun autre état ne doit succéder à celui de la loi nouvelle. Celle-ci a déjà elle-même succédé à la loi ancienne comme un état plus parfait succède à un état moins parfait; mais aucun autre état de la vie présente ne peut être plus parfait que celui de la loi nouvelle, car rien ne peut être plus proche de la fin ultime que ce qui y introduit immédiatement. Selon l'épître aux Hébreux (10, 19): "Nous avons par le sang de jésus un accès assuré dans le sanctuaire; il nous a frayé une voie nouvelle, approchons-nous." Ainsi ne peut-il y avoir dans

la vie présente d'état plus parfait que celui de la loi nouvelle, car plus un être est près de sa fin ultime, plus il est parfait.

2° Mais l'état de l'humanité peut aussi changer en ce sens que, la loi restant la même, les hommes se comportent différemment à son égard, avec plus ou moins de perfection. En ce sens, l'état de la loi ancienne a connu de fréquents changements: par moments, les dispositions légales étaient observées avec soin; par moments, elles étaient totalement négligées. De même, l'état de la loi nouvelle varie lui aussi, selon la différence des lieux, des époques, des personnes, dans la mesure où la grâce du Saint-Esprit est possédée plus ou moins parfaitement par tel ou tel. Cependant, il n'y a pas à attendre un autre état à venir où la grâce de l'Esprit Saint serait possédée plus parfaitement qu'elle ne l'a été jusqu'ici, notamment par les Apôtres qui "ont reçu les prémices de l'Esprit" (Rm 8, 23), c'est-à-dire, suivant une glosei, qui ont reçu l'Esprit "avant les autres et plus abondamment".

CHAPITRE 107: LES RAPPORTS DE LA LOI NOUVELLE AVEC LA LOI ANCIENNE

1. La loi nouvelle diffère-t-elle de la loi ancienne?- 2. En réalise-t-elle l'accomplissement? - 3. Y est-elle contenue? - 4. Laquelle est la plus pesante: la loi nouvelle ou la loi ancienne?

1. La loi nouvelle diffère-t-elle de la loi ancienne?

Toute loi, avons-nous dit précédemment, ordonne la conduite humaine en vue d'une fin déterminée. Or, ce qui est ordonné à une fin peut, du point de vue de la fin, se diversifier de deux manières. Ou bien cela se réfère à des fins différentes: il s'agit alors d'une diversité spécifique, surtout s'il s'agit d'une fin prochaine. Ou bien certains actes se réfèrent de près, les autres de loin, à une fin donnée. Il saute aux yeux par exemple que des mouvements ordonnés à des termes différents diffèrent spécifiquement, tandis que deux phases d'un même mouvement, dont l'une est plus proche du terme que l'autre, mettent dans ce mouvement une différence qui tient à un degré imparfait de perfection.

De là vient qu'entre deux lois une double distinction est concevable. Ou bien elles sont absolument différentes, comme relevant de fins différentes; ainsi dans la cité il y aurait une différence spécifique entre le système législatif assurant la souveraineté du peuple, et celui qui donnerait la prépondérance à l'aristocratie urbaine. - Ou bien deux législations peuvent différer en ce que les dispositions de l'une sont en relation plus étroite avec la fin, celles de l'autre en rapport plus lointain. On admet par exemple que, sous un seul et même régime politique, autre est la législation imposée aux hommes faits, dès maintenant capables de satisfaire aux exigences du bien public, autre la législation qui règle l'éducation des enfants, ceux-ci devant être préparés à l'accomplissement de leurs tâches viriles.

Donc, du premier point de vue, la loi nouvelle ne diffère pas de la loi ancienne, car toutes deux n'ont qu'une fin, la soumission des hommes à Dieu, et ce Dieu est unique, celui de la nouvelle et de l'ancienne alliance: "Unique est le Dieu qui justifie le circoncis à raison de sa foi, et l'incirconcis par le moyen de sa foi" (Rm 3, 30). - Du second point de vue, la loi nouvelle diffère de l'ancienne, car celle-ci est comparable au pédagogue, selon l'expression de S. Paul (Ga 3, 24) tandis que la loi nouvelle est une loi de perfection, étant celle de la charité, que l'Apôtre appelle le "lien de la perfection" (Col 3, 14).

2. La loi nouvelle réalise-t-elle l'accomplissement de l'ancienne loi?

On vient de voir que loi nouvelle et loi ancienne sont dans le rapport du parfait à l'imparfait; or ce qui est parfait réalise en plénitude ce qui manque à l'imparfait; c'est ainsi que la loi nouvelle accomplit la loi ancienne en tant qu'elle supplée à ce qui manquait à celle-ci.

On peut d'ailleurs, dans la loi ancienne, considérer deux points: la fin qu'elle poursuivait, et les préceptes qu'elle contenait. Toute loi, avons-nous dit, a pour fin de rendre les hommes justes et vertueux; aussi la fin de la loi ancienne était-elle la justification de l'homme. Or cette fin, la loi ne pouvait la réaliser, mais elle la figurait par certains actes cérémoniels, et elle la promettait par ses paroles. Sous ce rapport, la loi nouvelle accomplit la loi ancienne en justifiant l'homme par la vertu de la passion du Christ: "Ce que la loi ne pouvait faire, écrit S. Paul, Dieu l'a fait: en envoyant son Fils dans une chair semblable à la chair du péché, il a condamné le péché dans la chair, pour que fût complète en nous la justice de la loi" (Rm 8, 3-4).

A ce titre, la loi nouvelle procure ce que la loi ancienne promettait: "Toutes les promesses de Dieu ont trouvé leur oui en lui" (2 Co 1, 20); en lui, c'est-à-dire dans le Christ. - Et à ce titre encore, elle réalise ce que la loi ancienne figurait. Ainsi, selon l'Apôtre, les cérémonies étaient "l'ombre des choses à venir, mais le corps (entendez la réalité) appartient au Christ" (Col 2, 17). C'est pourquoi on désigne la loi nouvelle comme étant celle de la réalité, tandis que la loi ancienne est celle de l'ombre ou de la figure.

Mais le Christ a porté aussi à leur plein accomplissement les préceptes de la loi ancienne, tant par ses actes que par ses enseignements. Par ses actes, en acceptant de se faire circoncire et d'observer toutes les prescriptions légales qui s'imposaient alors, car il était "né sous la loi" (Ga 4, 4). - Par ses enseignements il a apporté un triple perfectionnement aux pr ère le vrai sens de la loi, comme on le constate à propos de la prohibition de l'homicide et de l'adultère, où les scribes et les pharisiens ne voyaient que l'interdiction des actes extérieurs; mais le Seigneur, menant la loi à sa perfection, a déclaré que ses prohibitions s'étendaient jusqu'aux péchés intérieurs. - En second lieu, le Seigneur a perfectionné les préceptes légaux par des dispositions propres à mieux assurer l'observation des anciennes prescriptions légales. Ainsi la loi ancienne avait établi l'interdiction du parjure, ce qu'on est plus sûr d'observer si l'on s'abstient généralement de jurer, sauf le cas de nécessité (Mt 5, 33). - Enfin le Seigneur a perfectionné les préceptes de la loi en leur adjoignant certains conseils de perfection, comme il ressort de cet épisode où, entendant quelqu'un déclarer qu'il avait pratiqué les commandements de la loi ancienne, le Seigneur lui dit: "Tu n'as plus qu'une chose à faire. Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu possèdes, etc." (Mt 19, 21).

3. La loi nouvelle est-elle contenue dans l'ancienne?

Une chose peut être contenue dans une autre de façon actuelle, comme un objet dans le lieu où il est placé; ou de façon virtuelle, comme l'effet est contenu dans la cause ou l'oeuvre achevée dans son ébauche; en ce dernier sens, le genre contient en puissance les espèces, et l'arbre tout entier est contenu dans la graine. Et c'est ainsi que la loi nouvelle est contenue dans l'ancienne, puisque nous avons dit qu'elle est, par rapport à celle-ci, comme le parfait est à l'imparfait. On attribue à S. jean Chrysostome, à propos de ce verset évangélique: "De son propre mouvement la terre produit d'abord l'herbe, puis l'épi, puis du grain plein l'épi" (Mc 4, 28), une glose ainsi conçue: "L'herbe est produite d'abord, dans la loi naturelle . puis vient

l'épi, dans la loi de Moïse; et enfin le grain solide dans l'évangile." Ainsi donc, la loi nouvelle est dans l'ancienne comme le grain est dans l'épi.

4. Laquelle est la plus pesante: la loi nouvelle ou la loi ancienne?

Dans les oeuvres vertueuses qui font l'objet des préceptes de la loi, on peut rencontrer une double difficulté. Il y a la difficulté inhérente aux actes extérieurs qui par eux-mêmes ont quelque chose d'ardu et de pénible. A cet égard la loi ancienne est bien plus pesante que la nouvelle, car dans la multiplicité de ses rites elle obligeait à beaucoup plus d'actes extérieurs que la loi nouvelle. Celle-ci, telle que le Christ et les Apôtres l'ont enseignée, n'a presque rien ajouté, en fait de préceptes, à ceux de la loi naturelle. Il est vrai qu'ultérieurement survinrent quelques préceptes d'institution ecclésiastique; mais pour ceux-ci S. Augustin recommande également la modération, de peur que la vie des fidèles en devienne pénible. A l'une des questions de Januarius, il répond ainsi: "Alors que la miséricorde de Dieu a voulu que notre religion fût libre, se contentant de célébrer un petit nombre de mystères qu'il est tout à fait impossible d'ignorer, il y a des gens qui l'accablent de fardeaux asservissants, au point qu'on jugera la condition des Juifs plus supportables, vu qu'ils se soumettent, eux, aux rites de la loi, et non aux surenchères des hommes."

Mais les actes intérieurs, quand il s'agit d'activité vertueuse, offrent une autre sorte de difficulté: par exemple, celle de réaliser l’oeuvre vertueuse avec promptitude et plaisir. En cela réside la difficulté de la vertu: ce qui est très difficile à qui ne possède pas la vertu, devient cependant facile grâce à elle. Or, à cet égard, la loi nouvelle, qui condamne les désordres intérieurs de l'âme, est plus exigeante en ses préceptes que la loi ancienne; celle-ci ne les interdisait pas expressément en tous les cas; et si parfois elle le faisait, l'interdiction n'était pas assortie d'une sanction pénale. Mais cette difficulté extrême concerne celui qui ne possède pas la vertu: "Faire les actes que fait le juste, pour Aristote, est chose aisée; mais les faire de la même manière que le juste, c'est-à-dire avec plaisir et promptitude, c'est difficile pour qui ne possède pas la justice." Il est écrit encore: "Ses commandements ne sont pas difficiles" (1 Jn 5, 3), sur quoi S. Augustin remarque: "Pas difficiles si l'on aime, mais difficiles si l'on n'aime pas."

CHAPITRE 108: LE CONTENU DE LA LOI NOUVELLE

1. La loi nouvelle doit-elle commander ou prohiber certains actes extérieurs? - 2. Est-elle suffisante sur ce point? - 3. Éduque-t-elle bien les hommes pour leurs actes intérieurs? - 4. A-t-elle raison d'ajouter des conseils à ses préceptes?

1. La loi nouvelle doit-elle commander ou prohiber certains actes extérieurs?

L'élément principal de la loi nouvelle, redisons-le, c'est la grâce du Saint-Esprit, grâce qui s'exprime dans la foi agissant par la charité. Or c'est par le Fils de Dieu fait homme que nous obtenons cette grâce, qui a d'abord comblé son humanité et s'est répandue de là jusqu'à nous. On lit en effet: "Le Verbe s'est fait chair... il est plein de grâce et de vérité" (Jn 1, 14). Et un peu plus loin: "De sa plénitude nous avons tous reçu, grâce après grâce... La grâce et la vérité sont données par Jésus Christ" (16-17). Il convient donc que certaines réalités extérieures d'ordre sensible amènent jusqu'à nous la grâce découlant du Verbe incarné, et que des oeuvres extérieures d'ordre sensible émanent de cette grâce intérieure qui soumet la chair à l'esprit.

Ainsi donc les activités extérieures peuvent rattacher à la grâce de deux manières. Les unes introduisent de quelque façon à la grâce: ce sont les actes sacramentels institués dans la loi nouvelle, comme le baptême, l'eucharistie etc. Mais il y a aussi les oeuvres extérieures produites sous l'inspiration de la grâce. Ici une distinction s'impose. Les unes sont nécessairement liées ou opposées à la grâce intérieure, c'est-à-dire à la foi agissant par la charité, et par conséquent elles sont prescrites dans la loi nouvelle, comme l'acte de confesser sa foi; ou interdites, comme le reniement de la foi: "Celui qui me confessera devant les hommes, je le confesserai moi aussi devant mon Père. Mais celui qui m'aura renié devant les hommes, je le renierai moi aussi devant mon Père" (Mt 10, 32-33). D'autres oeuvres extérieures, en revanche, ne sont pas nécessairement contraires ou liées à la foi agissant par la charité; or celles-ci, dans la loi nouvelle, ne sont ni commandées ni défendues en vertu de l'institution primitive de la loi, mais le législateur, le Christ, les a laissées au gré de chacun, pour la part de responsabilité qui lui incombe. Ainsi est-il loisible à chacun, en ces matières, de déterminer ce qu'il lui convient de faire ou de ne pas faire, et à tout supérieur de fixer à ses subordonnés ce qui est à faire ou à éviter dans ce domaine. Par là encore la loi de l'Évangile mérite le nom de loi de liberté, car la loi ancienne précisait une foule de détails et ne laissait presque rien à la liberté des hommes.

2. La loi nouvelle règle-t-elle suffisamment les actes extérieurs?

On vient de voir que la loi nouvelle, en fait d'oeuvres extérieures, ne devait rien commander ni interdire, si ce n'est celles qui nous introduisent à la grâce, et celles qui sont nécessairement liées au bon usage de la grâce. Et comme ce n'est pas de nous-mêmes, mais seulement par le Christ, que nous pouvons obtenir la grâce, le Seigneur institua lui-même les sacrements au moyen desquels nous l'obtenons: le baptême, l'eucharistie, l'ordination des ministres de la loi nouvelle (lors de l'institution des Apôtres et des soixante-douze disciples), la pénitence et le mariage indissoluble. il promit la confirmation en leur annonçant l'envoi de l'Esprit Saint, et c'est aussi suivant ses instructions que nous voyons les Apôtres guérir les malades par des onctions d'huile. Ce sont là les sacrements de la loi nouvelle.

Le bon usage de la grâce, lui, se fait par les oeuvres de la charité. Celles-ci, dans la mesure où elles sont nécessaires à la vertu, ressortissent aux préceptes moraux, déjà promulgués dans la loi ancienne; par conséquent la loi nouvelle, à cet égard, ne devait rien dire de plus que l'ancienne en fait d'oeuvres extérieures. - On sait d'autre part d que la détermination de ces oeuvres ressortit aux préceptes cérémonials et aux préceptes judiciaires, selon qu'il s'agit du culte divin ou des rapports sociaux. Et puisque ces déterminations ne sont pas par elles-mêmes nécessairement requises à la grâce intérieure, en quoi consiste la loi, il s'ensuit qu'elles ne font l'objet d'aucun précepte de la loi nouvelle, mais sont laissées au jugement de chacun; tantôt du simple sujet, lorsqu'elles concernent chacun en particulier, tantôt des supérieurs temporels ou spirituels lorsque cela touche aux intérêts d'une communauté.

Ainsi donc la loi nouvelle n'avait pas à préciser aucun commandement ni aucune interdiction dans le domaine des oeuvres extérieures, en dehors des sacrements et des préceptes moraux qui sont essentiellement liés à l'idée de vertu, comme de ne pas tuer, de ne pas voler, etc.

3. La loi nouvelle éduque-t-elle bien les hommes pour leurs actes intérieurs?

Comme le montre le texte qui vient d'être cité, le discours prononcé par le Seigneur sur la montagne contient un enseignement complet de vie chrétienne. Les mouvements intérieurs de l'âme s'y trouvent parfaitement réglés. En effet, après avoir montré le but que constitue la

béatitude et souligné la dignité des Apôtres appelés à promulguer la doctrine évangélique, il ordonne les mouvements intérieurs de l’homme d'abord envers lui-même, et ensuite par rapport au prochain.

D'abord, en ce qui concerne l'homme envers lui-même, deux mouvements intérieurs définissent ses activités: le vouloir qui porte sur ce qui est à faire, et l'intention qui porte sur la fin. Le Seigneur commence donc par régler la volonté de l’homme conformément aux divers préceptes de la loi, si bien qu'il s'abstienne non seulement des oeuvres extérieures qui sont objectivement mauvaises, mais même des fautes intérieures et des occasions de mal faire.

Ensuite il ordonne notre intention en nous apprenant à ne chercher, dans le bien que nous faisons, ni la gloire humaine ni, ce qui serait "amasser un trésor sur la terre", les richesses mondaines.

Après quoi il règle l'attitude intérieure de l'homme à l'égard du prochain: que nous évitions de le juger témérairement, injustement ou présomptueusement, sans toutefois nous relâcher à son endroit au point de confier les choses saintes à ceux qui en seraient indignes.

Enfin il enseigne la manière de mettre en pratique les leçons de l'Évangile: en implorant le secours divin; en faisant effort pour entrer par la porte étroite de la vertu parfaite; en se tenant en garde contre les corruptions des séducteurs. Il enseigne encore qu'il ne suffit pas de confesser la foi, de faire des miracles, ni d'écouter seulement, mais que la mise en pratique de ses commandements est indispensable à la vertu.

4. La loi nouvelle a-t-elle raison d'ajouter des conseils à ses préceptes?

Entre le précepte et le conseil il y a cette différence que le précepte s'impose avec nécessité, tandis que le conseil est laissé au libre choix de celui à qui il est donné. Aussi convient-il que la loi nouvelle, loi de liberté, à la différence de la loi ancienne qui était une loi de servitude, ait fait une place aux conseils, en plus des préceptes. Il faut donc comprendre que les préceptes, dans la loi nouvelle, portent sur ce qui est indispensable pour parvenir au but, à l'éternité bienheureuse, où la loi nouvelle introduit directement. Et il faut qu'il y ait des conseils sur les dispositions qui permettent d'atteindre cette fin dans les meilleures conditions et avec plus de facilité.

Or l'homme se trouve situé entre les réalités de ce monde et les biens spirituels qui constituent la béatitude éternelle, de telle sorte que plus il penche d'un côté plus il s'éloigne de l'autre, et inversement. S'enfoncer totalement dans les réalités terrestres, au point d'y fixer sa fin, d'en faire la raison et la règle de ses actions, c'est déchoir totalement des biens spirituels; un tel désordre est exclu par les préceptes. Cependant le renoncement total au monde n'est pas indispensable pour atteindre la fin en question, car on peut parvenir à la béatitude éternelle tout en usant des biens terrestres, pourvu qu'on n'en fasse pas sa fin. Mais on y parviendra avec plus de facilité si l'on renonce totalement aux biens de ce monde, et c'est pourquoi l'Évangile donne des conseils en ce sens.

Or les biens de ce monde, relatifs à la pratique de la vie humaine, se ramènent à trois: les richesses extérieures, les délices charnelles et les honneurs, respectivement liés à la convoitise des yeux, à la convoitise de la chair et à l'orgueil de la vie, que dénonce S. Jean (1 Jn 2, 16). Les conseils évangéliques comportent le renoncement total, autant qu'il est possible, à ces trois biens. Sur ce triple renoncement se fonde aussi toute vie religieuse, par où l'on s'engage

dans l'état de perfection, car on renonce aux richesses par la pauvreté, aux plaisirs de la chair par la chasteté perpétuelle, à l'orgueil de la vie par la servitude de l'obéissance.

Observer tout cela sans réserve, c'est la voie pure et simple des conseils. En pratiquer l'un ou l'autre, dans tel cas particulier, c'est le conseil au sens restreint, dans les limites du cas en question. Par exemple, si l'on fait à un pauvre une aumône sans y être tenu, on pratique le conseil en ce qui concerne cet acte-là. De même, s'abstenir des plaisirs charnels pendant un certain temps en vue de vaquer à la prière, c'est suivre le conseil pour ce laps de temps. De même encore, si quelqu'un renonce à agir à son gré quand cela lui serait permis, par exemple en faisant du bien à ses ennemis sans y être tenu, en pardonnant une offense dont il aurait le droit de demander réparation, cet homme pratique le conseil sur ce point. Et ainsi, en définitive, tous les conseils au sens restreint se rattachent à ces trois-là, qui sont généraux et parfaits.

LE PRINCIPE EXTÉRIEUR DES ACTES HUMAINS QUI EST LA GRACE

Nous avons maintenant à considérer Dieu comme principe extérieur des actes humains, en tant précisément qu'il nous aide par la grâce à bien agir. Nous étudierons d'abord la grâce de Dieu (Question 109-111); puis sa cause (Question 112); enfin ses effets (Question 113-114).

Sur le premier point, trois parties: I. La nécessité de la grâce (Question 109) - II. La grâce elle-même dans son essence (Question 110). - III. Les diverses sortes de grâce (Question 111).

CHAPITRE 109: LA NÉCESSITÉ DE LA GRÂCE

1. L'homme peut-il, sans la grâce, connaître quelque chose de vrai? - 2. Peut-il, sans la grâce de Dieu, faire et vouloir quelque chose de bien? - 3. Aimer Dieu par-dessus tout? - 4. Observer les préceptes de la loi? - 5. Mériter la vie éternelle? - 6. Se préparer à la grâce? - 7. Se relever du péché? - 8. Éviter le péché? - 9. L'homme qui possède la grâce peut-il, sans un autre secours divin, faire le bien et éviter le péché? - 10. Peut-il, par lui-même, persévérer dans le bien?

1. L'homme peut-il sans la grâce, connaître quelque chose de vrai?

Connaître la vérité, c'est faire usage de la lumière intellectuelle ou la mettre en exercice, car selon l'Apôtre (Ep 5, 13): "Tout ce qui est manifesté est lumière." Or toute activité comporte un certain mouvement; entendons ici le mouvement au sens large selon lequel on dit, avec le Philosophe . que les actes d'intellection et de vouloir sont des mouvements. Par ailleurs nous constatons que le mouvement, dans les êtres corporels, ne requiert pas seulement la forme qui est principe de mouvement et d'action, mais aussi l'impulsion d'un premier moteur. Le premier moteur, dans l'ordre physique, c'est le corps céleste; c'est pourquoi, si parfaite que soit la chaleur du feu, elle ne causerait aucune altération sans la motion du corps céleste.

Or, de même que tous les mouvements corporels se ramènent à celui du corps céleste comme à leur premier moteur matériel, ainsi, à l'évidence, tous les mouvements, tant corporels que spirituels, se ramènent au premier moteur qui est Dieu. Et donc, si parfaite qu'on suppose une nature, corporelle ou spirituelle, elle ne peut passer à l'action sans être mue par Dieu. Laquelle

motion, cependant, dépend d'une disposition de la providence divine, non d'une nécessité de nature comme la motion du corps céleste.

Bien plus, ce n'est pas seulement toute motion qui vient de Dieu comme du premier moteur, mais toute perfection formelle relève de lui comme de l'Acte premier. Ainsi donc, l'action de l'intelligence et de tout être créé dépend de Dieu à deux points de vue: d'abord parce que toute créature tient de lui la forme par laquelle elle agit; ensuite parce qu'elle est mue par lui à agir.

Or toute forme, imprimée par Dieu aux choses créées, n'a d'efficacité que par rapport à une activité déterminée qui lui est propre, et au-delà de laquelle elle ne peut agir que si une autre forme lui est surajoutée; ainsi l'eau ne peut chauffer que si elle a été elle-même chauffée par le feu. De même, l'intelligence humaine possède une forme, à savoir la lumière intelligible, qui de soi est suffisante à lui faire connaître certains objets intelligibles; ce sont ceux que nous pouvons connaître à partir des choses sensibles. Mais il est d'autres objets intelligibles plus élevés, que l'intelligence ne peut connaître si elle n'est perfectionnée par une lumière plus puissante, comme la lumière de foi ou de prophétie. Cette lumière, on l'appelle lumière de grâce, parce qu'elle est surajoutée à la nature.

Ainsi donc il faut dire que, pour la connaissance de n'importe quelle vérité, l'homme a besoin du secours divin, en ce sens que son intelligence doit être mue à son acte par Dieu. Mais il n'a pas besoin dans tous les cas, pour connaître la vérité, d'une nouvelle illumination surajoutée à l'illumination naturelle; c'est seulement dans les cas qui dépassent la connaissance naturelle, que ce besoin existe. Pourtant quelquefois, par sa grâce, Dieu instruit miraculeusement certains hommes sur des choses que la raison naturelle peut connaître, de même que parfois Dieu produit miraculeusement certains effets que la nature peut réaliser.

2. L'homme peut-il sans la grâce de Dieu, vouloir et faire quelque chose de bien?

La nature de l'homme peut être considérée à un double point de vue; soit dans son intégrité, telle qu'elle fut en notre premier père avant le péché, soit dans sa corruption, telle qu'elle se trouve en nous après le péché d'Adam. bans ces deux états, la nature humaine a besoin pour faire ou vouloir un bien quelconque, du secours divin pour être mise en mouvement, Dieu étant le premier moteur, comme nous l'avons dit. Mais, dans l'état de nature intègre, pour ce qui est de la forme dont procède l'opération, elle suffisait à rendre l'homme capable, par ses seules forces naturelles, de vouloir et de faire le bien proportionné à sa nature, auquel est ordonnée la vertu acquise; mais non le bien qui dépasse la nature, auquel est ordonnée la vertu infuse. Au contraire, dans l'état de nature corrompue, l'homme est impuissant, même en ce qui regarde sa nature, et il ne peut, par ses seules forces naturelles, accomplir tout le bien qui lui est proportionné. Néanmoins, parce que le péché ne corrompt pas entièrement la nature humaine et ne lui enlève pas tout son bien, il reste que l'homme, dans cet état, peut, par sa vertu naturelle, réaliser quelque bien particulier comme bâtir des maisons, planter des vignes, etc. Mais il ne peut accomplir tout le bien qui lui est connaturel, sans y manquer en rien. Ainsi un malade peut bien faire quelques mouvements, mais il ne peut, sans le secours de la médecine, se mouvoir comme un homme en parfaite santé.

Ainsi donc, dans l'état de nature intègre, l’homme a besoin d'une vertu surajoutée à la vertu naturelle uniquement pour accomplir et vouloir le bien surnaturel. Mais, dans l'état de nature corrompue, il en a besoin à un double titre: d'abord pour être guéri; ensuite pour accomplir le bien surnaturel, lequel est le bien méritoire. En outre, dans l'un comme dans l'autre état, l'homme a besoin du secours divin pour être mû à bien agir.

3. L'homme peut-il sans la grâce, aimer Dieu par-dessus toutes choses?

Nous l'avons dit dans la première Partie quand nous avons rapporté les diverses opinions sur l'amour naturel des anges: l'homme, dans l'état de nature intègre, pouvait accomplir le bien qui lui est connaturel sans le complément d'un don gratuit, quoi que non sans le secours de la motion divine. Or, aimer Dieu par-dessus tout est connaturel à l'homme, et aussi bien à toute créature, non seulement rationnelle mais irrationnelle, et même inanimée, selon le mode d'aimer qui convient à chaque créature. La raison en est qu'il est naturel à chaque être de désirer et d'aimer quelque chose conformément à son aptitude innée; Aristote écrit que "toute chose agit selon sa disposition naturelle".

Or, il est manifeste que le bien de la partie est pour le bien du tout. D'où il suit que chaque être particulier aime, d'un appétit ou amour naturel, son bien propre en vue du bien commun de tout l'univers, qui est Dieu. Et c'est pourquoi Denys peut écrire: "Dieu fait converger toutes choses vers l'amour de lui-même." Dès lors l'homme, dans l'état de nature intègre, référait l'amour de soi à l'amour de Dieu comme à sa fin, et il en était de même de son amour pour toutes les autres choses. Ainsi aimait-il Dieu plus que lui-même et par-dessus tout.

Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme en est incapable, car l'appétit de sa volonté rationnelle, en raison de la corruption de la nature, poursuit son bien privé, s'il n'est guéâce de Dieu.

Il faut donc conclure que l'homme, dans l'état de nature intègre, n'avait pas besoin, pour aimer Dieu naturellement par-dessus tout, du don d'une grâce surajoutée aux dons naturels, bien qu'il lui fallût à cet effet le secours de Dieu, premier moteur. Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme a besoin du secours de la grâce qui vient guérir la nature.

4. L'homme peut-il sans la grâce, observer les préceptes de la loi?

On peut accomplir les préceptes de la loi d'une double manière. D'abord en ce qui regarde la substance même de l'oeuvre: par exemple s'il s'agit pour l'homme d'accomplir des oeuvres de justice, de force ou de toute autre vertu. Sous ce rapport, l'homme, dans l'état de nature intègre, peut accomplir tous les préceptes de la loi. S'il n'en était pas ainsi, il n'aurait pas pu ne pas pécher, étant donné que le péché n'est autre chose que la transgression des préceptes divins. Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme ne peut observer tous les préceptes divins sans la grâce qui vient guérir la nature.

Au second point de vue, on peut observer les préceptes de la loi non seulement en ce qui regarde la substance même de l'oeuvre, mais aussi quant à la manière de les accomplir, c'est-à-dire par charité. Sous ce rapport, que ce soit dans l'état de nature intègre ou de nature corrompue, l'homme est incapable, sans la grâce, d'observer les préceptes de la loi. Aussi S. Augustin, après avoir affirmé que "sans la grâce, les hommes ne font absolument aucun bien", ajoute-t-il: "Non seulement quand il s'agit pour eux, sous la lumière de la grâce, de savoir ce qu'il y a à faire, mais aussi quand il s'agit, avec son aide, d'accomplir avec amour le précepte qu'ils connaissent."

Ajoutons que, dans les deux cas, l'homme a toujours besoin du secours de Dieu qui le meut à accomplir les préceptes, nous l'avons déjà dit.

5. Sans la grâce, l'homme peut-il mériter la vie éternelle?

Les actes qui conduisent à la fin doivent lui être proportionnés. Or un acte n'excède jamais le pouvoir auquel est proportionné le principe dont il procède. C'est pourquoi nous voyons dans la nature qu'aucune cause ne peut par son opération produire un effet qui dépasse son pouvoir réalisateur, ne pouvant produire par son opération qu'un effet proportionné à son efficacité. Or, la vie éternelle est une fin qui dépasse la capacité de la nature humaine, nous l'avons montré. C'est pourquoi l'homme ne peut, par ses seules forces naturelles, produire des oeuvres méritoires qui soient proportionnées à la vie éternelle; il lui faut nécessairement pour cela une efficacité supérieure, qui est celle de la grâce. L'homme ne peut donc, sans la grâce, mériter la vie éternelle. Ce qu'il peut faire, ce sont des oeuvres qui lui permettront d'atteindre quelque bien qui lui soit connaturel: ainsi il peut "cultiver son champ, boire, manger, avoir un ami" etc., dit S. Augustin dans sa troisième réponse contre les pélagiens.

6. L'homme peut-il sans la grâce, se préparer à la grâce?

Il y a une double préparation de la volonté au bien. L'une la dispose à bien agir, et à jouir de Dieu. Une telle préparation de la volonté ne peut se faire sans le don habituel de la grâce qui est au principe de l’oeuvre méritoire, nous l'avons dit à l'Article précédent. - L'autre préparation s'entend de cette disposition de la volonté humaine qui la rend apte à obtenir le don de la grâce habituelle. Pour se préparer à la réception de ce don, on ne peut présupposer un autre don habituel dans l'âme, car on remonterait ainsi à l'infini. Mais il faut présupposer un secours gratuit de Dieu qui meuve l'âme antérieurement ou lui inspire le propos du bien à faire. Ce sont là en effet les deux modes selon lesquels nous avons besoin du secours divin, nous l'avons déjà dit.

Que nous ayons besoin, pour cette préparation à la grâce du secours de la motion divine, c'est évident. Étant donné en effet que tout agent agit pour une fin, il s'ensuit nécessairement que toute cause oriente ses effets vers sa propre fin. Et comme, d'autre part, à l'ordre des agents ou moteurs répond l'ordre des fins, il faut, de la même nécessité, que l'homme soit dirigé vers la fin ultime par la motion du premier moteur, tandis qu'au regard des fins prochaines il sera mû par les agents inférieurs. Ainsi, c'est sous la motion du général en chef que le soldat se porte vers la victoire, tandis qu'il suit le fanion de sa compagnie sous la motion du capitaine. Ainsi donc, Dieu étant la cause motrice absolument première, c'est sous sa motion que toutes choses se portent vers lui sous la raison générale de bien, selon laquelle chaque être tend à s'assimiler à Dieu à sa manière propre. Et en ce sens Denys écrit - que "Dieu ordonne à lui-même toutes choses". Mais les hommes justes, c'est comme à la fin spéciale qu'ils se donnent, comme au bien propre qu'ils entendent saisir, qu'il les ordonne à lui-même; selon cette parole du Psaume (73, 28): "Il m'est bon d'adhérer à Dieu." C'est pourquoi, que l'homme se porte vers Dieu, cela ne peut être sans que Dieu le meuve à se porter vers lui. Et cela n'est pas autre chose que se préparer à la grâce en se tournant en quelque sorte vers Dieu. Ainsi celui dont le regard est détourné du soleil se prépare à recevoir sa lumière en dirigeant ses regards vers lui. Il est donc évident que l'homme ne peut se préparer à recevoir la lumière de la grâce sans un secours gratuit de Dieu exerçant sur lui sa motion intérieure.

7. L'homme peut-il sans la grâce, se relever du péché?

D'aucune manière l’homme ne peut se relever du péché par lui-même et sans le secours de la grâce. Car si l'acte du péché passe, la culpabilité demeure; se relever du péché n'est pas la même chose que cesser de pécher. Se relever du péché, c'est, pour l’homme, restaurer en lui

ce qu'il a perdu en péchant. Or l’homme, par le péché, encourt un triple dommage, nous l'avons montré; une souillure, la corruption de sa bonté naturelle, et une dette de peine. Il contracte une souillure, car la laideur du péché le prive de la beauté de la grâce. Sa bonté naturelle est corrompue car, sa volonté n'étant plus soumise à Dieu, il en résulte que la nature toute entière de l’homme pécheur est privée de son ordre. Enfin, la dette de peine fait qu'en péchant mortellement il mérite la damnation éternelle.

Or il est manifeste que chacun de ces trois dommages ne peut être réparé que par Dieu. La beauté de la grâce provient du resplendissement de la divine lumière; une telle beauté ne peut être restaurée que par une nouvelle illumination de Dieu, d'où la nécessité d'un don habituel qui est la lumière de grâce. De même, l'ordre de la nature, qui suppose la soumission de la volonté humaine à Dieu, ne peut être rétabli que si Dieu attire à lui la volonté de l'homme. Enfin la dette de peine éternelle ne peut être remise que par Dieu, contre qui l'offense a été commise et qui est le juge des hommes. Pour que l’homme se relève du péché, le secours de la grâce est donc requis, à la fois sous forme de don habituel et sous forme de motion divine intérieure.

8. L'homme peut-il sans la grâce, éviter le péché?

Nous pouvons parler de l'homme à un double point de vue: selon qu'il se trouve dans l'état de nature intègre, ou de nature corrompue. Dans l'état de nature intègre, même sans la grâce habituelle, l'homme pouvait ne pas pécher, ni mortellement ni véniellement: car pécher n'est pas autre chose que s'écarter de ce qui est conforme à la nature, et cela, dans l'état d'intégrité, l'homme pouvait l'éviter. Il avait besoin cependant du secours de Dieu le conservant dans le bien, sans quoi la nature elle-même tomberait dans le néant.

Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme, pour s'abstenir entièrement du péché, a besoin que la grâce habituelle vienne guérir la nature. Dans la vie présente cependant, cette guérison se fait d'abord dans la partie spirituelle de l'âme, tandis que l'appétit charnel n'est pas encore totalement réparé; d'où ce passage de l'épître aux Romains (7, 25) où l'Apôtre parle au nom de l'homme restauré dans la grâce: "Dans mon esprit je sers la loi de Dieu; dans ma chair, je suis asservi à la loi du péché." Certes, dans cet état, l'homme peut éviter le péché mortel qui ' nous l'avons vu, relève de la raison, mais il ne peut éviter tout péché véniel, à cause de la corruption de l'appétit inférieur et sensible.

La raison en effet peut bien réprimer chacun des mouvements sensibles, pris en particulier, - et c'est ce qui donne à chacun de ces mouvements le caractère de péché et d'acte volontaire, - mais elle ne peut les réprimer tous; car, tandis qu'elle s'efforce de résister à l'un d'eux, il peut arriver qu'un autre surgisse, auquel elle n'a pas toujours le loisir de prêter attention, nous l'avons dit précédemment.

De même, avant que la raison humaine, de qui relève le péché mortel, soit réparée par la grâce sanctifiante, elle peut éviter chaque péché mortel pris en particulier, et pendant un certain temps, car elle n'est pas nécessairement toujours en train de pécher. Mais qu'elle demeure longtemps sans péché mortel, cela n'est pas possible. Aussi S. Grégoire écrit-il que "le péché qui n'est pas bientôt effacé par la pénitence, entraîne par son propre poids vers un autre péché". La raison en est que, si l'appétit inférieur doit être soumis à la raison, de même la raison doit se soumettre à Dieu et établir en lui la fin de son vouloir. Tandis en effet que les mouvements de l'appétit inférieur doivent être réglés par le jugement de la raison, ainsi faut-il que tous les actes humains soient réglés par la fin. Or, quand l'appétit inférieur n'est pas

totalement soumis à la raison, il se produit inévitablement des mouvements désordonnés dans l'appétit sensible; il en sera de même pour la raison de l'homme si elle n'est pas soumise à Dieu; et de nombreux désordres se produiront dans les actes rationnels eux-mêmes. Si l'homme en effet n'a pas son coeur affermi en Dieu au point de ne vouloir aucunement être séparé de lui par l'obtention d'un bien ou la fuite d'un mal, bien des choses vont se présenter que l'homme cherchera à acquérir ou à éviter, et pour lesquelles il n'hésitera pas à se séparer de Dieu en méprisant ses préceptes: c'est ainsi qu'il pèche mortellement. Cela se produit surtout dans les rencontres soudaines où l'homme agit en fonction d'une fin préconçue et d'un habitus préexistant, remarque Aristote. Sans doute, sous l'influence d'une réflexion préalable, l'homme peut agir en dehors de l'ordre de la fin préconçue et en dehors de son inclination habituelle. Mais parce qu'une telle réflexion n'est pas toujours possible pour l'homme, il ne peut demeurer longtemps sans agir conformément au désordre de sa volonté détournée de Dieu, à moins que celle-ci ne soit promptement remise dans l'ordre par la grâce.

9. Une fois qu'il a obtenu la grâce l'homme peut-il par lui-même faire le bien et éviter le péché sans le secours d'une autre grâce?

Comme nous l'avons dit plus haut, l'homme, pour vivre avec rectitude, a doublement besoin du secours de Dieu. Selon un premier mode, il lui faut un don habituel qui guérisse sa nature corrompue, et, l'ayant guérie, l'élève aussi jusqu'à lui faire accomplir des oeuvres qui méritent la vie éternelle, car cela dépasse le pouvoir de sa nature. Selon un second mode, l'homme a besoin du secours de la grâce par laquelle Dieu le meut à agir.

Pour ce qui est du premier mode de secours, l'homme déjà en état de grâce n'a pas besoin d'une nouvelle grâce habituelle infuse. Mais, sous le second mode, il lui faut un secours de grâce par lequel Dieu le meut à bien agir. Et cela, pour deux raisons. D'abord pour une raison générale, en ce sens, nous l'avons dit. qu'aucune créature ne peut produire un acte quelconque sinon en vertu de la motion divine. Ensuite, pour une raison spéciale, à cause de la condition dans laquelle se trouve la nature humaine. Bien que la grâce en effet la guérisse dans sa partie spirituelle, il demeure en elle une corruption et une infection dans sa partie chamelle qui la rendent, comme dit S. Paul (Rm 7, 25) "asservie à la loi du péché". Il reste aussi une certaine obscurité d'ignorance dans l'intelligence en sorte que, remarque encore l'Apôtre (Rm 8, 26: "Nous ne savons que demander pour prier comme il faut." Car, selon la diversité des conjonctures, et parce que nous ne nous connaissons pas parfaitement nous-mêmes, nous ne pouvons pleinement savoir ce qui nous est utile. D'après le livre de la Sagesse (9, 14): "Les pensées des mortels sont hésitantes et nos prévisions incertaines." Aussi est-il nécessaire que nous soyons dirigés et protégés par Dieu, qui connaît toutes choses et qui peut tout. Pour cette raison, même à ceux qui déjà sont régénérés et devenus fils de Dieu par la grâce, il convient encore de dire: "Ne nous induis pas en tentation; - que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel..." et autres formules semblables de l'oraison dominicale.

10. L'homme en état de grâce peut-il par lui-même persévérer dans le bien?

Le mot persévérance peut avoir une triple signification. Quelquefois il signifie en un homme l'habitus par lequel il est disposé intérieurement à résister avec fermeté aux tristesses envahissantes qui pourraient le détourner de la vertu; en ce sens, la persévérance est aux tristesses ce que la continence est aux convoitises et aux délectations mauvaises, dit Aristote. - En un autre sens, la persévérance désigne un habitua dont l'acte est le propos que forme un homme de persévérer jusqu'au bout dans le bien.

Prise dans l'un et l'autre sens, la persévérance est infusée dans l'âme avec la grâce, comme la continence et les autres vertus.

Mais la persévérance peut aussi signifier une certaine continuation dans le bien jusqu'à la fin de la vie. Sous ce rapport l'homme en état de grâce n'a certes pas besoin pour persévérer d'une autre grâce habituelle, mais il lui faut un secours divin qui le dirige et le protège contre les assauts de la tentation, comme l'Article précédent l'a montré. C'est pourquoi, après avoir été justifié par la grâce, il est nécessaire que l'homme demande à Dieu le don de la persévérance, afin d'être préservé du mal jusqu'à la fin de sa vie. A beaucoup en effet la grâce est donnée, sans qu'il leur soit donné de persévérer dans la grâce.

CHAPITRE 110: LA GRÂCE DE DIEU CONSIDÉRÉE DANS SON ESSENCE

1. La grâce est-elle une réalité dans l'âme? - 2. Est-elle une qualité? - 3. Diffère-t-elle de la vertu infuse? - 4. Quel est le siège de la grâce?

1. La grâce est-elle une réalité dans l'âme?

Dans le langage courant, le mot grâce revêt une triple signification. Il désigne en premier lieu la dilection que l'on a pour quelqu'un; ainsi l'on dit d'ordinaire que tel soldat a la grâce du roi, en ce sens qu'il est aimé du roi. En outre, on emploie le mot grâce pour signifier un don accordé gratuitement, quand on dit par exemple: je te fais cette grâce. Enfin on donne au mot le sens d'un remerciement pour un bienfait gratuit; ainsi quand nous rendons grâce pour les bienfaits reçus. De ces trois significations, la deuxième découle de la première: c'est en effet parce qu'on aime quelqu'un qu'on lui fait des cadeaux; et la troisième découle de la deuxième, puisque c'est à cause des bienfaits reçus que l'on rend grâce.

Pour ce qui est des deux derniers sens, il est manifeste que la grâce est quelque chose de réel dans celui à qui elle est attribuée, soit qu'il s'agisse du don reçu gratuitement, soit qu'il s'agisse de la reconnaissance manifestée à l'occasion du don. Quant au premier sens, il y a une différence à établir entre la grâce de Dieu et la grâce de l'homme. Le bien de la créature en effet vient de la volonté divine, et par conséquent l'amour par lequel Dieu veut du bien à la créature, fait jaillir le bien en elle. Au contraire, la volonté de l'homme est mue par le bien qui préexiste dans les choses; d'où il suit que son amour ne cause pas la totalité du bien qui est dans la chose aimée, mais qu'il le présuppose en tout ou en partie. Il est donc clair que tout acte d'amour de Dieu fait naître dans la créature un bien, qui est causé, non coéternel à cet amour, lequel, lui, est éternel. Et c'est selon la différence du bien qu'il cause qu'on peut différencier l'amour de Dieu pour sa créature. Il y a en effet un amour commun selon lequel Dieu "aime tout ce qui existe", comme l'affirme le livre de la Sagesse (11, 25), faisant largesse aux choses de leur être naturel. Mais autre est l'amour spécial selon lequel Dieu élève la créature rationnelle au-dessus de sa condition de nature. Celui que Dieu aime ainsi, il est dit simplement l'aimer, car par cet amour ce qu'il veut pour sa créature n'est pas un autre bien que le bien éternel qu'il est lui-même.

Ainsi donc, quand nous disons que l'homme a la grâce de Dieu, cela signifie qu'une réalité surnaturelle lui est communiquée par Dieu. Parfois cependant, on entend par grâce de Dieu son amour éternel, et c'est en ce sens que l'on parle de la grâce de la prédestination pour signifier que Dieu a prédestiné ou élu certains d'une façon toute gratuite, et non en

considération de leurs mérites, selon cette parole de l'Apôtre (Ep 1, 5-6): "Il nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs, à la louange de gloire de sa grâce."

2. La grâce est-elle une qualité de l'âme?

Comme nous l'avons montré à l'Article précédent, dire de quelqu'un qu'il a la grâce de Dieu c'est dire qu'il y a en lui un effet déterminé produit par l'amour gratuit de Dieu. Nous avons dit d'autre partit que l'homme est aidé d'une double manière par cette volonté divine toute gratuite. D'une part, en ce sens que l'âme humaine est mue par Dieu soit pour connaître, soit pour vouloir, soit pour agir. Sous ce rapport, l'effet gratuit produit dans l'homme n'est pas une qualité, mais un certain mouvement de l'âme: selon Aristote en effet, "le mouvement est l'acte de l'agent moteur, considéré dans le mobile".

D'autre part, l'homme est secouru par la volonté gratuite de Dieu en ce sens que Dieu infuse dans l'âme un don habituel. Et il le fait parce qu'il ne convient pas que sa providence soit moins attentive à l'égard de ceux que son amour gratifie du bien surnaturel, qu'à l'égard des créatures auxquelles son amour donne le bien naturel. Quand il s'agit des simples créatures en effet, Dieu, dans sa providence, ne se contente pas de les mouvoir à leurs actes naturels; mais encore il leur octroie des formes et des vertus qui sont les principes de leurs actes et les portent à agir en tel ou tel sens conformément à ce qu'elles sont elles-mêmes. C'est pourquoi les mouvements que Dieu imprime aux créatures leur sont connaturels et faciles, selon cette parole du livre de la Sagesse (8, 1): "Il dispose toutes choses avec douceur." A bien plus forte raison, en ceux qu'il meut vers la conquête du bien surnaturel éternel, Dieu infuse-t-il des formes et des qualités surnaturelles grâce auxquelles ils sont mus par lui avec suavité et promptitude vers l'acquisition du bien éternel. Et c'est ainsi que le don de la grâce est une qualité.

3. La grâce diffère-t-elle de la vertu infuse?

Certains ont prétendu que grâce et vertu sont essentiellement la même chose, et qu'elles ne diffèrent que pour la raison; on parlerait de la grâce pour signifier qu'elle rend l'homme agréable à Dieu ou qu'elle est donnée gratuitement; on l'appellerait vertu parce qu'elle perfectionne l'âme en vue du bien agir. Telle paraît être la pensée du Maître des Sentences.

Pourtant, à bien considérer la nature de la vertu, une opinion semblable ne peut se soutenir. Selon le Philosophe - en effet: "La vertu est une disposition de l'être parfait; et j'appelle parfait ce qui est disposé conformément à la nature." Il apparaît donc que, dans toute réalité, on parle de la vertu par rapport à une nature préexistante; elle signifie qu'un être est ordonné selon qu'il convient à sa nature. Or, il est manifeste que les vertus acquises par les actes humains, dont nous avons parlé antérieurement, sont des dispositions qui permettent à l'homme d'être harmonieusement ordonné en regard de sa nature d'homme. Les vertus infuses disposent l'homme d'une manière supérieure et en vue d'une fin plus haute, ce qui suppose qu'elles le font en regard d'une nature plus élevée, à savoir la nature divine participée, qu'on appelle lumière de la grâce. Aussi lisons-nous dans la 2° épître de S. Pierre (1, 4): "De très grandes et précieuses promesses nous ont été données pour que, par elles, vous deveniez participants de la nature divine." Et c'est dans la réception de cette nature que nous sommes régénérés comme fils de Dieu.

De même donc que la lumière naturelle de la raison est autre chose que les vertus acquises, lesquelles sont ordonnées à cette lumière; de même la lumière de la grâce, qui est

participation de la nature divine, est autre chose que les vertus infuses, lesquelles sont dérivées de cette lumière et ordonnées à elle. C'est pourquoi l'Apôtre écrit (Ep 5, 8): "Autrefois vous étiez ténèbres; maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur: marchez donc comme des fils de lumière." Les vertus acquises en effet perfectionnent l'homme de façon à lui permettre de se conduire conformément à la lumière de la raison; et les vertus infuses perfectionnent l'homme pour qu'il se conduise conformément à la lumière de la grâce.

4. Quel est le siège de la grâce?

Ce problème dépend du précédent. Si en effet la grâce est la même chose que la vertu, il est nécessaire qu'elle ait pour sujet une puissance de l'âme, car une telle puissance est le sujet propre de la vertu, ainsi que nous l'avons exposé précédemment. Mais si la grâce diffère de la vertu, on ne peut dire que la puissance de l'âme soit son sujet, car toute perfection d'une puissance a raison de vertu, nous l'avons déjà dit. Il reste donc que la grâce, puisqu'elle est antérieure à la vertu, ait aussi un sujet antérieur aux puissances de l'âme; et ce ne peut être que l'essence de l'âme. De même en effet que la puissance intellectuelle de l’homme participe de la connaissance divine par la vertu de foi et que sa puissance volontaire participe de l'amour divin par la vertu de charité, de même la nature de l'âme humaine participe, selon une certaine similitude, de la nature divine par le moyen d'une régénération ou d'une création nouvelle.

CHAPITRE 111: LES DIVERSES ESPECES DE GRÂCE

1. Convient-il de diviser la grâce en grâce qui rend agréable à Dieu et grâce gratuitement donnée?

Comme l'écrit S. Paul (Rm 13, 4): "Ce qui vient de Dieu est établi dans l'ordre." Or l'ordre des choses consiste en ce que certaines d'entre elles font retour à Dieu par l'intermédiaire d'autres réalités, ainsi que l'enseigne Denys. Donc, étant donné que la grâce a pour objet de ramener l'homme à Dieu, cela se fera selon un certain ordre, en ce sens que les uns seront ramenés à Dieu par d'autres. Sous ce rapport il y aura donc une double grâce. L'une unira l'homme à Dieu: c'est la grâce qui le lui rend agréable. L'autre permettra à un homme de coopérer au retour vers Dieu d'un autre homme: c'est la grâce gratuitement donnée. On l'appelle ainsi parce qu'elle dépasse les possibilités de la nature et qu'elle est accordée en dehors de tout mérite personnel. Et, puisqu'elle est donnée à un homme, non pour sa propre justification, mais pour sa coopération à la justification d'un autre, on ne lui donne pas le nom de grâce rendant agréable à Dieu. C'est de cette grâce que parle l'Apôtre quand il écrit 1 Co 12, 7): "A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité" des autres.

2. La division de la grâce qui rend agréable à Dieu en grâce opérante et grâce coopérante

Nous l'avons dit plus haut, la grâce peut s'entendre en deux sens: soit comme un secours divin par lequel Dieu nous meut à bien vouloir et à bien agir; soit comme un don habituel divinement infusé en nous. En l'un et l'autre sens il convient de diviser la grâce en opérante et coopérante. La production d'une oeuvre en effet ne s'attribue pas au mobile, mais au moteur. Dès lors, quand notre esprit est mû sans se mouvoir lui-même, Dieu étant le seul moteur, l'opération doit être attribuée à Dieu, et en ce sens on parlera de grâce opérante. Mais s'il s'agit

d'une oeuvre où notre esprit est à la fois moteur et mobile, l'opération ne devra pas seulement être attribuée à Dieu, mais aussi à l'âme; on parlera alors de grâce coopérante.

Or il y a en nous deux sortes d'actes. D'abord l'acte intérieur de la volonté. Pour celui-là la volonté est à l'égard de Dieu dans la relation de ce qui est mû à celui qui le meut: surtout s'il s'agit pour la volonté de commencer à vouloir le bien alors qu'elle voulait auparavant le mal. Dès lors la grâce par laquelle Dieu meut l'esprit humain à cet acte est dite grâce opérante.

Mais il y a aussi l'acte extérieur. Celui-ci se faisant sous l'impulsion de la volonté, comme il a été dit antérieurement, il en résulte que là l'opération est attribuée à la volonté. Et comme, pour cet acte aussi, Dieu nous aide, tant intérieurement, affermissant la volonté pour qu'elle le veuille jusqu'au bout, qu'extérieurement pour la rendre réalisatrice, le secours divin, dans ce cas, est appelé grâce coopérante. De là les paroles de S. Augustin que nous avons rapportées plus haut: "Dieu opère pour que nous voulions, et quand nous voulons, Dieu coopère avec nous pour que nous achevions." Ainsi donc, si nous entendons par grâce la motion gratuite de Dieu par laquelle il nous meut au bien méritoire, c'est avec raison qu'on la divise en grâce opérante et grâce coopérante.

Si d'autre part nous prenons la grâce au sens de don habituel, à ce point de vue encore, la grâce comporte un double effet, comme toute forme d'ailleurs: le premier de ces effets, c'est l'être; le second, l'opération. L'effet de la chaleur est de rendre chaud un objet, puis de lui faire produire un échauffement extérieur. Ainsi donc la grâce habituelle, en tant qu'elle guérit l'âme, qu'elle la justifie et la rend agréable à Dieu, est appelée grâce opérante; en tant qu'elle est principe de l'acte méritoire qui procède aussi du libre arbitre, on la nomme grâce coopérante.

3. Division de cette grâce en prévenante et subséquente

De même que nous divisons la grâce en opérante et coopérante en raison de ses divers effets, de même convient-il de distinguer grâce prévenante et grâce subséquente, quel que soit d'ailleurs le sens que nous donnons au mot grâce. Or la grâce produit en nous cinq effets: elle guérit l'âme; elle lui fait vouloir le bien; elle le lui fait accomplir efficacement; elle la fait persévérer dans le bien; elle la fait parvenir à la gloire. C'est pourquoi la grâce considérée comme produisant en nous le premier effet, mérite, au regard du deuxième, d'être appelée prévenante; et, considérée comme produisant le deuxième effet, on l'appellera, par rapport au premier, subséquente. Et comme un de ses effets peut être antérieur à l'un et postérieur à l'autre, la grâce pourra également être regardée comme prévenante ou subséquente à propos du même effet selon qu'on le compare aux autres. Et c'est ce que remarque S. Augustin: "La grâce prévient pour nous guérir, elle suit pour nous fortifier dans cette guérison; elle prévient pour nous appeler, elle suit pour nous glorifier."

4. La division de la grâce gratuitement donnée

Nous l'avons déjà dit, la grâce gratuitement donnée est octroyée pour aider un homme à coopérer à la progression vers Dieu d'un autre. Or l'homme ne peut apporter cette contribution sous forme d'une motion intérieure qu'il exercerait sur un autre: cela n'appartient qu'à Dieu. Il ne le peut que de l'extérieur par enseignement ou persuasion. C'est pourquoi la grâce gratuitement donnée comprend tout ce dont l'homme a besoin pour instruire les autres dans les choses divines qui dépassent la raison. Or, à cette fin, trois conditions sont requises. Premièrement, il faut que l'homme ait une pleine connaissance des choses divines, afin de

pouvoir en instruire les autres. Deuxièmement, il faut qu'il puisse confirmer ou prouver ce qu'il dit, sans quoi son enseignement ne sera pas efficace. Troisièmement, il faut qu'il puisse exprimer correctement à ses auditeurs le contenu de sa pensée.

Pour ce qui est du premier point, trois choses sont nécessaires, comme on peut s'en rendre compte à propos de l'enseignement humain. Il faut en effet que celui qui doit instruire les autres dans une science, possède d'abord une certitude parfaite des principes de cette science. Et c'est à quoi correspond "la foi", qui est la certitude des réalités invisibles, car ces réalités sont comme les principes qui soutiennent la doctrine catholique. Il faut ensuite que le maître qui enseigne soit irréprochable en ce qui regarde les principales conclusions de la science en question. A cela correspond "le discours de sagesse" qui est la connaissance des vérités divines. Il faut enfin qu'il abonde en exemples et qu'il connaisse de multiples effets grâce auxquels il pourra mettre les causes en évidence. A cette nécessité répond "le discours de science" qui est la connaissance des choses humaines, car "ce qui est invisible en Dieu devient visible par le moyen des créatures" (Rm 1, 20).

Quant à la confirmation apportée à l'enseignement, elle se fait, quand il s'agit de vérités rationnelles, par des arguments ou des preuves. S'il s'agit au contraire des vérités révélées qui dépassent la raison, elle ne peut se faire que par ce qui est propre à la puissance divine. Et cela, d'une double manière. Soit que le maître, enseignant la doctrine sacrée, opère des miracles que Dieu seul peut faire, comme rendre la santé au corps, et c'est "le don de guérir"; ou bien fasse des oeuvres qui n'ont d'autre but que de manifester la puissance divine, comme arrêter le soleil, l'obscurcir, diviser les eaux de la mer, et c'est "le pouvoir d'opérer des miracles". Soit qu'il puisse révéler ce que Dieu seul connaît, comme les événements futurs, et c'est le don de "prophétie", ou les secrets des coeurs, et c'est le don de "discernement des esprits".

Enfin le pouvoir de s'exprimer correctement peut avoir rapport à l'idiome employé pour se faire comprendre: nous avons alors le "don des langues". Ou bien il s'agit de la signification à attribuer aux paroles proférées: et c'est le "don d'interprétation".

5. Comparaison entre la grâce qui rend agréable à Dieu et la grâce gratuitement donnée

Une vertu est d'autant plus excellente qu'elle est ordonnée à un bien plus élevé; et la fin est toujours plus importante que les moyens. Or la grâce qui rend agréable à Dieu ordonne immédiatement l'homme à l'union avec la fin ultime. Les grâces gratuitement données au contraire ne sont pour l'homme que des préparations à atteindre la fin ultime; en effet, la prophétie, les miracles etc., sont pour les hommes comme des invites à rejoindre la fin ultime. Voilà pourquoi la grâce qui rend agréable à Dieu est bien supérieure à la grâce gratuitement donnée.

CHAPITRE 112: LA CAUSE DE LA GRÂCE

1. Dieu seul est-il cause efficiente de la grâce?

Aucune cause ne peut produire par son action un effet d'une nature supérieure à la sienne: car il faut toujours que la cause soit ontologiquement supérieure à son effet. Or le don de la grâce dépasse la perfection de toute nature créée, n'étant autre chose qu'une certaine participation de

la nature divine qui transcende toute autre nature. C'est pourquoi il est impossible qu'une créature quelconque cause la grâce. Il est en effet nécessaire que Dieu seul déifie, communiquant en partage la nature divine sous forme d'une certaine participation par mode d'assimilation, de même qu'il est impossible que le feu soit communiqué par autre chose que par le feu lui-même.

2. Une certaine disposition, par un acte du libre arbitre, est-elle requise chez celui qui reçoit la grâce?

Nous l'avons déjà dit, la grâce peut s'entendre en deux sens: soit comme le don même de Dieu à l'état d'habitus; soit comme un secours de Dieu qui meut l'âme au bien. Dans le premier sens, la grâce requiert une certaine préparation, car aucune forme ne peut exister dans une matière si celle-ci ne s'y trouve disposée. Mais si nous parlons de la grâce au sens de secours de Dieu portant au bien, sous ce rapport aucune préparation préalable au secours divin n'est requise de la part de l'homme; bien plutôt toute préparation qui se trouve dans l'homme a nécessairement pour origine le secours de Dieu portant au bien. En ce sens le bon mouvement lui-même du libre arbitre, par lequel on est préparé à recevoir le don de la grâce, est un acte du libre arbitre mû par Dieu. C'est ainsi que l'homme est dit se préparer, selon cette parole des Proverbes (16, 1 Vg): "Il appartient à l'homme de préparer son âme." Mais c'est à Dieu principalement qu'il appartient de mouvoir le libre arbitre, selon que "la volonté de l'homme est préparée par Dieu" (Pr 8, 35 Vg); et, dans le Psaume (37, 23), que "le Seigneur dirige les pas de l'homme".

3. Une telle disposition peut-elle nécessiter la grâce?

Comme nous l'avons déjà dit, la préparation de l'homme à la grâce vient à la fois de Dieu qui meut et du libre arbitre qui est mû. On peut donc envisager cette préparation sous un double aspect. Comme provenant du libre arbitre, elle ne rend nullement nécessaire l'obtention de la grâce, car le don de la grâce est disproportionné par rapport à toute préparation dont l'homme est capable. Comme ce à quoi tendait la motion divine, par contre, elle revêt un caractère de nécessité: nécessité qui n'est pas de contrainte, mais de certitude, car ce que Dieu entend produire ne saurait faire défaut, selon cette parole de S. Augustin: "C'est très certainement que sont libérés ceux que par grâce Dieu libère." Par conséquent si l'intention de Dieu quand il meut le coeur de l’homme est que cet homme reçoive la grâce, il ne peut manquer de la recevoir d'après cette parole du Seigneur en S. Jean (6, 45): "Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement vient à moi."

4. La grâce est-elle égale en tous?

Nous l'avons dit plus haut, c'est selon deux dimensions qu'un habitus peut être grand. L'une se prend de la fin, ou de l'objet, et on dit alors d'une vertu qu'elle est plus grande qu'une autre quand le bien auquel elle est ordonnée est plus élevé; l'autre se prend du sujet, selon qu'il participe plus ou moins au même habitus. Selon la première dimension, la grâce sanctifiante ne comporte pas le plus ou le moins, puisque le bien auquel elle est ordonnée n'est autre que le souverain bien, Dieu, auquel elle unit l'homme. Mais du point de vue du sujet, la grâce peut comporter du plus ou du moins, suivant que l'un est illuminé plus parfaitement que l'autre par la lumière de la grâce.

Une des raisons de cette diversité vient de la manière dont on se prépare à la grâce, car celui qui s'y prépare mieux reçoit une grâce plus abondante. Ce n'est pourtant pas la raison

première, car la préparation à la grâce n'appartient pas à l'homme sinon en tant que Dieu prépare son libre arbitre. C'est pourquoi la première cause de cette diversité doit se prendre du côté de Dieu qui dispense différemment les dons de sa grâce, en vue de faire ressortir la beauté et la perfection de l'Église; de même qu'il a établi les divers degrés des êtres pour la perfection de l'univers. Aussi l'Apôtre, après avoir écrit (Ep 4, 7): "A chacun la grâce a été donnée selon que le Christ a mesuré ses dons", énumère-t-il les différentes grâces, et il ajoute qu'elles sont destinées "au perfectionnement des saints pour l'édification du corps du Christ".

5. Peut-on savoir que l'on a la grâce?

Quelque chose peut être connu de trois manières. D'abord par révélation; et de cette façon l'homme peut savoir qu'il possède la grâce. Dieu le révèle parfois en effet à quelques privilégiés, pour qu'ils commencent à jouir dès cette vie d'une joie assurée et pour qu'ils puissent, avec plus de confiance et de force, entreprendre de grandes oeuvres et supporter les maux de la vie présente. En ce sens le Seigneur a dit à S. Paul (2 Co 12, 9): "Ma grâce te suffit."

D'une autre manière l'homme connaît quelque chose par lui-même et d'une façon certaine. En ce sens nul ne peut savoir s'il possède la grâce. En effet on ne peut parvenir à la certitude sur un objet qu'à la condition d'en juger à partir des principes propres à cet objet. Ainsi les conclusions d'une démonstration ne sont certaines que par le moyen de principes universels indémontrables. Et nul ne peut savoir qu'il possède la science d'une conclusion s'il en ignore le principe. Or le principe de la grâce, et son sujet, c'est Dieu lui-même: et Dieu, à cause de son excellence, nous est inconnu, selon cette parole de job (32, 26): "Dieu est grand, au-dessus de toute science." C'est pourquoi sa présence en nous, ou son absence, ne peuvent être connues avec certitude, selon cette parole du même livre (9, 11): "Il passe près de moi, et je ne le vois pas, il s'éloigne sans que je l'aperçoive." Voilà pourquoi l'homme ne peut discerner avec certitude s'il possède la grâce, selon S. Paul (1 Co 4, 3): "je ne me juge pas moi-même; celui qui me juge, c'est le Seigneur." Enfin il est une troisième manière de connaître une chose: de façon conjecturale, à l'aide de certains signes. De cette façon on peut connaître que l'on possède la grâce; par exemple si l'on constate que l'on trouve sa joie en Dieu et que l'on méprise les plaisirs du monde; ou bien si l'on n'a pas la conscience d'un péché mortel. C'est ainsi qu'il faut comprendre le passage de l'Apocalypse (2, 7) qui dit: "Au vainqueur je donnerai une manne cachée que nul ne connaît, hormis celui qui la reçoit." Celui qui la reçoit éprouve en effet une certaine douceur qu'ignore celui qui en est privé. Néanmoins une telle connaissance est imparfaite; aussi l'Apôtre peut-il écrire: "Ma conscience ne me reproche rien, mais je ne suis pas justifié pour autant", car, comme il est dit dans le Psaume (19, 13): "Qui connaît ses péchés? Purifie-moi, Seigneur, du mal caché."

LES EFFETS DE LA GRÂCE

Il faut maintenant étudier les effets de la grâce: I. La justification de l'impie, qui est l'effet de la grâce opérante (Question 113). - II. Le mérite, qui est l'effet de la grâce coopérante (Question 114).

CHAPITRE 113: LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE

1. Sa nature. - 2. L'infusion de la grâce est-elle requise pour la justification? - 3. Un mouvement du libre arbitre est-il requis? - 4. Un mouvement de foi est-il requis? - 5. Un mouvement du libre arbitre contre le péché est-il requis? - 6. Parmi les facteurs précédemment énumérés de la justification faut-il introduire la rémission des péchés? - 7. La justification de l'impie est-elle successive, ou instantanée? - 8. Quel est l'ordre naturel des facteurs qui concourent à la justification? - 9. La justification de l'impie est-elle la plus grande oeuvre de Dieu? - 10. La justification de l'impie est-elle miraculeuse?

1. Qu'est-ce que la justification de l'impie?

Au sens passif du mot, la justification signifie un mouvement vers la justice comme la caléfaction un mouvement vers la chaleur. Et comme la justice s'entend toujours de la rectitude d'un ordre, elle est susceptible d'une double acception. En un premier sens elle implique l'ordre établi dans l'action humaine elle-même. Et sous ce rapport la justice est regardée comme une vertu, soit qu'il s'agisse de la justice particulière qui ordonne et rectifie l'action d'un homme à l'égard d'un autre homme, soit qu'il s'agisse de la justice légale qui ordonne et rectifie l'action de l'homme à l'égard du bien commun de la multitude comme le montre Aristote.

En un autre sens, on parle de justice pour signifier la rectitude de l'ordre que l'homme établit en son intérieur, rectitude qui consiste en ceci que la partie supérieure de l'homme est soumise à Dieu, et que les puissances inférieures de l'âme le sont à la partie supérieure, c'est-à-dire à la raison. Cet équilibre intérieur, Aristote d l'appelle justice au sens métaphorique. Or une telle justice peut se réaliser dans l'homme de deux façons. Premièrement par voie de simple génération, qui fait passer le sujet de la privation d'une forme à la possession de cette même forme. C'est de cette manière que la justification pourrait s'accomplir à l'égard de celui qui serait sans péché au moment où il recevrait cette justice; c'est ainsi qu'Adam a reçu la justice originelle.

Ou bien, secondement, la justice en question peut être produite dans l'homme selon un mouvement qui va d'un contraire à l'autre. Dans ce cas, la justification implique un passage de l'état d'injustice à l'état de justice; et c'est en ce sens que nous entendons la justification de l'impie, selon cette parole de l'Apôtre (Rm 4, 5): " A celui qui ne travaille pas, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, etc. " Et parce que le nom qu'on donne à un mouvement se prend plutôt du point d'arrivée que du point de départ, le changement par lequel on passe, de l'état d'injustice à la rémission du péché, recevra son nom du terme auquel il aboutit et s'appellera justification de l'impie.

2. L'infusion de la grâce est-elle requise pour la justification?

L'homme en péchant, offense Dieu. Or d'où vient qu'une offense est remise à quelqu'un sinon de ce que l'esprit de l'offensé est apaisé à l'égard de l'offenseur? Ainsi, dire qu'un péché nous est remis c'est dire que Dieu s'est apaisé à notre égard. Et cette paix consiste dans l'amour que Dieu a pour nous. Or cet amour de Dieu, considéré du côté de l'acte divin lui-même, est éternel et immuable; mais, envisagé dans l'effet qu'il imprime en nous, il peut s'interrompre parfois, selon que nous nous dérobons à lui et qu'ensuite nous le recouvrons. Cet effet du divin amour en nous, qui est enlevé par le péché, c'est la grâce qui rend l'homme digne de la vie éternelle et qui exclut le péché mortel. Voilà pourquoi la rémission du péché ne saurait se comprendre sans l'infusion de la grâce.

3. Le mouvement du libre arbitre est-il requis pour la justification?

La justification de l'impie est l'oeuvre de Dieu qui meut l'homme à la justice, selon l'Apôtre (Rm 4, 5): " C'est lui-même qui justifie l'impie. " Or Dieu meut toutes ses créatures selon le mode qui convient à chacune d'elles; ainsi nous voyons dans le monde matériel que les corps lourds et les corps légers sont mus de façon différente, conformément à la diversité de leur nature. Les hommes, eux aussi, sont mus par Dieu à la justice d'après la condition de la nature humaine. Or il appartient en propre à la nature de l'homme de posséder le libre arbitre. C'est pourquoi, en celui qui a l'usage de son libre arbitre, la motion de Dieu vers l'état de justice ne se produit pas sans qu'il y ait un mouvement de ce même arbitre; mais, dans le temps même où Dieu infuse le don de la grâce sanctifiante, il meut le libre arbitre à accepter ce don, du moins chez ceux qui sont capables de recevoir une telle motion.

4. Un mouvement de foi est-il requis pour la justification de l'impie?

Nous venons de le dire, un mouvement du libre arbitre, selon lequel l'esprit de l'homme est mû par Dieu, est nécessaire à la justification de l'impie. Or Dieu meut l'âme de l'homme en la tournant vers lui, ainsi qu'il est dit dans le Psaume (85, 5): " Ô Dieu, en nous tournant vers toi, tu nous donneras la vie. " La justification de l'impie requiert donc un mouvement par lequel l'esprit est tourné vers Dieu. Mais la première conversion vers Dieu se fait par la foi, selon l'épître aux Hébreux (11, 6): " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe. " Le mouvement de la foi est donc nécessaire à la justification.

5. Un mouvement du libre arbitre contre le péché est-il requis pour la justification?

Nous l'avons dit, la justification de l'impie est un certain mouvement par lequel Dieu fait passer l'âme humaine de l'état de péché à l'état de justice. Dans le mouvement de son libre arbitre, par conséquent, il faut que l'esprit humain soit à l'égard de ces deux états opposés dans le même rapport qu'un corps soumis à un mouvement local à l'égard des deux termes de ce mouvement. Or il est manifeste que, dans le mouvement local, le corps mû s'éloigne du terme dont il vient pour accéder à celui où il va. Aussi faut-il, lorsque l'âme humaine est justifiée, que par un mouvement de son libre arbitre elle s'éloigne du péché et accède à la justice. Mais s'éloigner et accéder, quand il s'agit du libre arbitre, cela s'entend de la détestation et du désir. C'est ce qu'explique S. Augustin en commentant la parole évangélique: " Le mercenaire s'enfuit ": " Nos affections, dit-il, sont les mouvements de notre âme; la joie est sa dilatation; la crainte est sa fuite. Tu vas de l'avant par l'esprit quand tu désires, tu fuis par l'esprit quand tu crains. " Il faut donc que dans la justification de l'impie il y ait un double mouvement du libre arbitre: l'un de désir par lequel il tend vers la justice de Dieu, l'autre de détestation du péché.

6. Parmi les facteurs précédemment énumérés de la justification faut-il introduire la rémission des péchés?

On compte quatre composantes de la justification de l'impie: l'infusion de la grâce, le mouvement du libre arbitre vers Dieu par la foi, le mouvement du libre arbitre contre le péché, la rémission de la faute. Nous en avons déjà dit la raison: la justification est un mouvement selon lequel l'âme est mue par Dieu de l'état de péché à l'état de justice. Or tout mouvement en lequel un être est mû par un autre comprend trois éléments: il y a l'impulsion de l'agent moteur; il y a le mouvement lui-même auquel est soumis le mobile; il y a enfin l'achèvement du mouvement, c'est-à-dire son aboutissement final. Et donc, si l'on se place au

point de vue de la motion divine, nous avons l'infusion de la grâce; si l'on se place au point de vue du libre arbitre en mouvement, ce mouvement est double selon qu'on envisage le libre arbitre comme s'éloignant du point de départ et se rapprochant du point d'arrivée. L'achèvement ou l'arrivée au terme de ce mouvement se fait par la rémission de la faute, car c'est là que se consonne la justification.

7. La justification de l'impie est-elle successive, ou instantanée?

Toute la justification de l'impie consiste originellement dans l'infusion de la grâce, car c'est de cette manière que le libre arbitre est mû et que la faute est pardonnée. Or l'infusion de la grâce se fait instantanément et sans retard. En effet, lorsqu'une forme n'est pas imprimée immédiatement dans son sujet, cela vient de ce que le sujet n'est pas dans les dispositions voulues et que l'agent a besoin de temps pour l'y mettre. Ainsi, c'est un fait d'expérience, dès que la matière est disposée par une altération antécédente, la forme substantielle lui est aussitôt acquise. De même, s'il s'agit d'un corps diaphane qui de soi est disposé à recevoir la lumière, dès qu'une source lumineuse l'éclaire, il brille aussitôt. Or, nous l'avons dit plus haut, pour infuser la grâce dans une âme, Dieu n'a pas besoin d'autre disposition que celle qu'il produit lui-même. Mais cette disposition suffisant à la réception de la grâce, tantôt il la produit d'un seul coup, tantôt il ne la produit que peu à peu et progressivement, nous l'avons dit. Quant à l'agent naturel, s'il ne peut disposer immédiatement la matière, cela vient d'une certaine disproportion existant entre sa puissance et la résistance que lui oppose la matière; aussi voyons-nous que plus l'agent a de force, plus vite la matière se trouve disposée. Donc, puisque la vertu divine est infinie, elle peut disposer immédiatement à la forme n'importe quelle matière créée. A plus forte raison le pourra-t-elle s'il s'agit du libre arbitre qui, par sa nature même, peut se mouvoir instantanément. Ainsi donc la justification de l'impie est réalisée par Dieu instantanément.

8. Quel est l'ordre naturel des éléments qui concourent à la justification?

Les quatre éléments requis pour la justification sont réalisés en même temps, puisque, nous l'avons dit, la justification n'est pas successive; mais, dans l'ordre de nature, il y a antériorité de l'un sur l'autre. A ce point de vue, l'élément qui est premier, c'est l'infusion de la grâce; le deuxième élément, c'est le mouvement du libre arbitre vers Dieu; le troisième, c'est le mouvement du libre arbitre contre le péché; le quatrième, c'est la rémission de la faute.

La raison en est que, dans tout mouvement, ce qui est naturellement premier, c'est la motion de l'agent moteur; ce qui vient en deuxième, c'est la disposition de la matière, ou le mouvement du mobile lui-même; ce qui est dernier, c'est la fin ou le terme du mouvement, auquel aboutit la motion de l'agent. Dans le cas présent, la motion de Dieu, c'est l'infusion de la grâce, nous l'avons dit; le mouvement ou la disposition du mobile, c'est le double mouvement du libre arbitre; le terme ou la fin du mouvement, c'est la rémission de la faute, nous l'avons montrés. C'est pourquoi, dans l'ordre naturel des choses, ce qui est premier dans la justification de l'impie, c'est l'infusion de la grâce; ce qui vient en deuxième, c'est le mouvement du libre arbitre vers Dieu; en troisième lieu vient le mouvement du libre arbitre contre le péché - (celui qui est justifié en effet déteste le péché parce qu'il est contre Dieu; il s'ensuit que le mouvement du libre arbitre vers Dieu précède naturellement le mouvement du libre arbitre contre le péché, puisqu'il en est la cause et le motif); - enfin ce qui est quatrième et dernier, c'est la rémission de la faute, à laquelle est ordonnée comme à sa fin toute la transformation opérée, nous l'avons dit.

9. La justification de l'impie est-elle la plus grande oeuvre de Dieu?

Une oeuvre est dite grande à un double point de vue. Si on considère la manière dont elle est produite, la plus grande est l'oeuvre de la création en laquelle quelque chose est fait à partir de rien. Mais on peut considérer aussi la grandeur de l'oeuvre elle-même qui est produite. A ce point de vue la justification de l'impie, qui a pour terme le bien éternel divinement participé, est une oeuvre plus grande que la création du ciel et de la terre, car celle-ci se termine à un bien naturel périssable. C'est pourquoi S. Augustin, après avoir écrit: " C'est une oeuvre plus grande de faire d'un pécheur un juste que de créer le ciel et la terre ", ajoute: " Le ciel et la terre passeront, mais le salut et la justification des prédestinés demeureront à jamais. "

Il faut pourtant savoir que, lorsqu'on parle de grandeur, on peut l'entendre de deux façons: au sens d'une grandeur prise absolument, et, sous ce rapport, le don de la gloire est plus grand que le don de la grâce justifiant l'impie. Ou bien au sens d'une grandeur relative et proportionnelle: c'est ainsi qu'on dira d'une montagne qu'elle est petite, et d'un grain de millet qu'il est gros. De ce point de vue, le don de la grâce qui justifie l'impie est plus grand que le don de la gloire qui béatifie le juste car, par rapport à ce dont il était digne, le châtiment, le don de la grâce justifiante fait à l'impie est incomparablement plus grand que le don de la gloire fait au juste, qui en avait été rendu digne par sa justification. C'est pourquoi S. Augustin peut écrire: " Décide qui pourra si la création des anges dans la justice est une oeuvre plus grande que la justification des impies. En tous cas, si de part et d'autre, la puissance est la même, il y a, dans la justification de l'impie, une plus grande miséricorde. "

10. La justification de l'impie est-elle miraculeuse?

Dans les oeuvres miraculeuses, il y a d'ordinaire trois choses à considérer. D'abord, du côté de l'agent, elles sont l'oeuvre de la seule puissance divine. C'est pourquoi, nous l'avons montré dans la première Partie, elles sont l'objet d'étonnement total, leur cause étant entièrement cachée. Sous ce rapport, aussi bien la justification de l'impie que la création et toute oeuvre dont Dieu seul peut être l'auteur, peuvent être regardées comme des miracles.

Deuxièmement, dans certaines oeuvres miraculeuses, une forme est introduite en une matière qui dépasse (ontologiquement) ce à quoi cette matière était en puissance: ainsi dans le cas de la résurrection d'un mort le cadavre n'était pas naturellement en puissance à recevoir la vie. A ce point de vue, la justification de l'impie n'est pas un miracle, car l'âme, par nature, est capable de grâce, ainsi que le remarque S. Augustin: " Du fait même qu'elle a été créée à l'image de Dieu, l'âme est capable de Dieu par la grâce. "

En troisième lieu, dans les oeuvres miraculeuses, il arrive que certain effet est réalisé en dehors de son mode ordinaire de production; par exemple un malade recouvre subitement une santé parfaite, en dehors du cours habituel d'une guérison opérée par la nature ou la médecine. Sous ce rapport la justification de l'impie est quelquefois miraculeuse, et quelquefois ne l'est pas. Le cours habituel et commun de la justification en effet, c'est que l'homme, sous la motion intérieure de Dieu, se tourne d'abord vers lui par une conversion imparfaite, pour en arriver ensuite à une conversion parfaite, car, comme l'écrit S. Augustin: " La charité commencée mérite de croître, et, par cette croissance, elle mérite d'atteindre la perfection. " Mais quelquefois Dieu meut l'âme si puissamment qu'elle parvient aussitôt à une justice parfaite; c'est ce qui arriva dans la conversion de S. Paul, avec, en plus, ce prodige extérieur qu'il fut jeté à terre. C'est pourquoi la conversion de S. Paul est célébrée dans l'Église comme miraculeuse.

CHAPITRE 114: LE MÉRITE

Il nous reste à étudier le mérite qui est l'effet de la grâce coopérante. 1. L'homme peut-il mériter de Dieu quelque chose?- 2. Peut-on, sans la grâce, mériter la vie éternelle?- 3. Peut-on, par la grâce, mériter de plein droit la vie éternelle? - 4. La grâce tient-elle principalement de la charité d'être le principe du mérite? - 5. Peut-on mériter pour soi-même la première grâce? - 6. Peut-on la mériter pour autrui? - 7. Peut-on mériter pour soi-même son relèvement après la chute? - 8. Peut-on mériter pour soi-même un accroissement de grâce ou de charité? - 9. Peut-on mériter pour soi-même la persévérance finale? - 10. Les biens temporels sont-ils objet de mérite?

1. L'homme peut-il mériter de Dieu quelque chose?

Mérite et récompense ont le même objet. La récompense en effet est la rétribution que l'on donne à quelqu'un en compensation de son oeuvre ou de son effort: elle en est en quelque sorte le prix. Et de même que donner un juste prix pour une chose reçue est un acte de justice, ainsi en est-il quand on récompense, en les rétribuant, une oeuvre ou un effort. Or la justice consiste en une sorte d'égalité, comme l'enseigne Aristote. Ainsi donc la justice proprement dite a sa place là où il y a égalité proprement dite. Pour ceux entre qui il n'y a pas égalité proprement dite, il n'y a pas non plus entre eux de justice proprement dite, il ne peut y avoir qu'une certaine sorte de justice, comme on parle de droit paternel ou de droit dominatif, remarque Aristote. C'est pourquoi là où se trouve le "juste" au sens strict, on trouve aussi le mérite et la récompense au sens strict de la notion. Là au contraire où le "juste" ne se trouve qu'en un sens diminué la notion de mérite ne s'applique pas au sens strict, mais en un sens diminué, pour autant que quelque chose y subsiste encore de la notion de justice: c'est en ce sens diminué que le fils mérite quelque chose de son père, l'esclave de son maître.

Or il est évident qu'entre Dieu et l'homme, il y a le maximum d'inégalité, car entre eux il y a une distance infinie, et tout le bien qui appartient à l’homme vient de Dieu. De l’homme à Dieu, il ne peut donc y avoir une justice supposant une égalité absolue, mais seulement une certaine justice proportionnelle, en ce sens que l'un et l'autre agissent selon le mode d'action qui leur est propre. Or le mode et la mesure des puissances d'activité de l'homme lui sont donnés par Dieu. C'est pourquoi le mérite de l’homme auprès de Dieu ne peut se concevoir qu'en présupposant l'ordination divine; ce qui signifie que l'homme, par son opération, obtiendra de Dieu, à titre de récompense, ce à quoi Dieu lui-même a ordonné la faculté par laquelle il opère. Ainsi en est-il des réalités naturelles qui, par leurs mouvements et leurs opérations, atteignent ce à quoi Dieu les a ordonnées. Il y a une différence cependant, car la créature rationnelle se meut elle-même à l'action par le moyen de son libre arbitre, ce qui fait que son action a raison de mérite, tendis qu'il n'en est pas ainsi pour les autres créatures.

2. Peut-on, sans la grâce, mériter la vie éternelle

Comme nous l'avons déjà notée l’homme, sans la grâce, peut être envisagé en deux états différents: dans l'état de nature intègre; ce fut le cas d'Adam avant le péché; - et dans l'état de nature corrompue: c'est notre cas avant la réparation du péché par la grâce. Si nous parlons du premier état, le seul motif pour lequel l’homme ne pouvait pas, par ses seules forces naturelles et sans la grâce, mériter la vie éternelle, c'est que son mérite dépendait de la préordination divine. Or nul acte n'est ordonné par Dieu à un objet disproportionné à la faculté dont il procède; car il est établi par la Providence divine que nul être n'agit au delà de son pouvoirs**.** Or, la vie éternelle est un bien sans proportion avec le pouvoir de la nature créée, car elle

transcende même sa connaissance et son désir, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 2, 9): "(Nous annonçons) ce que l'oeil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au coeur de l'homme." Voilà pourquoi aucune nature créée n'est principe suffisant de l'acte méritoire de la vie éternelle, tant qu'elle n'a pas reçu en surcroît ce don surnaturel qu'on appelle la grâce.

Si maintenant nous parlons de l'homme dans l'état de chute, un second motif s'ajoute au premier, et c'est l'obstacle du péché. Le péché est en effet une offense faite à Dieu, qui exclut de la vie éternelle, ainsi que nous l'avons montré précédemment. Personne, en état de péché, ne peut mériter la vie éternelle s'il n'est réconcilié d'abord avec Dieu, et sa faute pardonnée, ce qui est 1'oeuvre de la grâce. Car ce qui est dû au pécheur, ce n'est pas la vie, c'est la mort, selon l'épître aux Romains (6, 23): "Le salaire du péché, c'est la mort."

3. Peut-on, par la grâce, mériter de plein droit la vie éternelle?

L'oeuvre méritoire de l'homme peut être envisagée à un double point de vue: soit en tant qu'elle procède du libre arbitre; soit en tant qu'elle procède de la grâce du Saint-Esprit. Si on la considère en elle-même et en tant qu'elle procède du libre arbitre, il ne peut y avoir mérite de plein droit en raison d'une trop grande inégalité. Mais l'on peut parler de convenance, à cause d'une certaine égalité proportionnelle; il apparaît convenable en effet qu'à l'homme qui agit selon son pouvoir Dieu réponde en le récompensant excellemment selon son pouvoir à lui.

Si nous parlons de l'oeuvre méritoire en tant qu'elle procède de la grâce du Saint-Esprit, alors c'est de plein droit qu'elle est méritoire de la vie éternelle. En ce sens en effet, la valeur du mérite se mesure à la vertu de l'Esprit Saint qui nous meut vers la vie éternelle, selon cette parole en S. Jean (4, 4): "Il y aura en lui une source jaillissant en vie éternelle." Le prix de l'oeuvre également correspond à la noblesse de la grâce, par laquelle l'homme, fait participant de la nature divine, est adopté par Dieu comme fils, à qui est dû l'héritage par le droit de l'adoption, selon cette parole de S. Paul (Rm 8, 17): "Si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers."

4. La grâce tient-elle principalement de la charité d'être le principe du mérite?

Nous l'avons dit, il y a deux raisons qui font qu'un acte humain mérite. Cela vient d'abord et principalement de l'ordination divine, en vertu de laquelle l'acte est dit méritoire du bien auquel l'homme est ordonné par Dieu; en second lieu cela découle du libre arbitre, l'homme se différenciant des autres créatures en ceci qu'il agit par lui-même, qu'il est un agent volontaire. Or, à ces deux points de vue, le mérite consiste principalement dans la charité.

D'abord, en effet, il faut considérer que la vie éternelle consiste dans la jouissance de Dieu. Or le mouvement de l'âme humaine vers la fruition du bien divin est l'acte propre de la charité, et par lui les actes des autres vertus sont ordonnés à cette fin pour autant qu'elles sont soumises à l'impulsion de la charité. C'est pourquoi le mérite de la vie éternelle appartient premièrement à la charité, et secondairement aux autres vertus pour autant que leurs actes se font sous l'impulsion de la charité.

De même ce que nous faisons par amour il est manifeste que nous le faisons le plus volontiers et donc le plus volontairement. C'est pourquoi, même sous ce rapport où il est requis que l'acte soit volontaire pour être méritoire, c'est principalement à la charité que le mérite est attribué.

5. Peut-on mériter pour soi-même la première grâce?

Le don de la grâce peut être envisagé de deux manières: d'abord dans son caractère de don gratuit: en ce sens, il est évident que toute espèce de mérite s'oppose à l'idée même de grâce, car, comme l'Apôtre l'écrit aux Romains (11, 6): "Si c'est en raison des oeuvres, ce n'est plus une grâce."

En second lieu, on peut considérer dans la grâce la nature même de la chose qui est donnée. A ce point de vue, la grâce ne peut être méritée par celui qui ne la possède pas, car d'une part elle surpasse la capacité de la nature; et d'autre part avant la grâce, dans l'état de péché, l'homme, du fait même de la faute, est empêché de mériter la grâce. En outre, quand il possède déjà la grâce, il ne peut mériter cette grâce déjà reçue; la rétribution est en effet le résultat de 1'oeuvre accomplie; la grâce au contraire est le principe en nous de toute oeuvre bonne, nous l'avons dit plus haut. Et d'autre part, si l'on vient à mériter un autre don gratuit en vertu d'une grâce précédente, déjà ce don n'est plus premier. Il est donc manifeste que personne ne peut mériter pour soi la première grâce.

6. Peut-on mériter pour autrui la première grâce?

D'après ce que nous avons dit, on voit que ce que nous faisons a raison de mérite à deux titres: 1° En vertu de la motion divine qui fait qu'elles sont méritoires de plein droit.

2° Parce qu'elles procèdent du libre arbitre pour autant que nous agissons volontairement. De ce côté il y a un mérite de convenance: il convient en effet que lorsque l'homme fait bon usage de son pouvoir, Dieu agisse plus excellemment selon la surexcellence de son pouvoir.

On voit par là que personne, en dehors du Christ, ne peut mériter de plein droit pour autrui la première grâce. Chacun de nous en effet est mû par Dieu par le don de la grâce, afin de parvenir lui-même à la vie éternelle; et il s'ensuit que le mérite en justice ne s'étend pas au-delà de cette motion. L'âme du Christ au contraire fut mue par Dieu au moyen de la grâce non seulement afin de le faire parvenir lui-même à la gloire de la vie éternelle, mais afin d'y conduire les autres, comme tête de l'Église et auteur de notre salut. C'est ce qu'enseigne l'épître aux Hébreux (2, 10): "Lui, l'auteur du salut, il devait conduire à la gloire un grand nombre de fils."

Mais on peut mériter pour un autre la première grâce d'un méâce de Dieu accomplit la volonté de Dieu, il convient, selon la proportion fondée sur l'amitié, que Dieu accomplisse sa volonté du salut d'un autre. Pourtant il peut arriver qu'il y ait un obstacle de la part de celui dont un saint désire la justification. A un tel cas s'applique la parole de Jérémie citée plus haut.

7. Peut-on mériter pour soi-même son relèvement après la chute?

Personne ne peut mériter d'avance son relèvement, ni par un mérite de plein droit, ni par un mérite de convenance. Le mérite de plein droit en effet dépend essentiellement de la motion de la grâce divine, et cette motion est interrompue par le péché qui a suivi. Aussi tous les bienfaits que dans la suite le pécheur reçoit de Dieu, et qui lui permettent de réparer sa faute, ne sont-ils pas objet de mérite, car la motion de la grâce, reçue antérieurement, ne s'étend pas jusque-là.

Quant au mérite de convenance qui permet à un homme de mériter pour autrui la première grâce, il est empêché d'aboutir par l'obstacle du péché en celui pour qui on mérite. A plus forte raison l'efficacité de ce mérite est-elle entravée par l'obstacle qui se trouve et en celui qui mérite et en celui pour qui il mérite: ici la même personne. C'est pourquoi on ne peut aucunement mériter pour soi le relèvement après la chute.

8. Peut-on mériter pour soi-même une augmentation de grâce ou de charité?

Nous l'avons dit, cela est objet d'un mérite de plein droit, à quoi s'étend la motion de la grâce. Mais l'impulsion donnée par un agent moteur ne se réfère pas seulement au terme du mouvement elle vise également tout le progrès réalisé par le mobile au cours du mouvement. Or, le terme du mouvement de la grâce, c'est la vie éternelle; le progrès dans ce mouvement se fait par l'accroissement de la charité ou de la grâce, selon cette parole des Proverbes (4, 18): "La route des justes est comme la lumière de l'aube dont l'éclat grandit jusqu'au plein jour", qui est le jour de la gloire. L'augmentation de la grâce est donc bien objet de mérite en justice.

9. Peut-on mériter pour soi-même la persévérance finale?

Puisque l'homme possède par nature le libre arbitre qui peut incliner au bien ou au mal, on peut obtenir de Dieu la persévérance dans le bien de deux manières. D'abord en ce que le libre arbitre se trouve déterminé au bien par la grâce achevée; c'est ce qui se produira dans la gloire. Puis en ce que la motion divine incline l'homme au bien jusqu'à la fin. Or, comme nous l'avons montré plus haut. ce qui est méritoire pour l'homme, c'est ce qui se présente comme un terme par rapport au mouvement du libre arbitre dirigé par la motion divine. Mais il n'en est pas ainsi pour ce qui se présente comme un principe par rapport à ce même mouvement. Aussi est-il clair que la persévérance dans la gloire, qui est au terme de ce mouvement, est objet de mérite, tandis que la persévérance d'ici-bas ne peut être méritée, car elle dépend uniquement de la motion divine, laquelle est au principe de tout mérite. Mais Dieu accorde gratuitement le bienfait de la persévérance, chaque fois qu'il l'accorde.

10. Les biens temporels sont-ils objet de mérite?

Ce qui fait l'objet d'un mérite est quelque chose de bon donné en récompense ou en rétribution. Or quelque chose est bon pour l'homme de deux manières: une absolument, l'autre relativement. Ce qui est absolument bon pour l'homme c'est la fin dernière selon cette parole du Psaume (73, 28): "Pour moi, être uni à Dieu, c'est le bien", c'est aussi, par voie de conséquence, tout ce qui est ordonné à obtenir cette fin. Ces biens-là sont purement et simplement objet de mérite. Par contre cela est bon pour l'homme relativement, non absolument, qui lui est bon présentement et sous un certain rapport. Les biens de ce genre ne sont pas objet de mérite, absolument parlant, mais seulement d'une façon relative.

Cela posé, il faut dire que, les biens temporels si on les considère comme favorisant l'accomplissement des oeuvres vertueuses, lesquelles nous conduisent à la vie éternelle, ils sont objet de mérite directement et absolument, au même titre que l'accroissement de la grâce et tout ce qui permet à l'homme de parvenir à la béatitude, la première grâce une fois reçue. Aux hommes justes Dieu distribue biens et maux temporels autant qu'il leur est expédient pour parvenir à la vie éternelle en sorte que biens et maux temporels sont, sous ce rapport, purement et simplement des biens. De là cette parole du Psaume (34, 11): "Ceux qui craignent le Seigneur ne sont privés d'aucun bien", et du Psaume (37, 25): "je n'ai pas vu le juste abandonné."

Mais si l'on considère les biens temporels en eux-mêmes, ils ne sont pas absolument bons pour l'homme, mais relativement. Sous ce rapport, ils ne sont objet de mérite qu'à certains égards, pour autant que Dieu meut les hommes à des actions d'ordre temporel et qu'il favorise la réussite de leurs projets. De même donc que la vie éternelle est d'une façon absolue la récompense des oeuvres de justice accomplies sous la motion divine, comme nous l'avons dit, de même les biens temporels, considérés en eux-mêmes, peuvent être regardés comme une sorte de récompense, eu égard à la motion divine qui porte la volonté humaine à les poursuivre, bien que parfois les hommes n'aient pas en cela une intention droite.

Ici s'achève la morale générale.

SOMME THÉOLOGIQUE IIa IIae Pars : LA MORALE PRISE PAR LE PARTICULIER

La morale particulière

LA FOI

Nous étudions donc les vertus théologales, il faudra étudier la foi (Question 1-16), l'espérance (Question 17-22) et la charité (Question 23-46).

La foi appelle l'étude de quatre points:

1° La nature de la foi. (Question 1-7). - 2° Les dons d'intelligence et de science qui lui correspondent (Question 8-9). - 3° Les vices opposés à la foi (Question 10- 15). - 4° Les préceptes concernant cette vertu (Question 16)

Sur la nature de la foi, il faudra étudier:

1° Son objet (Question 1). - 2° Son acte (Question 2-3). - 3° L'habitus de la foi (Question 4).

CHAPITRE 1: L'OBJET DE LA FOI

1. Son objet est-il la vérité première? - 2. Est-il quelque chose de complexe ou d'incomplexe, c'est-à-dire une réalité ou un énoncé? - 3. La foi peut-elle comporter une chose fausse? - 4. L'objet de la foi peut-il être une chose vue? - 5. Peut-il être une chose sue? - 6. Les vérités à croire doivent-elle être distinguées en articles précis? - 7. La foi comporte-t-elle en tout temps les mêmes articles? - 8. Le nombre de ces articles. 9. Leur transmission par le symbole. - 10. A qui appartient-il d'établir le symbole de foi?

1. La foi a-t-elle pour objet la vérité première?

L'objet de tout habitus cognitif contient deux choses: ce qui est matériellement connu, qui est comme le côté matériel de l'objet; et ce par quoi l'objet est connu, qui en est la raison formelle. Ainsi, dans la science de la géométrie, ce qui est matériellement su, ce sont les conclusions; mais la raison formelle du savoir, ce sont les moyens de démonstration par lesquels les conclusions sont connues. Ainsi donc, dans la foi, si nous regardons la raison

formelle de l'objet, ce n'est rien d'autre que la vérité première; la foi dont nous parlons ne donne pas en effet son assentiment à une chose si ce n'est parce que Dieu l'a révélée; c'est dire que la vérité divine elle-même est comme le moyen sur lequel s'appuie cette foi. Mais, si nous regardons matériellement ce à quoi la foi donne son assentiment, ce n'est plus seulement Dieu lui-même, mais encore beaucoup d'autres choses. Celles-ci cependant ne tombent sous l'assentiment de la foi que par le côté où elles sont de quelque manière ordonnées à Dieu, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des effets de la divinité qui aident l'homme à tendre à la jouissance de la divinité. Et c'est pourquoi, même de ce côté, l'objet de la foi est d'une certaine façon la vérité première, en ce que rien ne tombe sous la foi si ce n'est en référence à Dieu, de même que l'objet de la médecine est la santé parce que la médecine ne s'occupe de rien si ce n'est en référence à la santé.

2. L'objet de la foi est-il quelque chose de complexe ou d'incomplexe, c'est-à-dire une réalité ou un énoncé?

Les choses connues sont dans le sujet connaissant suivant le mode de celui-ci. Or il est un mode propre à l'intelligence humaine, nous l'avons dit dans la première Partie: c'est de connaître la vérité par composition et division. Voilà pourquoi l'intelligence humaine connaît, suivant une certaine complexité, des choses qui sont simples en elles-mêmes, de même qu'inversement l'intelligence divine connaît, d'une manière incomplexe, des choses qui sont complexes en elles-mêmes. Ainsi donc on peut considérer l'objet de foi de deux façons. Du côté de la réalité même à laquelle on croit, et à cet égard il est quelque chose d'incomplexe: il est la réalité même que la foi atteint. Autrement, on le prend du côté du croyant, et à cet égard l'objet de foi est quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé. C'est pourquoi les deux opinions ont été soutenues avec vérité chez les anciens; il y a du vrai dans l'une et dans l'autre.

3. La foi peut-elle comporter une chose fausse?

Rien ne peut être présent à une puissance ou à un habitus, voire à un acte, si ce n'est par le moyen de la raison formelle de l'objet; ainsi la couleur ne peut être vue que grâce à la lumière, et la conclusion ne peut être sue que par le moyen de la démonstration. Or nous avons àiti que la raison formelle de l'objet de foi, c'est la vérité première. Rien ne peut donc tomber sous la foi, sinon dans la mesure où cela relève de la vérité première. Sous une pareille vérité rien de faux ne peut se trouver, pas plus que le non-être ne peut être compris sous le terme d'être, ni le mal sous le terme de bonté. On doit en conclure que rien de faux ne peut se trouver sous la lumière de la foi.

4. L'objet de la foi peut-il être une chose vue?

La foi implique un assentiment de l'intelligence à ce que l'on croit. Mais l'intelligence adhère à quelque chose de deux façons. Ou bien parce qu'elle y est portée par l'objet, lequel tantôt est connu par soi-même comme on le voit dans les principes premiers qui sont matière de simple intelligence; tantôt cet objet est connu par autre chose, comme on le voit dans les conclusions, qui sont la matière de la science. Ou bien l'intelligence adhère à quelque chose sans y être pleinement portée par son objet propre, mais en s'attachant volontairement par choix à un parti plutôt qu'à un autre. Et si l'on prend ce parti avec un reste d'hésitation et de crainte en faveur de l'autre, on aura une opinion; mais si l'on prend parti avec certitude et sans aucun reste d'une telle crainte, on aura une foi. Or, les choses que l'on dit être vues sont celles qui, par elles-mêmes, entraînent notre intelligence, ou nos sens, à les connaître. D'où il est

manifeste que ni la foi ni l'opinion ne peuvent avoir pour objet des choses qui seraient vues soit par les sens soit par l'esprit.

5. L'objet de la foi peut-il être une chose sue?

Toute science est possédée grâce à quelques principes évidents par eux-mêmes, et qui par conséquent sont vus. C'est pourquoi tout ce qui est su est nécessairement vu en quelque manière. Or il n'est pas possible, nous venons de le dire, qu'une même chose soit crue et vue par le même individu. Il est donc impossible aussi que par un même individu une même chose soit sue et crue. - Il peut arriver cependant que ce qui est vu ou su par quelqu'un soit cru par un autre. Ainsi, ce que nous croyons touchant la Trinité, nous espérons que nous le verrons, selon la parole de l'Apôtre (1 Co 10, 12): “Nous voyons maintenant par un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. " Et cette vision, les anges l'ont déjà, si bien que ce que nous croyons, ils le voient. Pareillement, il peut arriver que ce qui est vu ou su par un homme, même dans notre condition voyageuse, soit cru par un autre qui n'en a pas démonstrativement l'évidence. Toutefois, ce qui est proposé communément à tous les hommes comme objet de foi, c'est ce qui ne fait pas communément l'objet du savoir. Et ce sont ces points-là qui sont absolument objet de foi. Voilà pourquoi la foi et la science n'ont pas le même domaine.

6. Les vérités à croire doivent-elles être distinguées en articles précis?

Ce mot " article " paraît venir du grec. Effectivement *arthrose* en grec, qui se dit *articulus* en latin, signifie un certain ajustement de parties distinctes. C'est ainsi que les parties du corps qui sont ajustées les unes aux autres forment ce qu'on appelle les articulations des membres. Et de même en grammaire, chez les Grecs, on appelle " article " certaines parties du discours qui sont ajustées à d'autres mots pour en exprimer le genre, le nombre ou le cas. Pareillement, en rhétorique, on appelle articles certains ajustements des parties. Selon Cicéron, on dit qu'un texte est articulé lorsque chacun des mots est mis en valeur par des intervalles avec les coupures voulues dans le discours, de cette manière: “Par ton énergie, ta voix, ton regard, tu terrifies tes adversaires. " C'est de là qu'on est parti pour distinguer en articles les objets de la foi chrétienne, en tant qu'ils sont distingués en parties ajustées entre elles. Or ce qui est objet de foi, nous l'avons dit, c'est quelque chose qu'on ne voit pas et qui concerne les réalités divines. C'est pourquoi, partout où, pour une raison spéciale, se présente quelque chose qui n'est pas vu, il y a un article spécial. Au contraire, là où pour la même raison, de multiples choses sont connues ou inconnues, il n'y a pas à distinguer des articles. Ainsi, il y a une difficulté à voir que Dieu ait souffert, et une autre à voir qu'une fois mort il ait ressuscité; c'est pourquoi l'on distingue l'article de la résurrection d'avec celui de la Passion. Mais qu'il ait souffert, qu'il soit mort et qu'il ait été enseveli, ces points n'offrent qu'une seule et même difficulté, de sorte que l'un d'eux étant admis, il n'est pas difficile d'admettre les autres, et c'est pourquoi tous se rattachent à un seul article.

7. La foi comporte-t-elle en tout temps les mêmes articles?

Les articles de foi tiennent dans la doctrine de foi le même rôle que les principes évidents par eux-mêmes dans la doctrine qui se construit à partir de la raison naturelle. Dans ces principes il y a un ordre: il arrive que certains d'entre eux soient implicitement contenus en d'autres, de même que tous se ramènent à celui-ci comme au premier: “Il est impossible de dire ensemble le oui et le non”, montre le Philosophe. Pareillement, tous les articles sont implicitement contenus dans quelques premières vérités à croire, c'est-à-dire que tout se ramène à croire que Dieu existe et qu'il pourvoit au salut des hommes, comme dit l'Apôtre (He 11, 6): “Celui qui

s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il assure la récompense à ceux qui le cherchent. " En effet, dans l'Être divin sont incluses toutes les choses que nous croyons exister en Dieu éternellement, et dans lesquelles consiste notre béatitude; et dans la foi à la Providence sont inclus tous les biens que Dieu dispense dans le temps pour le salut des hommes, biens qui sont le chemin vers la béatitude. Et de cette manière encore, parmi les autres articles, certains sont contenus dans d'autres; ainsi dans la foi à la rédemption de l'humanité se trouvent implicitement contenues et l'incarnation du Christ et sa passion, etc. - Il faut donc affirmer ceci. Quant à la substance des articles de foi, la suite des temps ne les a pas augmentés, car tout ce que leurs successeurs ont cru était contenu dans la foi des Pères qui les avaient précédés, quoique ce fût de manière implicite. Mais quant à leur explicitation, les articles ont augmenté en nombre; certaines vérités furent explicitement connues par les derniers Pères, qui ne l'étaient pas par les premiers. D'où cette parole du Seigneur à Moïse (Ex 6, 2): “Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac., le Dieu de Jacob; mais mon nom de Yahvé, je ne le leur ai pas révélé. " Et ce mot de David (Ps 119, 100): “J'ai compris mieux que les anciens. " C'est ce que dit l'Apôtre (Ep 3, 5): “Le mystère du Christ n'a pas été communiqué aux autres générations comme il est maintenant révélé à ceux qui en sont les saints apôtres et prophètes.”

8. Le nombre des articles de foi

Comme nous l'avons dit, ce qui concerne essentiellement la foi, ce sont les choses que nous jouirons de voir dans la vie éternelle, et celles par lesquelles nous y sommes conduits. Or, deux réalités nous sont proposées à voir: le secret de la divinité, dont la vision nous rend bienheureux; et le mystère de l'humanité du Christ, par lequel " nous avons accès à la gloire des enfants de Dieu”, dit l'Apôtre (Rm 5, 2). Aussi lit-on en S. Jean (17, 3): “La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. " C'est pourquoi, parmi les vérités à croire, il faut distinguer d'abord celles qui concernent la majesté divine, et ensuite celles qui ressortissent au mystère de l'humanité du Christ, qui est " le sacrement de la religion " (1 Tm 3, 16).

Sur la majesté de la divinité, on nous propose trois vérités à croire: 1° L'unité de la divinité (premier article); 2° La trinité des personnes (trois articles pour les trois personnes); 3° Enfin les oeuvres propres à la divinité. La première concerne l'existence de la nature; ainsi nous est proposé l'article de la création. La deuxième concerne l'existence de la grâce, et ainsi nous est proposé dans un seul article tout ce qui intéresse la sanctification de l'homme. La troisième concerne l'existence dans la gloire, et ainsi nous est proposé un autre article sur la résurrection de la chair et la vie éternelle. Il y a ainsi sept articles se rapportant à la divinité.

Semblablement, sept articles sont consacrés à l'humanité du Christ. Le premier sur l'incarnation, ou conception du Christ, le deuxième sur sa naissance de la Vierge, le troisième sur sa passion, sa mort et sa sépulture, le quatrième sur sa descente aux enfers, le cinquième sur la résurrection, le sixième sur l'ascension, le septième sur son retour pour le jugement. Ce qui fait en tout quatorze articles.

Certains, cependant, distinguent douze articles de foi: six pour la divinité et six pour l'humanité. Ils ramassent en un seul les trois articles sur les trois personnes, parce que nous en avons la même connaissance. En revanche, ils distinguent l'article sur notre glorification en deux articles, l'un sur la résurrection de la chair, l'autre sur la gloire de l'âme. De même, ils rassemblent en un seul l'article de la Conception et celui de la Nativité.

9. La transmission des articles de foi par le symbole

L'Apôtre le dit bien (He 11, 6): “Celui qui s'approche de Dieu doit croire. " Mais nul ne peut croire si la vérité qu'il doit croire ne lui est proposée. C'est pourquoi il a été nécessaire de recueillir en un tout la vérité de foi, afin qu’elle puisse être proposée à tous plus facilement et que personne ne reste éloigné de la foi par ignorance. Le mot de " symbole " vient de ce recueil des sentences de la foi.

10. A qui appartient-il d'établir le symbole de foi?

Une publication nouvelle du symbole est nécessaire, avons-nous dit, pour parer aux erreurs qui surgissent. Elle appartient donc à celui qui a autorité pour définir en dernier ressort ce qui est de foi, et le définir de telle sorte que tous n'aient plus qu'à s'y tenir d'une foi inébranlable. Or, c'est le souverain pontife qui a autorité pour cela: “C'est à lui que sont portées les questions les plus graves et les plus difficiles de l’Église”, disent les *Décrétales.* D'où la parole du Seigneur à Pierre lorsqu'il l'a constitué souverain pontife: “J'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne défaille pas, et toi, une fois revenu, confirme tes frères " (Lc 22, 32). La raison en est qu'il ne doit y avoi qu'une seule foi dans toute l'Église, suivant 1a recommandation de l'Apôtre (1 Co 1, 10): “Dite bien tous la même chose, et qu'il n'y ait pas de schismes parmi vous. " Une pareille unité ne pourrait être sauvegardée si une question de foi soulevée en matière de foi ne pouvait être tranchée par celui qui préside à toute l’Église, de telle sorte que toute l'Église observe fermement sa sentence. C'est pourquoi seul le souverain pontife a autorité pour une nouvelle publication du symbole, comme peur toutes les autres choses qui intéressent l’Église entière, par exemple réunir un concile général, etc.

L'ACTE DE FOI

Il faut maintenant considérer l'acte de foi: 1° Dans ce qu'il a d'intérieur (Question 2); 2° dans ce qu'il a d'extérieur (Question 3).

CHAPITRE 2: L'ACTE INTÉRIEUR DE FOI

1. Qu'est-ce que " croire”, qui est l'acte intérieur de foi? - 2. De combien de manières emploie-t-on le mot " croire "? - 3. Est-il nécessaire au salut de croire quelque chose qui dépasse la raison naturelle? - 4. Est-il nécessaire de croire ce que peut atteindre la raison naturelle? - 5. Est-il nécessaire au salut de croire explicitement certaines vérités? - 6. Tous sont-ils également tenus de croire explicitement? - 7. Est-il toujours nécessaire au salut de croire explicitement au Christ? - 8. Est-il nécessaire au salut de croire explicitement à la Trinité? - 9. L'acte de foi est-il méritoire? - 10. La raison humaine diminue-t-elle le mérite de la foi?

1. Qu'est-ce que " croire ", qui est l'acte intérieur de foi?

Réfléchir peut se prendre en trois sens. D'abord d'une façon tout à fait générale, dans le sens de n'importe quelle application actuelle de la pensée, comme S. Augustin dit: “Nous possédons cette intelligence par laquelle nous comprenons en réfléchissant. " D'une autre façon, on appelle plus proprement réfléchir l'application d'esprit qui s'accompagne d'une

certaine recherche avant qu'on soit parvenu à une parfaite intelligence des choses par la certitude que procure la vision. C'est ce qui fait dire à S. Augustin: “Le Fils de Dieu est appelé non pas la réflexion mais le Verbe de Dieu, car c'est seulement lorsque notre réflexion parvient au savoir et qu'à partir de là elle est formée, qu'elle constitue vraiment notre verbe. Et c'est pourquoi le Verbe de Dieu doit s'entendre sans la réflexion, n'ayant rien en lui qui soit encore en formation et puisse être sans forme. " Ainsi, on donne proprement le nom de réflexion au mouvement de l'esprit lorsqu'il délibère sans être encore arrivé à son point de perfection par la pleine vision de la vérité. Mais cette sorte de mouvement peut être soit d'un esprit qui délibère à propos d'idées générales, ce qui ressortit à l'intelligence, soit d'un esprit qui délibère à propos d'idées particulières, ce qui ressortit à la faculté sensible. Voilà comment réfléchir est pris d'une deuxième façon pour l'acte de l'intelligence lorsqu'elle délibère; d'une troisième façon pour l'acte de la faculté cogitative.

D'après cela, si l'on prend l'acte de réfléchir dans son acception commune selon la première manière, lorsqu'on dit " réfléchir en donnant son assentiment”, on ne dit pas totalement ce qui fait l'acte de croire, car, dans ce sens, même celui qui considère les choses dont il a la science ou l'intelligence réfléchit avec assentiment. En revanche, si l'on prend l'acte de réfléchir dans le deuxième sens, on y saisit toute la définition de cet acte précis qui consiste à croire. Parmi les actes de l'intelligence, en effet, certains comportent une adhésion ferme sans cette espèce de réflexion, comme il arrive quand on considère les choses dont on a la science ou l'intelligence, car une telle considération est désormais formée. Mais certains actes de l'intelligence comportent une réflexion informe et sans adhésion ferme, soit qu'ils ne penchent d'aucun côté, comme il arrive à celui qui doute; soit qu'ils penchent davantage d'un côté mais sont retenus par quelque léger indice, comme il arrive à celui qui a un soupçon; soit qu'ils adhèrent à un parti en craignant cependant que l'autre ne soit vrai, comme il arrive à qui se fait une opinion. Mais cet acte qui consiste à croire contient la ferme adhésion à un parti; en cela le croyant se rencontre avec celui qui a la science et avec celui qui a l'intelligence; et cependant sa connaissance n'est pas dans l'état parfait que procure la vision évidente; en cela il se rencontre avec l'homme qui est dans le doute, dans le soupçon ou dans l'opinion. De sorte que c'est bien le propre du croyant de réfléchir en donnant son assentiment. Et c'est par là que cet acte de croire se distingue de tous les actes de l'intelligence concernant le vrai ou le faux.

2. De combien de manières emploie-t-on le mot " croire "?

L’acte d’une puissance ou d’un habitus dépend toujours de l’adaptation de la puissance ou de l’habitus à son objet. Or l’objet de la foi peut se présenter de trois façons. Croire, on vient de le dire, appartient à l’intelligence en tant qu’elle est portée par la volonté à donner son adhésion; aussi l’objet de foi peut-il se prendre soit du côté de l’intelligence elle-même, soit du côté de la volonté qui la meut. Si on le prend du côté de l’intelligence, on peut voir dans l’objet de foi deux choses, selon ce que nous avons dit plus haut. De ces deux choses, l’une est objet matériel de la foi, et à ce point de vue l’acte de la foi consiste à " croire à Dieu " (*Credere Deo*) puisque rien ne nous est proposé à croire, avons-nous dit, si ce n’est dans la mesure où cela concerne Dieu. L’autre est la raison formelle de l’objet; c’est comme le moyen à cause de quoi l’on adhère effectivement à telle et telle chose parmi les réalités à croire et à cet égard l’acte de la foi consiste à " croire Dieu " (*Credere Deum*): car, avons-nous dit, l’objet formel de la foi c’est la vérité première, et c’est à elle que l’on s’attache pour adhérer par elle à ce qu’on croit. Enfin, si l’on regarde l’objet de foi de la troisième manière, en tant que l’intelligence est mue par la volonté, alors c’est " croire en Dieu " (*Credere in Deum*), qui est l’acte de la foi; car la vérité première se réfère au vouloir en tant qu’elle s’offre comme une fin.

3. Est-il nécessaire au salut de croire quelque chose qui dépasse la raison naturelle?

Partout où des natures forment entre elles un ordre, on trouve que deux choses concourent à la perfection de la nature inférieure d'une part que cette nature agisse selon son propre mouvement, et d'autre part queue agisse selon la motion de la nature supérieure. Ainsi l'eau, selon son propre mouvement, gravite vers le centre de la terre; mais elle a autour de ce centre un mouvement de flux et de reflux qui suit le mouvement de la lune. De même, les planètes dans leurs orbites sont emportées par leurs propres mouvements de l'occident vers l'orient, mais de l'orient vers l'occident par le mouvement du premier ciel. Or, dans la création, la nature raisonnable seule est immédiatement ordonnée à Dieu. Car les autres créatures n'atteignent pas à un effet universel, mais uniquement à un effet particulier; elles participent de la perfection de Dieu soit par le seul fait d'exister, comme les êtres inanimés, soit en outre par celui de vivre et de connaître les singuliers comme font les plantes et les animaux. La nature raisonnable au contraire, en tant qu'elle connaît la raison universelle de bien et d'être, se trouve ordonnée immédiatement au principe universel de l'existence. La perfection de la créature douée de raison consiste donc, non pas seulement en ce qui convient à cette créature selon sa nature, mais aussi en ce qui lui est accordé par une certaine perfection surnaturelle venant de la bonté divine. Aussi avons-nous dit plus haut que l'ultime béatitude de l'homme consiste dans une vision surnaturelle de Dieu. A cette vision il est sûr que l'homme ne peut parvenir s'il ne se met à apprendre à l'école même de Dieu, selon ce texte en S. Jean (6, 45): “Quiconque prête l'oreille au Père et a reçu son enseignement vient à moi. " Mais l'homme n'entre pas tout d'un coup dans cet enseignement, mais progressivement, selon le mode de sa nature. Quiconque, d'ailleurs, se met à apprendre ainsi doit nécessairement commencer par croire, pour se trouver en état de parvenir à la science parfaite; le Philosophe le dit: “Si l'on veut apprendre il faut croire. " De là vient que, pour être en état de parvenir à la vision parfaite de la béatitude, l'homme doit auparavant croire Dieu, comme un disciple croit le maître qui l'enseigne.

4. Est-il nécessaire de croire ce que peut atteindre la raison naturelle?

Il est nécessaire à l'homme de recevoir par la foi, non seulement des vérités qui dépassent la raison, mais aussi des vérités connaissables par la raison. Et ceci pour trois motifs.

1° Afin que l'homme parvienne plus vite à la connaissance de la vérité divine. Car la science à laquelle il appartient de prouver que Dieu existe, et d'autres choses du même genre au sujet de Dieu, est proposée aux hommes en dernier lieu, beaucoup d'autres sciences étant présupposées. Ainsi ce serait seulement très tard dans sa vie que l'homme parviendrait à la connaissance de Dieu.

2° Afin que la connaissance de Dieu soit plus répandue. Beaucoup en effet ne peuvent progresser dans l'étude de la science, soit parce qu'ils ont l'esprit lent, soit parce qu'ils sont pris par d'autres occupations et par les nécessités de la vie temporelle, soit encore parce qu'ils n'ont pas le désir de s'instruire. Ces gens seraient entièrement privés de la connaissance de Dieu si les choses divines ne leur étaient proposées par mode de foi.

3° Pour avoir la certitude. La raison humaine est en effet très insuffisante en matière de réalités divines; il y a de cela un indice dans le fait que les philosophes qui ont scruté les réalités humaines par une recherche rationnelle se sont trompés sur beaucoup de points et ont eu des opinions opposées. Donc pour qu'il y ait parmi les humains une connaissance sur Dieu

qui soit indubitable et certaine, il fallait que les réalités divines leur soient transmises par mode de foi, comme étant dites par Dieu qui ne peut mentir.

5. Est-il nécessaire au salut de croire explicitement certaines vérités?

Les préceptes de la loi qu'on est tenu de remplir portent sur les activités vertueuses qui sont le chemin pour parvenir au salut. Mais l'activité d'une vertu, nous l'avons dit, se mesure au rapport de l'habitus avec son objet. Or dans l'objet d'une vertu on peut considérer deux choses: ce qui constitue proprement et par soi l'objet de la vertu, ce qui est nécessaire en tout acte de vertu; et en second lieu ce qui se présente par accident et comme conséquence par rapport à la raison propre de l'objet. Ainsi la force a pour objet proprement et par soi d'endurer les périls de mort et d'affronter dangereusement l'ennemi au péril de sa vie en vue du bien commun; mais le fait même d'être sous les armes ou de tirer l'épée dans une guerre juste, etc. se ramène à l'objet de la force par accident. Donc l'application déterminée de l'activité vertueuse à ce qui est proprement et par soi l'objet de la vertu tombe sous la rigueur du précepte au même titre que l'acte même de la vertu. Mais l'application déterminée de l’activité vertueuse à ce qui se présente par accident et de façon secondaire à l'égard de l'objet propre et essentiel de la vertu ne tombe sous la rigueur du précepte que si c'est le lieu et le moment.

Il faut donc dire que l'objet de la foi est essentiellement ce qui rend l'homme bienheureux, comme nous l'avons dit antérieurement. Mais se rattache à l'objet de la vertu par accident et de façon secondaire tout ce qu'on trouve dans la Sainte Écriture que Dieu nous a donnée: par exemple qu'Abraham eut deux fils, que David fut fils de Jessé, etc. Donc, en ce qui regarde les premières vérités à croire, qui sont les articles de foi, on est tenu de les croire explicitement, de même qu'on est tenu d'avoir la foi. Quant aux autres vérités, on n'est pas tenu de les croire explicitement, mais seulement d'une manière implicite ou dans la disponibilité d'esprit: on est prêt à croire tout ce qui est contenu dans la divine Écriture. Mais lorsqu'on a reconnu que c'est contenu dans l'enseignement de la foi, alors seulement on est tenu de le croire explicitement.

6. Tous sont-ils également tenus de croire explicitement?

Le développement explicite des vérités à croire se fait par révélation divine car les vérités à croire dépassent la raison naturelle. Mais on voit, chez Denys, que la révélation divine suit un certain ordre et parvient aux inférieurs par les supérieurs; aux hommes par les anges, aux anges inférieurs par les anges plus grands. Pour une raison semblable, il faut que le développement de la foi chez les humains parvienne aux petits par les grands. C'est pourquoi, de même que les supérieurs ont une connaissance plus complète des réalités divines, toujours au dire de Denys', de même ceux d'entre les hommes qui sont supérieurs, auxquels il appartient d'instruire les autres, sont tenus d'avoir une connaissance plus complète de ce que nous devons croire, et de croire plus explicitement.

7. Est-il toujours nécessaire au salut de croire explicitement au Christ?

Ce qui appartient proprement et essentiellement à l'objet de foi, nous l'avons dit, c'est ce qui procure la béatitude. Or, pour les humains, le chemin qui mène à la béatitude c'est le mystère de l'incarnation et de la passion du Christ. Il est dit, en effet, au livre des Actes (4,12): “Il n'y a pas d'autre nom qui ait été don né aux hommes par lequel nous devions être sauvés. " C'est pourquoi il a fallu que ce mystère de l'incarnation du Christ ait été cru de quelque manière à toute époque chez tous les humains, diversement toutefois selon la diversité des temps et des

personnes. En effet, avant l'état de péché, l'homme eut une foi explicite au sujet de l'incarnation du Christ en tant que celle-ci était ordonnée à la consommation de la gloire, mais non en tant qu'elle était ordonnée à la délivrance du péché, parce que l'homme n'avait pas la prescience du péché futur. Mais il semble qu'il ait eu la prescience de l'incarnation du Christ puisqu'il a dit, comme le rapporte la Genèse (2, 24): “L'homme, à cause de cela, laissera son père et sa mère et s'attachera à son épouse”, et c'est là au dire de l'Apôtre (Ep 5, 32): “Le mystère qui a toute sa grandeur dans le Christ et dans l'Église. " Ce mystère, il n'est assurément pas croyable que le premier homme l'ait ignoré.

Or, après le péché, le mystère du Christ a été cru d'une façon explicite, non plus seulement quant à l'Incarnation, mais quant à la Passion et à la Résurrection par lesquelles le genre humain est délivré du péché et de la mort. Autrement en effet ils n'auraient pas figuré d'avance la passion du Christ par certains sacrifices, avant la Loi et sous la Loi. Ces sacrifices avaient une signification que les grands à coup sûr connaissaient d'une manière explicite. Mais les petits, sous le voile de ces sacrifices, croyant qu'il y avait là un plan divin concernant le Christ à venir, en avaient comme une connaissance voilée. Et, nous l'avons remarqué plus haut, ce qui se rapporte aux mystères du Christ a été connu d'autant plus difficilement qu'on était plus éloigné du Christ, et d'autant plus facilement qu'on était plus rapproché de lui. Mais depuis le moment où la grâce a été révélée, grands et petits sont tenus d'avoir une foi explicite à l'égard des mystères du Christ, surtout de ceux qui sont communément solennisés dans l'Église et publiquement proposés, comme sont les articles sur l'Incarnation dont nous avons parlé plus haut. Quant aux autres subtiles considérations autour des articles de l'Incarnation, on est tenu de les croire plus ou moins explicitement selon ce qui sied à l'état et à la fonction de chacun.

8. Est-il nécessaire au salut de croire explicitement à la Trinité?

On ne peut croire explicitement au mystère du Christ, sans la foi à la Trinité. Car le mystère de l'incarnation du Christ contient que le Fils de Dieu a pris notre chair, qu'il a renouvelé le monde par la grâce du Saint-Esprit, et aussi qu'il a été conçu du Saint-Esprit. Voilà pourquoi dans la mesure ou l'on a cru avant le Christ au mystère du Christ, les grands d'une façon explicite, les petits implicitement et comme obscurément, on a cru aussi au mystère de la Trinité. Et tous ceux qui renaissent dans le Christ l'obtiennent par l'invocation de la Trinité, selon cette parole (Mt 28, 19): “Allez, enseignez toutes le nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.”

9. L'acte de foi est-il méritoire?

Nous l'avons dit plus haut, nos actes sont méritoires en tant qu'ils procèdent du libre arbitre que Dieu meut par sa grâce. Aussi tout acte humain soumis au libre arbitre, s'il est rapporté à Dieu, peut-il être méritoire. Or le fait même de croire est l'acte d'une intelligence qui adhère à la vérité divine sous l'empire d'une volonté que Dieu meut par sa grâce: il s'agit bien d'un acte soumis au libre arbitre et ordonné à Dieu. Aussi l'acte de foi peut-il être méritoire.

10. La raison humaine diminue-t-elle le mérite de la foi?

L'acte de foi, nous venons de le dire, peut être méritoire en tant qu'il demeure soumis à la volonté non seulement quant à la pratique mais aussi quant à l'adhésion. Or la raison humaine qui s'introduit dans le domaine de la foi peut se rattacher de deux manières à la volonté du croyant. - D'une manière elle peut comme précéder la volonté: par exemple, lorsque

quelqu'un, ou bien n'aurait pas du tout la volonté ou bien n'aurait pas une volonté prompte à croire, si l'on n'apportait pas une raison humaine. Dans ce cas la raison humaine diminue le mérite de la foi, comme nous l'avons dit plus haut à propos de la passion qui, elle aussi, lorsqu'elle précède l'élection dans les vertus morales, diminue ce qu'il y a de louable dans l'acte vertueux. De même en effet que l'on doit s'exercer aux actes des vertus morales à cause du jugement de la raison et non à cause de la passion, de même doit-on croire ce qui est de foi non à cause de la raison humaine mais à cause de l'autorité divine. - D'autre part la raison humaine peut se présenter à la volonté du croyant par mode de conséquence. En effet lorsque l'on a une volonté prompte à croire, on aime la vérité que l'on croit, on y réfléchit sérieusement, et l'on embrasse toutes les raisons qu'on peut trouver pour cela. A cet égard la raison humaine n'exclut pas le mérite de la foi; elle est au contraire le signe d'un plus grand mérite, comme dans les vertus morales la passion conséquente est le signe d'une volonté plus décidée, ainsi que nous l'avons dit antérieurement. Tout ceci est signifié en S. Jean (4, 42) à l'endroit où les Samaritains ont dit à la femme qui figure la raison humaine: “Désormais ce n'est plus à cause de ta parole que nous croyons.”

CHAPITRE 3: L'ACTE EXTÉRIEUR DE LA FOI

Étudions maintenant cet acte extérieur de la foi qui consiste à la confesser. - 1. Confesser

est-il un acte de la foi? - 2. La confession de la foi est-elle nécessaire au salut?

1. Confesser est-il un acte de la foi?

Les actes extérieurs sont proprement des actes de la vertu aux fins de laquelle ils se réfèrent selon leur espèce; ainsi jeûner se réfère selon son espèce à cette fin de l'abstinence qui consiste à dompter la chair, et à cause de cela c'est un acte de la vertu d'abstinence. Or, selon son espèce, la confession des vérités de la foi est ordonnée comme à sa fin à ce qui est de foi, selon le mot de l'Apôtre (2 Co 4, 13): “Parce que nous possédons le même esprit de foi, nous croyons, et c'est aussi pour cela que nous parlons. " La parole extérieure a en effet pour but de signifier ce que l'on conçoit dans son coeur. Par conséquent, si la conception intérieure des vérités de la foi est proprement un acte de la vertu de foi, il en est de même de la confession extérieure.

2. La confession de la foi est-elle nécessaire au salut?

Ce qui est nécessaire au salut tombe sous les préceptes de la loi divine. La confession de la foi, étant quelque chose de positif, ne peut tomber que sous un précepte positif. Aussi se range-t-elle parmi les choses nécessaires au salut de la même façon dont elle peut tomber sous un précepte positif de la loi divine. Or les préceptes positifs, nous l’avons dit, n’obligent pas à tout instant, encore qu'ils obligent tout le temps: ils obligent à l'endroit et au moment voulus, et suivant les autres circonstances voulues auxquelles doit se limiter un acte humain pour pouvoir être un acte de la vertu. Ainsi donc confesser la foi n'est pas de nécessité de salut à tout moment ni en tout lieu; mais il y a des endroits et des moments où c'est nécessaire: quand en omettant cette confession, on soustrairait à Dieu l'honneur qui lui est dû, ou bien au prochain l'utilité qu'on doit lui procurer. Par exemple si quelqu'un, alors qu'on l'interroge sur

la foi, se tait, et si l'on peut croire par là ou qu'il n'a pas la foi ou que cette foi n'est pas vraie, ou que d'autres par son silence seraient détournés de la foi. Dans ces sortes de cas la confession de la foi est nécessaire au salut.

LA VERTU DE FOI

Il faut passer à la vertu de foi en elle-même:

1° La vertu de foi (Question 4). 2° Ceux qui ont la foi (Question 5). 3° La cause de la foi (Question 6). 4° Ses effets (Question 7).

CHAPITRE 4: LA VERTU DE FOI

1. Qu'est-ce que la foi? 2. Dans quelle puissance de l'âme a-t-elle son siège? - 3. Sa forme est-elle la charité? 4. La foi formée et la foi informe sont-elles numériquement identiques? - 5. La foi est-elle une vertu? - 6. Est-elle une seule vertu? - 7. Son rapport aux autres vertus? - 8. Comparaison entre sa certitude et celle des autres vertus intellectuelles.

1. Qu'est-ce que la foi?

Certains disent bien que ces mots de l'Apôtre ne sont pas une définition de la foi, parce que " la définition indique la nature et l'essence de la chose", selon Aristote. Cependant, pour qui regarde bien, il est fait allusion dans cette sorte de description à toutes les choses d'où peut être tirée une définition de la foi, encore que les mots ne soient pas arrangés sous forme de définition. C'est ainsi que chez les philosophes l'on traite, en négligeant la forme syllogistique, des principes qui sont à la base des syllogismes.

Pour le montrer, il faut considérer que, l'habitus étant connu par l'acte, et l'acte par l'objet, la foi qui est un certain habitus, doit être définie par son acte propre au regard de son objet propre. Or l'acte de la foi c'est de croire comme nous l'avons dit: c'est un acte de l'intelligence déterminée à un seul parti sous l'empire de la volonté. Ainsi donc l'acte de la foi est ordonné et à l'objet de la volonté, qui est le bien et la fin, et à l'objet de l'intelligence, qui est le vrai. Et parce que la foi, étant une vertu théologale, possède, ainsi que nous l'avons dit plus haute, la même vérité pour objet et pour fin; à cause de cela il est nécessaire absolument que l'objet de la foi et la fin de la foi se correspondent proportionnellement.

Or, l'objet de la foi, avons-nous dit, c'est la vérité première selon qu'elle échappe à notre vision, puis les choses auxquelles nous adhérons à cause de cette vérité. D'après cela il faut que cette vérité première se présente elle-même à l'acte de foi comme une fin, sous la raison d'une réalité que nous ne voyons pas. Ce qui aboutit à la raison d'une réalité espérée, selon le mot de l'Apôtre (Rm 8, 25): "Ce que nous ne voyons pas, nous l'espérons. " Voir une vérité, en effet, c'est la posséder; or, on n'espère pas ce qu'on a déjà, mais l'espérance a pour objet ce qu'on n'a pas, nous l'avons dit précédemment. Donc l'adaptation de l'acte de la foi à la fin de la foi, en tant que cette fin est objet de volonté, est signifiée quand on dit: "La foi est la substance des réalités à espérer. " On a coutume en effet d'appeler substance la première ébauche d'une chose, surtout quand tout ce qui va suivre est contenu virtuellement dans son

premier commencement. Si nous disons, par exemple, que les premiers principes indémontrables sont la substance de la science, cela veut dire qu'ils sont le premier élément en nous de la science. De la même façon nous disons donc que la foi est la substance des réalités à espérer. Cela veut dire qu'une première ébauche des réalités à espérer existe en nous par l'adhésion de foi, et que cette première ébauche contient en germe toutes les réalités à espérer. Car nous espérons être béatifiés en ce que nous verrons dans une vision à découvert la vérité à laquelle nous adhérons par la foi, comme on le voit par ce que nous avons dith à propos de la béatitude.

Quant à l'adaptation de l'acte de foi à l'objet de l'intelligence en tant qu'il est objet de foi, elle est désignée par les mots: "Preuves des réalités qu'on ne voit pas. " On prend ici la preuve pour son effet, car elle amène l'intelligence à adhérer à du vrai; aussi, cette ferme adhésion de l'intelligence à une vérité de foi qui n'est pas évidente, c'est elle qu'on appelle ici preuve. C'est pourquoi une autre version a le mot " conviction", ce qui veut dire que par l'autorité divine l'intelligence du croyant est convaincue qu'elle doit adhérer à ce qu'elle ne voit pas.

Donc, si l'on veut ramener ces mots à une définition en forme, on peut dire: "La foi est un habitus de l'esprit par lequel la vie éternelle commence en nous et qui fait adhérer l'intelligence à ce qu'on ne voit pas."

La foi se trouve distinguée par là de tout ce qui relève de l'intelligence. En disant " preuve", on la distingue de l'opinion, du soupçon et du doute, qui ne donnent pas cette première adhésion ferme de l'intelligence à quelque chose. En disant: "de ce qu'on ne voit pas", on distingue la foi de la science et de la simple intelligence par lesquelles quelque chose se manifeste. En disant: "substance des réalités à espérer", on distingue la vertu de foi d'avec la foi prise au sens général du mot, qui n'est pas ordonnée à l'espérance de la béatitude.

Toutes les autres définitions de la foi sont des explications de celle que présente l'Apôtre. Lorsqu'en effet S. Augustin dit que " la foi est la vertu par laquelle on croit ce qu'on ne voit pas", lorsque le Damascène, dit qu'elle est " un consentement sans discussion", lorsque d'autres disent qu'elle est " Une certitude de l'esprit en matière de réalités absentes, certitude supérieure à l'opinion et inférieure à la science", c'est ce que dit l'Apôtre: "Une preuve de ce qu'on ne voit pas. " Lorsque Denys dit que la foi est " le fondement permanent des croyants, ce qui les met dans la vérité et ce qui met la vérité en eux", cela revient à dire qu'elle est " la substance des réalités à espérer ".

2. Dans quelle puissance de l'âme la foi a-t-elle son siège?

Puisque la foi est une vertu, il faut que son acte soit parfait. Or, pour la perfection d'un acte, lorsqu'il découle de deux principes actifs, il est requis que chacun de ces deux principes actifs soit parfait; on ne peut pas scier convenablement si le scieur ne sait pas son métier et si la scie n'est pas capable de scier. Or, dans ces puissances de l'âme qui se portent à des choses opposées, la disposition à bien agir, c'est l'habitus, nous l'avons dit précédemment. C'est pourquoi il faut que l'acte qui procède de deux puissances de cette sorte reçoive sa perfection d'un habitus qui préexiste en chacune de ces deux puissances. Or, nous l'avons dit plus haut, croire est un acte de l'intelligence selon qu'elle est poussée par la volonté à donner son assentiment, car un tel acte procède et de la volonté et de l'intelligence. Or, ces deux facultés sont destinées à être perfectionnées par l'habitus, nous l'avons vu. Voilà pourquoi il faut qu'il y ait un habitus aussi bien dans la volonté que dans l'intelligence, si l'on veut que l'acte de foi soit parfait; de même que pour avoir un acte du concupiscible qui soit parfait, il faut qu'il y ait

l’habitus de prudence dans la raison, et l’habitus de tempérance dans le concupiscible. Néanmoins, croire est immédiatement un acte de l’intelligence, parce que l’objet de cet acte c'est le vrai, lequel appartient en propre à l’intelligence. C'est pourquoi il est nécessaire que la foi, puisqu'elle est le principe propre d'un tel acte, réside dans l’intelligence comme dans son sujet.

3. La forme de la foi est-elle la charité?

Nous l’avons montré précédemment, les actes de volonté reçoivent leur espèce de la fin, qui est l’objet de la volonté. Or, ce qui confère à quelque chose son espèce se comporte comme fait une forme dans les réalités de la nature. Voilà pourquoi dans tout acte de volonté la forme est en quelque sorte cette fin à laquelle l’acte est ordonné: d'abord parce que c'est de la fin elle-même que l’acte reçoit son espèce, et aussi parce que la mesure de l’action doit répondre à la fin qu'on se propose et être proportionnée à cette fin. Or, d'après ce que nous avons dit précédemment, il est clair que l’acte de la foi est ordonné à un objet de volonté, à un bien, et que c'est là pour cet acte comme une fin. Or, ce bien qui est le but de la foi, c'est le bien divin, objet propre de la charité. C'est pourquoi la charité est appelée la forme de la foi, en tant que par la charité l’acte de la foi est vraiment parfait et formé.

4. La foi formée et la foi informe sont-elles numériquement identiques?

Il y a eu à cet égard des opinions diverses. Certains ont dit: autre est l’habitus de la foi formée et autre celui de la foi informe; à la venue d'une foi formée, la foi informe est enlevée. Pareillement lorsqu'un homme, après avoir eu la foi formée, pèche mortellement, un autre habitus survient, un habitus de foi informe, infusé par Dieu. Mais il ne paraît pas admissible qu’une grâce advienne à l’homme pour exclure un don de Dieu, ni non plus qu'un don de Dieu soit infusé à l’homme à cause d'un péché mortel.

Aussi d'autres ont dit que foi formée et foi informe sont bien des habitus différents; cependant, lorsque survient la foi formée, l’habitus de foi informe n'est pas enlevé, mais il subsiste chez le même homme en même temps que l’habitus de foi formée. Mais cela encore semble inadmissible, qu'un habitus de foi informe demeure sans rien faire chez celui qui possède un habitus de foi formée.

C'est pourquoi il faut dire que l’habitus est le même pour la foi formée que pour la foi informe. La raison en est qu'un habitus se diversifie d'après ce qui lui appartient essentiellement. Puisque la foi est une perfection de l’intelligence, ce qui appartient à l’intelligence appartient essentiellement à la foi; tandis que ce qui appartient à la volonté n'appartient pas essentiellement à la foi au point que cela puisse diversifier l’habitus de la foi. Or, la distinction entre foi formée et foi informe dépend de ce qui appartient à la volonté, c'est-à-dire dépend de la charité; elle ne dépend pas de ce qui appartient à l’intelligence. Aussi foi formée et foi informe ne sont-elles pas des habitus différents.

5. La foi est-elle une vertu?

De ce que nous avons dit plus haut, il résulte que la vertu humaine est celle par laquelle l’acte humain est rendu bon. Aussi peut-on appeler vertu humaine tout habitus qui est toujours le principe d'un acte bon. Or la foi formée est un habitus de cette sorte. Car, puisque croire est un acte de l’intelligence qui donne son assentiment au vrai sous l’empire de la volonté, pour qu'un tel acte soit parfait deux conditions sont requises. l’une: que l’intelligence tende

infailliblement à son bien, qui est le vrai; l'autre: qu'elle soit infailliblement ordonnée à la fin ultime en raison de quoi la volonté, elle aussi, donne son assentiment au vrai. Ces deux conditions se trouvent dans l'acte de la foi formée. Car il est essentiel à la foi elle-même de toujours porter l'intelligence au vrai puisque, comme nous l'avons dit, cette foi ne peut comporter de fausseté; en outre, par la charité, qui forme la foi, l'âme a de quoi ordonner infailliblement sa volonté à la fin bonne. C'est pourquoi la foi formée est une vertu.

Mais la foi informe n'en est pas une. Car, si l'acte de foi informe a du côté de l'intelligence la perfection requise, il ne l'a cependant pas du côté de la volonté. De même que, s'il y avait de la tempérance dans l'appétit concupiscible, et qu'il n'y eût pas de prudence dans la raison, ce ne serait pas, avons-nous dit plus haute, la vertu de tempérance. Car, pour l'acte de la tempérance il faut et l'acte de la raison et celui du concupiscible, comme pour l'acte de la foi il faut et l'acte de la volonté et celui de l'intelligence.

6. La foi est-elle une seule vertu?

La foi, si on la prend comme un habitus, peut être considérée de deux façons. Du côté de l'objet, et par là elle est une, car son objet formel est la Vérité première et c'est en y adhérant que nous croyons à tout ce qui peut se trouver contenu dans la foi. Du côté du sujet, la foi se diversifie selon qu'elle est chez des sujets différents. Or, il est évident que la foi, comme n'importe quel autre habitus, est spécifiée par la raison formelle de son objet, mais individuée par son sujet. Voilà pourquoi, si l'on prend la foi pour l'habitus qui nous fait croire, alors elle est unifiée dans son espèce, et différenciée en nombre dans ses divers sujets. - Mais, si l'on prend la foi au sens de ce qui est cru, là aussi il y a une seule foi. Car c'est la même chose qui est crue par tous; et s'il y a une grande diversité dans les vérités à croire, même dans celles que tous croient universellement, toutes cependant se ramènent à une seule.

7. Rapport de la foi aux autres vertus

Quelque chose peut avoir priorité sur une autre chose de deux manières: par soi ou par accident. - Par soi, il est certain qu'entre toutes les vertus la première est la foi. Puisque, en matière d'action, la fin est principe, nous l'avons déjà dit, nécessairement les vertus théologales, parce qu'elles ont pour objet la fin ultime, possèdent la priorité sur toutes les autres vertus. Mais, cette fin ultime elle-même, il faut qu'elle soit dans l'intelligence avant d'être dans la volonté parce que celle-ci se porte sur un objet en tant seulement qu'il est saisi par l'esprit. Aussi, comme la fin ultime est dans la volonté par l'espérance, et comme la charité est dans l'intelligence par la foi, nécessairement la foi est la première entre toutes les vertus: le fait est que la connaissance naturelle ne peut s'élever jusqu'à Dieu sous l'aspect où il est objet de béatitude, selon que tendent à lui l'espérance et la charité.

Mais, par accident, une vertu peut avoir priorité sur la foi. Une cause accidentelle a une priorité accidentelle. Or, écarter un obstacle relève de la cause accidentelle, comme le montre bien le Philosophe. D'après cela, on peut dire que des vertus ont sur la foi une priorité accidentelle, en tant qu'elles écartent ce qui empêche de croire; ainsi la force écarte cette crainte désordonnée qui paralyse la foi, l'humilité cet orgueil qui fait que l'intelligence refuse de se soumettre à la vérité de la foi, et on peut dire la même chose de quelques autres vertus. Encore qu'elles ne soient de vraies vertus que si la foi est présupposée, comme le fait voir S. Augustin dans son livre contre Julien.

8. Comparaison entre la certitude de la foi et celle des autres vertus intellectuelles?

Comme nous l'avons dit, deux des vertus intellectuelles regardent les choses contingentes: la prudence et l'art. La foi passe avant elles en certitude à cause de sa matière, puisqu'elle a pour objet les réalités éternelles qui ne seront jamais autrement qu'elles sont. Quant au reste des vertus intellectuelles: la sagesse, la science et l'intelligence, elles concernent le domaine du nécessaire, nous l'avons dit. Mais il faut savoir que les mots: sagesse, science et intelligence se prennent en deux sens: en tant qu'elles sont données par le Philosophe comme des vertus intellectuelles; en tant qu'elles figurent parmi les dons du Saint-Esprit. Selon la première acception, il faut dire que la certitude peut être envisagée de deux façons. D'abord selon la cause de la certitude; on dit alors que ce qui a une cause plus certaine est plus certain. A ce point de vue, c'est la foi qui est la plus certaine, parce qu'elle s'appuie sur la vérité divine, tandis que les trois autres vertus intellectuelles s'appuient sur la raison humaine.

Mais on peut aussi envisager la certitude du côté du sujet, et ainsi on dit plus certain ce que l'intellect humain possède plus pleinement. Sous cet angle, parce que les vérités de foi dépassent l'intellect humain, et non pas les objets des trois autres vertus, la foi est moins certaine. Mais parce qu'on juge toute chose de façon absolue d'après sa cause, tandis qu'on la juge de façon relative d'après la disposition du sujet, on doit conclure que la foi est absolument plus certaine, tandis que les autres vertus intellectuelles le sont relativement, c'est-à-dire par rapport à nous.

Pareillement, si l'on prend ces trois vertus comme des dons du Saint-Esprit pour la vie présente, elles se rattachent à la foi comme au principe qu'elles présupposent. Aussi, même à ce point de vue, la foi est plus certaine qu'elles.

CHAPITRE 5: CEUX QUI ONT LA FOI

1. Est-ce que, dans sa condition première, l'ange ou l'homme a eu la foi? - 2. Les démons ont-ils la foi? - 3. Des hérétiques dans l'erreur sur un seul article de foi ont-ils la foi sur les autres articles? - 4. Parmi ceux qui ont la foi, l'un peut-il l'avoir plus grande qu'un autre?

1. Est-ce que, dans sa condition première, l'ange ou l'homme a eu la foi?

Certains disent que, chez les anges avant la confirmation et la chute, et chez l'homme avant le péché, la foi n'a pas existé en raison de la vision manifeste qu'on avait alors des réalités divines. Mais comme la foi reste " la preuve de ce qui ne se voit pas”, selon l'Apôtre (He 11, 1), et que " par elle on croit ce qu'on ne voit pas”, dit S. Augustin, cette manifestation, à elle seule, exclut la raison de foi, puisqu'elle rend apparent et fait voir ce qui est l'objet principal de la foi. Mais le principal objet de la foi, c'est la Vérité première dont la vision fait les bienheureux et se substitue à la foi. Donc, puisque ni l'ange avant sa confirmation ni l'homme avant son péché n'a eu cette béatitude dans laquelle on voit Dieu par son essence, il est évident qu'ils n'eurent pas une connaissance assez claire pour exclure essentiellement la foi. Donc, si l'un ou l'autre n'a pas eu la foi, ce n'a pu être que parce qu'il est demeuré dans une profonde ignorance de ce dont il s'agit dans la foi. Et si l'homme et l'ange avaient été créés, comme certains le disent, dans l'état de pure nature, peut-être pourrait-on soutenir que la foi

n'a existé ni chez l'ange avant sa confirmation ni chez l'homme avant son péché; car la connaissance de foi est au-dessus de la connaissance naturelle que peut avoir de Dieu non seulement l'homme mais aussi l'ange. Toutefois, puisque nous avons déjà dit dans la première Partie que l'homme et l'ange ont été créés avec le don de la grâce, il est nécessaire de dire que cette grâce reçue et non encore consommée a mis en eux un commencement de la béatitude espérée; et cette béatitude commence bien dans la volonté par l'espérance et par la charité, mais dans l'intelligence par la foi, nous l'avons dit récemment. C'est pourquoi il est nécessaire de dire que l'ange avant d'être confirmé en grâce avait eu la foi, et pareillement l'homme avant le péché.

Mais il faut tenir compte de ce qu'il y a dans l'objet de foi un côté pour ainsi dire formel: cette Vérité première qui demeure au-dessus de toute connaissance naturelle de la créature, et un côté matériel qui est ce à quoi nous donnons assentiment en adhérant à la Vérité première. Quant au premier de ces deux aspects, la foi existe communément chez tous ceux qui, sans avoir encore obtenu la béatitude future, possèdent une connaissance de Dieu en adhérant à la Vérité première. Mais, quant aux choses qui sont matériellement proposées à croire, certaines sont crues par l'un, qui sont manifestement sues par un autre, même dans l'état présent, comme nous l'avons expliqué plus haut. Et à cet égard aussi on peut dire que l'ange avant sa confirmation et l’homme avant son péché ont connu d'une connaissance manifeste certaines choses sur les mystères divins que nous ne pouvons maintenant connaître que par la foi.

2. Les démons ont-ils la foi?

Nous l'avons dit plus haut, l’intelligence du croyant adhère à la réalité à laquelle il croit, non parce qu'elle voit cette réalité, soit en la regardant elle-même, soit en la ramenant à de premiers principes vus par soi, mais parce que l'autorité divine la convainc d'adhérer à ce qu’elle ne voit pas, et à cause du commandement de la volonté qui meut l'intellect et qui obéit à Dieu. Mais que la volonté meuve ainsi l'intelligence à donner un assentiment, cela peut venir de deux causes. D'une part, de ce que la volonté est ordonnée au bien, et alors croire est un acte louable. D'autre part, de ce que l'intelligence est convaincue au point d'estimer qu'elle ne peut faire autrement que de croire à ce qui est dit, encore qu'elle ne soit pas convaincue par l'évidence de la chose. Par exemple, si un prophète prédisait dans un discours inspiré par le Seigneur un événement futur, et s'il produisait un signe en ressuscitant un mort, par ce signe même celui qui le voit recevrait dans son intelligence une conviction telle qu'il connaîtrait clairement que la chose est dite par Dieu, qui ne ment pas; et pourtant l'événement futur, celui qui est prédit, ne serait pas évident en soi si bien que cela ne détruirait pas la raison de foi. Nous devons donc conclure que chez les fidèles du Christ ce qu'on loue c'est la foi à la première manière. De cette manière elle n'existe pas chez les démons. Mais elle existe chez eux uniquement de la seconde manière. Ils voient en effet beaucoup d'indices évidents par lesquels ils perçoivent que l'enseignement de l’Église vient de Dieu, bien qu'ils ne voient pas les réalités mêmes que l'Église enseigne, par exemple que Dieu est trine et un, ou quelque chose de ce genre.

3. Des hérétiques dans l'erreur sur un seul article de foi ont-ils la foi sur les autres articles?

L'hérétique qui refuse de croire à un seul article de foi ne garde pas l'habitus de foi, ni de foi formée, ni de foi informe. Cela vient de ce que, dans un habitus quel qu'il soit, l'espèce dépend de ce qu'il y a de formel dans l'objet; cela enlevé, l'habitus ne peut demeurer dans son espèce. Or, ce qu'il y a de formel en l'objet de foi, c'est la vérité première telle qu'elle est

révélée dans les Saintes Écritures et dans l'enseignement de l'Église, qui procède de la Vérité première. Par suite, celui qui n'adhère pas, comme à une règle infaillible et divine, à l'enseignement de l'Église qui procède de la Vérité première révélée dans les Saintes Écritures, celui-là n'a pas l'habitus de la foi. S'il admet des vérités de foi, c'est autrement que par la foi. Comme si quelqu'un garde en son esprit une conclusion sans connaître le moyen qui sert à la démontrer, il est clair qu'il n'en a pas la science, mais seulement une opinion.

En revanche, il est clair aussi que celui qui adhère à l'enseignement de l'Église comme à une règle infaillible, donne son assentiment à tout ce que l'Église enseigne. Autrement, s'il admet ce qu'il veut de ce que l'Église enseigne, et n'admet pas ce qu'il ne veut pas admettre, à partir de ce moment-là il n'adhère plus à l'enseignement de l'Église comme à une règle infaillible, mais à sa propre volonté. Ainsi est-il évident que l'hérétique qui refuse opiniâtrement de croire à un seul article n'est pas prêt à suivre en tout l'enseignement de l'Église; car s'il n'a pas cette opiniâtreté, il n'est pas déjà hérétique, il est seulement dans l'erreur. Par là il est clair que celui qui est un hérétique opiniâtre à propos d'un seul article, n'a pas la foi à propos des autres articles, mais une certaine opinion dépendant de sa volonté propre.

4. Parmi ceux qui ont la foi, l'un peut-il l'avoir plus grande qu'un autre?

Nous l'avons dit, la grandeur d'un habitus est mesurée par deux choses: par l'objet, et selon le degré de participation du sujet. Or l'objet de foi peut être considéré sous un double aspect: dans sa raison formelle, et dans les choses qui sont matériellement proposées comme ce qu'on doit croire. L'objet formel de la foi est un et simple: c'est la Vérité première, nous l'avons déjà dit; aussi, de ce côté, la foi ne se diversifie pas chez les croyants, elle est chez tous unique en son espèce, nous l’avons dit également. Mais, pour les choses que l'on propose comme matière de la foi, elles sont plusieurs, et on peut les accueillir plus ou moins explicitement. De ce fait, quelqu'un peut croire explicitement plus de choses qu'un autre, ce qui fait que la foi peut être plus grande chez quelqu'un, dans le sens d'une plus grande explicitation. Mais, si l'on considère la foi suivant la participation du sujet, l'inégalité se présente de deux façons. Car l'acte de la foi, nous l'avons dit, découle et de l'intelligence et de la volonté. On peut donc dire que la foi est plus grande chez quelqu'un, du côté de l'intelligence, en raison d'une certitude et d'une fermeté plus grandes; dit côté de la volonté, en raison d'une disponibilité d'une générosité ou d'une confiance plus grande.

CHAPITRE 6: LA CAUSE DE LA FOI

1. La foi est-elle infusée à l'homme par Dieu? - 2. La foi informe est-elle un don de Dieu?

1. La foi est-elle infusée à l'homme par Dieu?

Deux conditions sont requises pour la foi. L'une est que les choses à croire soient proposées à l'homme, et cette condition est requise pour que l'homme croie à quelque chose d'une manière explicite. L'autre condition requise pour la foi est l'assentiment du croyant à ce qui est proposé. Quant au premier point, il faut nécessairement que la foi vienne de Dieu. Car les vérités de foi dépassent la raison humaine. Aussi ne sont-elles pas connues par l'homme si Dieu ne les révèle. Mais, tandis qu'à certains il les révèle immédiatement, comme il l'a fait aux Apôtres et aux Prophètes, à certains il les propose en envoyant les prédicateurs de la foi selon S. Paul (Rm 10, 15): “Comment prêcheront-ils s'ils ne sont pas envoyés? " Quant à la

seconde condition, qui est l'assentiment de l'homme aux choses de la foi, on peut considérer une double cause. Il en est une qui de l'extérieur induit à croire: ce sera par exemple la vue d'un miracle ou l'action persuasive d'un homme qui exhorte à la foi. Ni l'une ni l'autre de ces deux causes n'est suffisante; car, parmi ceux qui voient un même miracle et qui entendent la même prédication, les uns croient et les autres ne croient pas. Voilà pourquoi il faut admettre une autre cause, intérieure celle-ci, qui meut l'homme à adhérer aux vérités de foi. Mais cette cause, les pélagiens la plaçaient uniquement dans le libre arbitre de l'homme, et c'est pourquoi ils affirmaient que le commencement de la foi vient de nous, en ce sens qu'il dépend de nous que nous soyons prêts à adhérer aux vérités de foi; seul l'achèvement de la foi vient de Dieu, parce que c'est lui qui nous propose ce que nous devons croire. Mais cela est faux, parce que lorsqu'il adhère aux vérités de foi, l'homme est élevé au-dessus de sa nature; il faut donc que cela vienne en lui par un principe surnaturel qui le meuve du dedans, et qui est Dieu. C'est pourquoi la foi, quant à l'adhésion qui en est l'acte principal, vient de Dieu qui nous meut intérieurement par sa grâce.

2. La foi informe est-elle un don de Dieu?

Le manque de forme est une privation. Mais il faut considérer que la privation appartient parfois à la raison de l'espèce; parfois non, car elle s'ajoute à une réalité qui a déjà son espèce propre. Ainsi la privation de l'équilibre normal des humeurs définit ce qui constitue spécifiquement la maladie; en revanche, l'obscurité n'entre pas dans la définition de ce qui constitue spécifiquement la matière diaphane, elle s'ajoute seulement à cette matière. Donc, lorsqu'on assigne à une réalité sa cause, cela s'entend de l'assignation de la cause qui fait que la réalité existe dans sa propre espèce. Aussi ne peut-on dire que ce qui n'est pas cause de la privation soit cause de la réalité, quand la privation entre précisément dans la définition spécifique de cette réalité. Ainsi, on ne peut assigner comme cause de la maladie ce qui n'est pas cause d'un déséquilibre des humeurs. On peut cependant dire d'une chose qu'elle est cause d'une matière diaphane, bien qu'elle ne soit pas cause de l'obscurité, parce que celle-ci ne fait pas partie de la définition même du corps diaphane. Ainsi le manque de forme dans la foi n'appartient pas à la notion spécifique de la foi elle-même, puisque la foi est dite informe par le défaut, avons-nous dit, d'une certaine forme extérieure à elle. C'est pourquoi cela est cause de la foi informe, qui est cause de la foi tout court. Or c'est Dieu, avons-nous dite. Il reste donc que la foi informe soit un don de Dieu.

CHAPITRE 7: LES EFFETS DE LA FOI

La crainte est-elle un effet de la foi? - 2. La purification du coeur est-elle en effet de

1. La crainte est-elle un effet de la foi?

La crainte, avons-nous dit, est un certain mouvement de la puissance appétitive. Mais le principe de tous les mouvements d'appétit, c'est la connaissance d'un bien ou d'un mal. Il faut donc que la crainte, comme tous les mouvements d'appétit, ait pour principe une perception. Or la foi produit précisément en nous une certaine perception concernant certains maux, qui sont les châtiments infligés selon le jugement de Dieu. De cette façon, la foi est cause de la crainte par laquelle on redoute d'être puni par Dieu, et qui est la crainte servile. La foi est

aussi cause de la crainte filiale, par laquelle on redoute d'être séparé de Dieu, ou bien par laquelle on évite de se comparer à Dieu par respect pour lui. Cela vient de la foi qui nous fait estimer Dieu comme un bien immuable et suprême: être séparé de lui est le plus grand mal, et vouloir s'égaler à lui est mal. Mais la première crainte, qui est servile, a pour cause la foi informe. La seconde, la crainte filiale, a pour cause la formée, celle qui fait que par la charité l'homme adhère à Dieu et se soumet à lui.

2. La purification du coeur est-elle un effet de la foi?

Une chose est impure en ce qu'elle est mélangée à de plus viles. On ne dit pas en effet que l'argent est impur par l'alliage de l'or, qui augmente sa valeur; mais il l'est par l'alliage du plomb ou de l'étain. Or il est évident que la créature raisonnable a plus de dignité que toutes les créatures temporelles et corporelles. C'est pourquoi elle est rendue impure par le fait qu'elle se soumet à elles par l'amour. De cette impureté elle est ensuite purifiée par le mouvement contraire, c'est-à-dire lorsqu'elle tend à ce qui est au-dessus d'elle, à Dieu. Dans ce mouvement, il est sûr que le premier principe c'est la foi: “Celui qui s'approche de Dieu doit croire " (He 11, 6). Et voilà pourquoi le principe premier de la purification du coeur est la foi. Et si cette foi trouve sa perfection dans une charité formée, elle cause une parfaite purification.

Il faut étudier maintenant ce qui concerne le don d'intelligence (Question 8) et le don de science (Question 9), qui correspondent à la vertu de foi.

CHAPITRE 8: LE DON D'INTELLIGENCE

1. L'intelligence est-elle un don de l'Esprit Saint? - 2. Ce don peut-il exister chez un homme en même temps que la foi? - 3. Cette intelligence, qui est un don du Saint-Esprit, est-elle seulement spéculative, ou bien est-elle en outre pratique? - 4. Tous ceux qui sont en état de grâce ont-ils le don d'intelligence? - 5. Chez quelques-uns ce don se trouve-t-il sans la grâce? - 6. Quel rapport y a-t-il entre le don d'intelligence et les autres dons? - 7. Ce qui correspond à ce don dans les béatitudes. - 8. Ce qui lui correspond dans les fruits du Saint-Esprit.

1. L'intelligence est-elle un don de l’Esprit Saint?

Le mot d'intelligence implique une certaine connaissance intime: faire acte d'intelligence c'est en effet comme " lire dedans. " Et c'est là une chose évidente pour ceux qui voient la différence entre l'intelligence et le sens; car la connaissance par sensation est tout occupée de ce qui concerne les qualités sensibles extérieures, tandis que la connaissance intellectuelle pénètre jusqu'à l'essence de la réalité.

L'objet de l'intelligence, c'est en effet le " ce que c'est”, comme dit Aristote. Or les choses cachées au-dedans sont de beaucoup de sortes, et il faut que la connaissance de l'homme pénètre pour ainsi dire au-dedans. Car, sous les accidents se cache la nature substantielle des choses, sous les mots se cache ce qui est signifié par les mots, sous les similitudes et les figures se cache la vérité figurée; de même les réalités intelligibles sont en quelque sorte intérieures par rapport aux réalités sensibles qui se font sentir extérieurement, comme dans les

causes sont cachés les effets, et inversement. D'où, par rapport à tout cela, on peut parler d'intelligence. Mais, puisque la connaissance, chez l'homme, commence par les sens comme à partir de l'extérieur, il est évident que plus la lumière de l'intelligence est forte, plus elle peut pénétrer à l'intime des choses. Or la lumière naturelle de notre intelligence n'a qu'une vertu limitée; de là elle ne peut parvenir qu'à certaines limites déterminées. Donc, l'homme a besoin d'une lumière surnaturelle pour pénétrer au-delà, jusqu'à la connaissance de choses qu'il n'est pas capable de connaître par sa lumière naturelle. C'est cette lumière surnaturelle donnée à l'homme qui s'appelle le don d'intelligence.

2. Le don d'intelligence peut-il exister en même temps que la foi?

Ici une double distinction est nécessaire. L'une du côté de la foi; l'autre du côté de l'intelligence.

Du côté de la foi il faut distinguer les choses qui par elles-mêmes et directement tombent sous la foi, celles qui dépassent la raison naturelle: que Dieu est trine et un, que le Fils de Dieu est incarné; et d'autres vérités tombent sous la foi comme étant de quelque manière ordonnées à celles-là, par exemple toutes les vérités contenues dans la divine Écriture.

Du côté de l'intelligence il faut distinguer deux manières dont on peut dire que nous comprenons quelque chose. - D'une part nous comprenons parfaitement lorsque nous parvenons à connaître l'essence de la réalité que vise l'intelligence, et la vérité même de l'énoncé reçu par l'intelligence, selon ce que chaque chose est en elle-même. De cette manière nous ne pouvons comprendre ce qui tombe directement sous la foi, tant que dure le statut de la foi. Mais d'autres vérités ordonnées à la foi peuvent être comprises même de cette manière parfaite. - D'autre part, il arrive que l'on comprenne imparfaitement quelque chose, lorsque de l'essence même de la chose, ou de la vérité de la proposition, on ne sait pas ce qu'elle est, ou comment elle est, mais on sait seulement que ce qui apparaît du dehors ne s'oppose pas à la vérité de ce qui est; l'homme comprend alors qu'il ne doit pas s'éloigner des vérités de foi à cause de ce qu'il voit du dehors. En ce sens rien n'empêche, tant que dure le statut de la foi, de comprendre même ce qui, par soi-même, tombe sous la foi4.

3. Cette intelligence, qui. est un don du Saint-Esprit, est-elle seulement spéculative, ou aussi pratique?

Le don d'intelligence, nous venons de le dire, s'applique non seulement à ce qui tombe sous la foi à titre premier et principal, mais encore à tout ce qui est ordonné à la foi. Or les bonnes actions ont un certain ordre à la foi, car, dit l'Apôtre (Ga 5, 6): “La foi est agissante par la charité. " C'est pourquoi le don d'intelligence s'étend aussi à certaines actions. Il ne s'en occupe pas à titre principal mais dans la mesure où nous sommes réglés dans l'action " par ces raisons éternelles que s'attache à contempler et à consulter la raison supérieure”, selon S. Augustin, raison supérieure qui est perfectionnée par le don d'intelligence.

4. Tous ceux qui sont en état de grâce ont-ils le don d'intelligence?

Chez tous ceux qui ont la grâce existe nécessairement la rectitude de la volonté, puisque " par la grâce la volonté de l'homme est préparée au bien”, dit S. Augustin. Mais la volonté ne peut être ordonnée correctement au bien sans que préexiste quelque connaissance de la vérité, car l'objet de la volonté c'est le bien perçu par l'intelligence, selon Aristote. Or, de même que par le don de la charité l'Esprit Saint dispose la volonté de l'homme à se porter directement vers

un bien surnaturel, de même c'est aussi par le don d'intelligence qu'il donne à l'esprit de l'homme de la lumière pour connaître une certaine vérité surnaturelle, celle à laquelle doit tendre la volonté droite. Voilà pourquoi, de même que le don de la charité existe chez tous ceux qui ont la grâce sanctifiante, de même aussi le don d'intelligence.

5. Le don d'intelligence se trouve-t-il chez quelques-uns en dehors de la grâce?

Les dons de l'Esprit Saint, avons-nous dit, perfectionnent l'âme en ce sens qu'elle est alors facilement mue par l'Esprit Saint. Ainsi donc, la lumière intellectuelle procurée par la grâce est considérée comme le don d'intelligence dans la mesure où l'esprit de l'homme se prête bien à l'action de l'Esprit Saint. Or la caractéristique d'un tel mouvement est que l'homme appréhende la vérité concernant sa fin. Aussi, à moins que l'esprit humain soit mû par l'Esprit Saint pour avoir une juste appréciation de la fin, il n'a pas encore obtenu le don d'intelligence, si grande que soit en lui, sous la lumière de l'Esprit, la connaissance de certaines autres vérités qui sont des préambules. Or, cette juste appréciation de la fin, celui-là seul la possède, qui ne fait aucune erreur à l'égard de cette fin, mais s'attache fortement à elle comme à ce qu'il y a de meilleur. Cela appartient seulement à celui qui a la grâce sanctifiante, comme du reste en morale, si l'homme a une juste évaluation de la fin, c'est qu'il a l'habitus de la vertu. Par conséquent, nul ne possède le don d'intelligence sans la grâce sanctifiante.

6. Quel rapport y a-t-il entre le don d'intelligence et les autres dons?

La distinction du don d'intelligence et des trois autres dons, de piété, de force et de crainte, est évidente puisque le don d'intelligence ressortit à la faculté de connaissance, tandis que ces trois ressortissent à la faculté d'appétit. Mais la différence entre ce don d'intelligence et les trois autres, de sagesse, de science et de conseil, qui appartiennent aussi à la faculté de connaissance, n'est pas aussi évidente. Il semble à certains que le don d'intelligence soit distinct des dons de science et de conseil par le fait que ces deux-ci s'attachent à la connaissance pratique, celui-là au contraire à la connaissance spéculative. Quant au don de sagesse, rattaché aussi à la connaissance spéculative, il s'en distingue en ce que le jugement ressortit à la sagesse, et à l'intelligence se rattache la capacité de lire au-dedans de ce qui est proposé, c'est-à-dire la pénétration dans l'intime des choses. Précédemment nous avons énuméré les dons d'après ce principe. Mais, pour un regard attentif, le don d'intelligence ne se limite pas à la spéculation; comme nous venons de le dire, il s'attache également à l'action; et pareillement, le don de science, comme nous allons le dire plus loin, s'attache aussi à l'une et à l'autre. Voilà pourquoi il faut entendre autrement la distinction des dons. En effet, ces quatre dons sont ordonnés à la connaissance surnaturelle, qui se fonde en nous sur la foi. Or, " la foi vient de ce qu'on entend " (Rm 10, 17). Aussi faut-il proposer certaines vérités à la croyance non comme vues, mais comme entendues, pour que la foi y adhère. Or la foi s'attache premièrement et principalement à la Vérité première, secondairement à certaines considérations concernant les créatures; ultérieurement, elle s'étend même à la direction des activités humaines en tant qu'elle devient " une foi agissant par la charité”, nous l'avons montré. Il s'ensuit donc qu'envers ces propositions de foi que nous devons croire une double exigence s'impose. En premier lieu, il s'agit de les pénétrer, de les saisir intellectuellement, et c'est l'affaire du don d'intelligence. Mais en second lieu il faut qu'on ait à leur sujet un jugement droit, en estimant que c'est bien à cela qu'on doit s'attacher, et du contraire de cela qu'on doit s'éloigner. Ce jugement-là, par suite, quant aux réalités divines, relève du don de sagesse; quant aux réalités créées, il relève du don de science; quant à l'application aux actions particulières, il relève du don de conseil.

7. Ce qui correspond au don d'intelligence dans les béatitudes

Dans la sixième béatitude, ainsi que dans les autres, il y a deux éléments: l'un par mode de mérite, c'est la pureté du coeur; l'autre par mode de récompense, c'est la vision de Dieu, nous l'avons dit précédemment. L'un et l'autre appartiennent de quelque manière au don d'intelligence. Il y a en effet une double pureté. L'une sert de préambule et de disposition à la vision de Dieu: elle consiste à purifier le sentiment de ses affections désordonnées; cette pureté de coeur s'obtient assurément par les vertus et les dons qui se rattachent à la puissance d'appétit. Mais l'autre pureté de coeur est celle qui est comme un achèvement en vue de la vision divine; c'est à coup sûr une pureté de l'esprit, purifié des phantasmes et des erreurs, de telle sorte que ce qui est dit de Dieu ne soit plus reçu par manière d'images corporelles, ni selon des déformations hérétiques; cette pureté, c'est le don d'intelligence qui la produit. Semblablement, il y a aussi une double vision de Dieu. L'une est parfaite, dans laquelle est vue l'essence de Dieu. Mais l'autre, imparfaite, est celle par laquelle, bien que nous ne voyions pas de Dieu ce qu'il est, nous voyons cependant ce qu'il n'est pas; et dans cette vie notre connaissance de Dieu est d'autant plus parfaite que notre intelligence saisit davantage qu'il dépasse tout ce que peut embrasser l'intelligence. Cette double vision se rattache au don d'intelligence; la première, au don consommé d'intelligence, tel qu'il sera dans la patrie; mais la seconde, au don commencé, tel qu'on l'a dans notre état de voyageurs.

8. Ce qui correspond au don d'intelligence dans les fruits du Saint-Esprit

Comme il a été dit plus haut lorsqu'il s'est agi des fruits, on appelle fruits de l'Esprit certaines activités ultimes et délectables qui proviennent en nous de la vertu de l'Esprit Saint. Or, l'ultime délectable a raison de fin, et la fin, c'est l'objet propre de la volonté. Voilà pourquoi il faut que ce qui est dernier et délectable dans l'ordre de la volonté soit en quelque sorte le fruit de toutes les autres activités qui se rattachent aux autres puissances. Ainsi, le don ou la vertu qui perfectionne une puissance peut donc offrir un double fruit: l'un se rattache à sa puissance propre; mais il y en a un autre, quasi ultime, qui se rattache à la volonté. Selon cette distinction, il faut conclure qu'au don d'intelligence correspond, comme fruit propre, la foi, c'est-à-dire la certitude de foi; mais, comme fruit ultime, à l'intelligence répond la joie, qui se rattache à la volonté.

CHAPITRE 9: LE DON DE SCIENCE

1. La science est-elle un don? - 2. Concerne-t-elle les réalités divines? - 3. Est-elle spéculative ou pratique? - 4. Quelle béatitude y correspond?

1. La science est-elle un don?

La grâce est plus parfaite que la nature; elle ne va donc pas se trouver en défaut dans le domaine où l'homme peut être parfait par nature. Or, lorsque l'homme par sa raison naturelle adhère en toute intelligence à une vérité, il est doublement perfectionné en face de cette vérité; d'abord parce qu'il la saisit; puis parce qu'il a sur elle un jugement certain. C'est pourquoi deux conditions sont requises pour que l'intelligence humaine adhère d'une manière parfaite à la vérité de foi. L'une est qu'elle saisisse sainement ce qui est proposé; cela regarde,

comme nous l'avons dit, le don d'intelligence. Mais l'autre est qu'elle porte un jugement sûr et droit en la matière, c'est-à-dire en discernant ce qui doit être cru. C'est pour cela que le don de science est nécessaire.

2. Le don de science concerne-t-il les réalités divines?

Le jugement certain sur une réalité est surtout donné après sa cause. C’est pourquoi il faut que l’ordre des jugements soit conforme à celui des causes. En effet, comme la cause première est cause de la seconde, c'est par la cause première que l'on juge de la seconde; mais on ne peut juger de la cause première par une autre cause. C'est pourquoi le jugement que l'on fait par le moyen de la cause première est le premier et le plus parfait. Or, là où il y a un être plus parfait, le nom commun du genre est approprié à ce qui est inférieur à ce plus parfait, tandis qu'un autre nom spécial, est adapté à ce plus parfait, comme on le voit en logique. En effet, dans le genre des termes convertibles, celui qui signifie " ce qu'est " une chose est appelé d'un nom spécial, la définition, tandis que les convertibles inférieurs à cette perfection retiennent pour eux le nom qui leur est commun, c'est-à-dire qu'ils sont appelés les propres. Donc, puisque le nom de science implique une certitude dans le jugement, comme nous l'avons dit, si cette certitude est produite par le moyen de la plus haute cause, elle a un nom spécial qui est celui de sagesse. En effet, on appelle sage dans n'importe quel genre l'homme qui connaît la plus haute cause de ce genre-là, celle qui permet de pouvoir juger de tout. Or, on appelle sage de façon absolue celui qui connaît la cause absolument la plus haute, à savoir Dieu. C'est pourquoi la connaissance des choses divines est appelée sagesse. En revanche, la connaissance des réalités humaines est_appelée science; c'est pour ainsi dire le nom commun, qui implique la certitude du jugement, approprié au jugement réalisé par les causes secondaires. C’est pourquoi, en prenant en ce sens le nom de science, on pose un don distinct du don de sagesse. Par suite, le don de science concerne seulement les réalités humaines ou les réalités créées.

3. Le don de science est-il spéculatif ou pratique?

Comme nous l'avons dit plus haut, le don de science est ordonné, comme celui d'intelligence, à la certitude de la foi. Or la foi consiste premièrement et principalement en spéculation, en tant qu'elle adhère à première. Mais parce que la vérité aussi la fin ultime pour laquelle nous agissons, il en découle que la foi s'étend aussi à l’action, selon l'Apôtre (Ga 5, 6): “La foi est agissante par la charité. " Aussi faut-il encore que le don de science envisage premièrement et principalement la spéculation, en tant que l'homme sait ce qu’il doit tenir par la foi, mais secondairement le don de science s'étend aussi à l'action, selon que, par la science des choses à croire et de ce qui s’ensuit, nous sommes dirigés dans l'action.

4. Quelle béatitude correspond au don de science?

Le propre de la science est de juger comme il faut des créatures. Or, il y a des créatures qui sont pour l'homme une occasion de se détourner de Dieu, selon la Sagesse (14, 11): “Les créatures sont devenues une abomination, un piège pour les pieds des insensés. " Ces insensés n'ont pas sur les créatures un jugement droit, parce qu'ils estiment qu'il y a en elles le bien parfait, ce qui les conduit à pécher en mettant leur fin en elles, et à perdre le vrai bien. Ce dommage est révélé à l'homme lorsqu'il apprécie justement les créatures, ce qu'on fait par le don de science. C'est pourquoi on situe la béatitude des larmes comme répondant au don de science.

LES VICES OPPOSÉS A LA FOI

La suite de notre étude va nous faire considérer les vices opposés à la foi: I. L'infidélité, qui s'oppose à la foi (Question 10-12). - II. Le blasphème, qui s'oppose à la confession de foi (Question 13-14). - III. L'ignorance et l'hébétude, qui s'opposent aux dons de science et d'intelligence (Question 15) .

Sur le premier point, il faut d'abord étudier l'infidélité en général (Question 10); puis l'hérésie (Q.11); enfin l'apostasie (Question 12).

CHAPITRE 10: L'INFIDÉLITÉ EN GÉNÉRAL

1. Est-elle un péché? - 2. Où siège-t-elle? - 3. Est-elle le plus grand des péchés? - 4. Toute action des infidèles est-elle un péché? - 5. Les espèces d'infidélité. - 6. Comparaison entre elles. - 7. Faut-il disputer de la foi avec les infidèles? - 8. Faut-il les contraindre à embrasser la foi? - 9. Peut-on communiquer avec eux? - 10. Peuvent-ils avoir autorité sur les fidèles chrétiens? - 11. Doit-on tolérer les rites des infidèles? - 12. Doit-on baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents?

1. L'infidélité est-elle un péché?

L'infidélité peut se prendre de deux manières. D'abord dans le sens d'une pure négation, au point qu'on sera dit infidèle du seul fait qu'on n'a pas la foi. Ensuite on peut entendre l'infidélité au sens d'une opposition à la foi, lorsque quelqu'un refuse de prêter l'oreille à cette foi, ou même la méprise, selon la parole d'Isaïe (53, 1): “Qui a cru à ce que nous annonçons? " C'est en cela que s'accomplit proprement la raison d'infidélité. Et en ce sens l'infidélité est un péché.

Mais, si l'infidélité est prise dans le sens purement négatif, comme chez ceux qui n'ont absolument pas entendu parler de la foi, elle n'a pas raison de péché, mais plutôt de châtiment, parce qu'une telle ignorance du divin est une conséquence du péché du premier père. Or, ceux qui sont infidèles de cette façon sont damnés pour d'autres péchés qui ne peuvent être remis sans la foi, mais non pour le péché d'infidélité. Aussi le Seigneur dit-fi (Jn 15, 22): “Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché. " Et S. Augustin explique que le Seigneur parle " de ce péché par lequel ils n'ont pas eu foi dans le Christ ".

2. Quel est le siège de l'infidélité?

Comme nous l'avons montré précédemment, on dit qu'il y a péché dans cette puissance qui est le principe de l'acte de péché. Or l'acte de péché peut avoir double principe. L’un est premier et universel, c'est celui qui commande tous les actes de péché; et ce principe st la volonté, parce que tout péché est volontaire. Mais l'autre principe de l'acte de péché, c'est le principe propre et prochain qui émet l'acte de péché; ainsi le concupiscible est le principe de la gourmandise et de la luxure, ce qui fait dire que ces deux vices siègent dans le concupiscible. Or, refuser son assentiment, qui est l'acte propre de l'infidélité, est un acte de l'intelligence, mais d'une intelligence mue par la volonté, comme l'acte de donner son assentiment. C'est

pourquoi l'infidélité, comme la foi, est bien dans l'intelligence comme dans son sujet prochain, mais dans la volonté comme en son premier motif, et c'est en ce sens qu'on dit que tout péché est dans la volonté.

3. L'infidélité est-elle le plus grand des péchés?

Tout péché, avons-nous dit, consiste formellement dans l'éloignement de Dieu. Aussi un péché est-il d'autant plus grave qu'on est par lui plus séparé d'avec Dieu. Or c'est par l'infidélité que l'homme est le plus éloigné de Dieu, parce qu'il n'en a pas la vraie connaissance, et que par la fausse connaissance qu'il en a, il ne s'approche pas, mais s'éloigne plutôt de lui. Et il est impossible aussi que celui qui a une fausse opinion de lui le connaisse pourtant en quelque chose, car ce que cet homme a dans son opinion n'est pas Dieu. Il est évident par là que le péché d'infidélité est plus grand que tous ceux qui se commettent dans la perversité morale. Mais il n'est pas plus grand que ceux qui s'opposent aux autres vertus théologales, nous le dirons plus loin.

4. Toute action des infidèles est-elle un péché?

Le péché mortel, avons-nous dit, ôte la grâce sanctifiante, mais ne gâte pas totalement le bien de la nature. Aussi, puisque l'infidélité est un péché mortel, assurément les infidèles sont dépourvus de la grâce; cependant il reste en eux un certain bien de la nature. Il s'ensuit évidemment qu'ils ne peuvent faire les oeuvres bonnes qui découlent de la grâce, c'est-à-dire des oeuvres méritoires; cependant, les oeuvres bonnes pour lesquelles suffit le bien de la nature, ils peuvent quelque peu les faire. Par suite, il n'est pas fatal qu'ils pèchent en tout ce qu'ils font; mais ils pèchent chaque fois qu'ils entreprennent une oeuvre procédant de l'infidélité. De même, en effet, qu'en ayant la foi on peut commettre un péché dans un acte qu'on ne rapporte pas aux fins de la foi, en péchant soit véniellement, soit même mortellement, de même l'infidèle peut aussi faire une bonne action dans ce qu'il ne rapporte pas à l'infidélité comme à une fins.

5. Les espèces d'infidélité

Toute vertu, avons-nous dit, consiste à atteindre une règle de connaissance ou d'action humaine. Or, dans une matière donnée il n'y a qu'une façon d'atteindre la règle, mais il y a bien des façons de s'en écarter: c'est pourquoi beaucoup de vices s'opposent à une seule vertu. Mais cette diversité de vices en opposition avec chaque vertu peut être regardée de deux manières. D'abord, selon la diversité d'attitudes à l'égard de la vertu. En cela les vices opposés à une vertu forment des espèces bien déterminées; ainsi un vice est opposé à la vertu morale, parce qu'il va au-delà de la vertu, et un autre parce qu'il reste en deçà. Ensuite, la diversité des vices opposés à une même vertu peut être considérée selon que sont gâtés les divers éléments requis pour la vertu. Et c'est en cela qu'une infinité de vices s'opposent à une vertu la tempérance ou la force par exemple, selon que les diverses circonstances de la vertu peuvent être gâtées d'une infinité de façons pour que l'on s'éloigne de la rectitude de la vertu. Aussi les pythagoriciens ont-ils déclaré que le mai est infini.

Voici donc ce qu'il faut dire.

Si l'infidélité est jugée par rapport à la foi, les espèces d'infidélité sont diverses et en nombre déterminé. Puisque, en effet, le péché d'infidélité consiste à résister à la foi, cela peut arriver de deux manières. Ou bien parce qu'on résiste à la foi sans l'avoir encore reçue, et telle est

l'infidélité des païens ou gentils. Ou bien parce qu'on résiste à la foi chrétienne après l'avoir reçue, soit en figure, et telle est l'infidélité des juifs, soit dans sa pleine révélation de vérité, et telle est l'infidélité des hérétiques. Aussi peut-on partager l'infidélité en général entre ces trois espèces.

Si au contraire on distingue les espèces d'infidélités d'après une erreur dans les diverses vérités de foi, alors l'infidélité n'a pas d'espèces définies; les erreurs peuvent se multiplier à l'infini, comme S. Augustin le fait voir dans son traité *Des Hérésies*.

6. Comparaison entre les espèces d'infidélités

Dans l'infidélité, avons-nous dit, on peut considérer deux aspects. L'un est son rapport avec la foi. A cet égard, quelqu'un qui résiste à la foi qu'il a reçue pèche plus gravement que celui qui résiste à la foi qu'il n'a pas reçue, de même que celui qui ne remplit pas ce qu'il a promis, pèche plus gravement que s'il ne remplit pas ce qu'il n'a jamais promis. A ce point de vue, les hérétiques qui professent la foi à l'Évangile, et qui résistent à cette foi en la détruisant, pèchent plus gravement que les Juifs qui n'ont jamais reçu la foi a l'Évangile. Mais parce qu'ils en ont reçu la préfiguration dans l'Ancien Testament et qu'ils détruisent cette préfiguration en l'interprétant mal, leur infidélité est plus grave que celle des païens qui n'ont aucunement reçu la foi à l'Évangile.

On peut considérer aussi un autre aspect dans l'infidélité: la corruption des vérités de la foi; à ce point de vue, comme les gentils se trompent en plus de choses que les juifs, et les Juifs en plus de choses que les hérétiques, l'infidélité des païens est plus grave que celle des Juifs, et l'infidélité des Juifs plus grave que celle des hérétiques, sauf peut-être chez quelques-uns comme les manichéens qui, en matière de foi, sont dans l'erreur plus gravement que les païens. De ces deux gravités cependant, la première l'emporte sur la seconde quant à la raison de faute. Car, nous l'avons dit, l'infidélité tire sa raison de faute bien plus du fait qu'elle résiste à la foi, que de la foi qui lui manque. Cela en effet paraît se rattacher plutôt à la raison de châtiment, nous l'avons dit. Aussi, à parler absolument, la pire infidélité est celle des hérétiques.

7. Faut-il disputer de la foi avec les infidèles?

Dans la dispute en matière de foi il y a deux choses à considérer, l'une du côté du disputant, l'autre du côté des auditeurs. Pour ce qui est du disputant, il faut considérer l'intention. Car, s'il dispute comme quelqu'un qui doute de la foi et qui n'en tient pas la vérité pour certaine, mais cherche à la vérifier par des arguments, il pèche sans aucun doute comme doutant de la foi et infidèle. Mais, si quelqu'un dispute en matière de foi pour réfuter les erreurs, ou même à titre d'exercice, c'est louable.

Pour ce qui est des auditeurs, il faut voir si ceux qui écoutent la dispute sont instruits et fermes dans la foi, ou si ce sont des gens simples et qui vacillent dans la foi. Assurément, devant des sages fermes dans la foi, il n'y a aucun péril à disputer de la foi. Mais en ce qui concerne les simples, il faut faire une distinction. Ou bien ils sont attirés ou même poussés par des infidèles qui s'appliquent à détruire en eux la foi, que ce soient des juifs, des hérétiques ou des païens, ou bien comme dans les pays où il n'y a pas d'infidèles, cela ne les inquiète nullement. Dans le premier cas, il est nécessaire de disputer publiquement en matière de foi, pourvu qu'il y ait des gens suffisamment capables de réfuter les erreurs. Par là, en effet, les simples seront confirmés dans la foi, et on enlèvera aux infidèles la possibilité de les tromper. Alors le

silence de ceux qui auraient dû résister aux pervertisseurs de la vérité de la foi serait une confirmation de l'erreur. D'où cette parole de S. Grégoire v: “De même qu'un discours inconsidéré entraîne dans l'erreur, de même un silence intempestif abandonne dans l'erreur ceux qui pouvaient être instruits. " Dans le second cas, il est périlleux au contraire de disputer en matière de foi devant des gens simples, leur foi est d'autant plus ferme qu'ils n'ont rien entendu dire qui soit différent de ce qu'ils croient. Et c'est pourquoi il n'est pas bon pour eux d'écouter les paroles des infidèles en discussion contre la foi.

8. Faut-il contraindre les infidèles à la foi?

Parmi les infidèles il y en a, comme les païens et les Juifs, qui n'ont jamais reçu la foi. De tels infidèles ne doivent pas être poussés à croire, parce que croire est un acte de volonté. Cependant, ils doivent être contraints par les fidèles, s'il y a moyen, pour qu'ils ne s'opposent pas à la foi par des blasphèmes, par des suggestions mauvaises, ou encore par des persécutions ouvertes. C'est pour cela que souvent les fidèles du Christ font la guerre aux infidèles; ce n'est pas pour les forcer à croire puisque, même si après les avoir vaincus ils les tenaient prisonniers, ils leur laisseraient la liberté de croire; ce qu'on veut, c'est les contraindre à ne pas entraver foi chrétienne. Mais il y a d'autres infidèles qui ont un jour embrassé la foi et qui la professent, comme les hérétiques et certains apostats. Ceux-là, il faut les contraindre même physiquement à accomplir ce qu'ils ont promis et à garder la foi qu'ils ont embrassée une fois pour toutes.

9. Peut-on communiquer avec les infidèles?

Communiquer avec une personne est interdit aux fidèles pour deux motifs: ou c'est pour la punition de la personne à qui est retirée la communion des fidèles, ou c'est pour la protection de ceux à qui cette communication est interdite. L'un et l'autre motif peut se déduire des paroles de l'Apôtre (1 Co 5). Car, après avoir porté la sentence d'excommunication, il donne pour raison: “Ne savez-vous pas qu'un peu de ferment corrompt toute la pâte? " Après cela il ajoute une raison qui se réfère à la peine que l'Église porte par jugement: “N'est-ce pas ceux du dedans que vous jugez?”

Donc, à titre de punition, l'Église n'interdit pas aux fidèles de communiquer avec les infidèles lorsque ceux-ci n'ont en aucune façon reçu la foi chrétienne, c'est-à-dire lorsque ce sont des païens ou des Juifs, parce qu'elle n'a pas à porter de jugement sur eux au spirituel, mais au temporel, dans le cas où, habitant parmi les chrétiens, ils commettent une faute qui motive leur punition, au temporel, par les fidèles. Pourtant, de ce point de vue, c'est-à-dire à titre de punition, l’Église interdit aux fidèles de communiquer avec les infidèles lorsque ceux-ci dévient de la foi qu'ils avaient embrassée, soit en la corrompant comme les hérétiques, soit même en s'éloignant d'elle totalement, comme les apostats. C'est en effet contre les uns et les autres que l'Église porte la sentence d'excommunication.

Mais, à titre de protection, il semble qu'on doive distinguer suivant les diverses conditions des personnes, des affaires et des temps: S'agit-il, en effet, de fidèles qui ont été fermes dans la foi, de sorte que leur communication avec les infidèles fait espérer la conversion de ces derniers plus qu'un éloignement de la foi chez les fidèles? Il n'y a pas à empêcher ceux-ci de communiquer avec les infidèles qui n'ont pas reçu la foi, c'est-à-dire avec des païens ou des Juifs; et surtout quand il y a nécessité urgente. S'agit-il, au contraire, de gens simples, peu fermes dans la foi, et dont on puisse selon toute probabilité craindre la chute? On doit leur

interdire de communiquer avec les infidèles, et surtout les empêcher d'avoir une grande familiarité avec eux, ou de communiquer avec eux quand il n'y a pas nécessité.

10. Les infidèles peuvent-ils avoir autorité sur les fidèles chrétiens?

Sur ce sujet on peut donner une double **Réponse**. La première concerne une souveraineté, ou autorité, d'infidèles sur les fidèles, qui serait à instituer. Cela ne doit être aucunement permis. Car cela tournerait au scandale et au péril de la foi. En effet ceux qui sont soumis à la juridiction des autres peuvent être influencés par ces supérieurs dont ils doivent suivre les ordres, à moins que de tels subordonnés aient beaucoup de vertu. Et pareillement, les infidèles méprisent la foi lorsqu'ils constatent la défaillance des fidèles. C'est pourquoi l'Apôtre a interdit aux fidèles d'intenter des procès devant un juge infidèle. C'est pourquoi l'Église ne permet aucunement que les infidèles acquièrent la souveraineté sur les fidèles, ni qu'ils leur commandent, à quelque titre que ce soit, dans une charge.

La **Réponse** est différente pour une souveraineté ou une autorité qui existe déjà. Dans cette situation il faut considérer que la souveraineté et l'autorité sont entrées là par droit humain; la distinction entre fidèles et infidèles est au contraire de droit divin, mais ce droit divin qui vient de la grâce, ne détruit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle. C'est pourquoi la distinction entre fidèles et infidèles, prise en soi, ne supprime pas la souveraineté ni l'autorité des infidèles sur les fidèles.

Cependant l'Église, qui est investie de l'autorité de Dieu, peut à bon droit, par voie de sentence ou d'ordonnance, supprimer un tel droit de souveraineté ou d'autorité, parce que les infidèles, au titre même de leur infidélité, méritent de perdre pouvoir sur des fidèles qui sont promus enfants de Dieu.

Mais cela, tantôt l'Église le fait, tantôt elle ne le fait pas. Car, dans le cas des infidèles qui sont soumis à elle et à ses membres, même par une sujétion temporelle, l'Église statue d'après ce droit: celui qui est esclave chez des juifs, dès qu'il devient chrétien, est aussitôt libéré de son esclavage, sans payer aucune rançon, s'il était de la maison, c'est-à-dire né en esclavage, et pareillement s'il avait été acheté pour le service lorsqu'il était infidèle; mais, s’il avait été acheté pour la vente, il faut qu'il soit dans les trois mois remis sur le marché. En tout cela l'Église ne commet pas d'injustice parce que, ces juifs étant eux-mêmes des esclaves, elle peut disposer de leurs biens; elle agit comme l'ont fait aussi les princes séculiers qui ont publié beaucoup de lois à l'égard de leurs sujets en faveur de la liberté. Au contraire, dans le cas des infidèles qui au temporel ne sont pas soumis à elle ni à ses membres, l'Église n'a pas établi ce droit, bien qu'elle pût juridiquement l'instituer. Et elle fait cela pour éviter le scandale; comme le Seigneur a montré (Mt 17, 25) qu'il pouvait se dispenser du tribut parce que " les fils sont libres ". mais pourtant a prescrit de le payer pour éviter le scandale. Et Paul de même, après avoir dit que les esclaves doivent honorer leurs maîtres, ajoute (1 Tm 6, 1): “Pour que le nom du Seigneur et son enseignement ne soient pas blasphémés.”

11. Doit-on tolérer les rites des infidèles?

Le gouvernement humain dérive du gouvernement divin et doit le prendre pour modèle. Or Dieu, bien qu'il soit tout-puissant et souverainement bon, permet néanmoins qu'il se produise des maux dans l'univers, alors qu'il pourrait les empêcher, parce que leur suppression supprimerait de grands biens et entraînerait des maux plus graves. Ainsi donc, dans le gouvernement humain, ceux qui commandent tolèrent à bon droit quelques maux, de peur que

quelques biens ne soient empêchés, ou même de peur que des maux pires ne soient encourus. C'est ce que dit S. Augustin: “Supprimez les prostituées et vous apporterez un trouble général par le déchaînement des passions. " Ainsi donc, bien que les infidèles pèchent par leurs rites, ceux-ci peuvent être tolérés soit à cause du bien qui en provient, soit à cause du mal qui est évité. Du fait que les juifs observent leurs rites, qui préfiguraient jadis la réalité de la foi que nous professons, il en découle ce bien que nous recevons de nos ennemis un témoignage en faveur de notre foi, et qu'ils nous représentent comme en figure ce que nous croyons. C'est pourquoi les Juifs sont tolérés avec leurs rites.

Quant aux rites des autres infidèles, comme ils n'apportent aucun élément de vérité ni d'utilité. il n'y a pas de raison que ces rites soient tolérés. si ce n'est peut-être en vue d'un mal à éviter. Ce qui est à éviter, c'est le scandale ou le dissentiment qui pourrait provenir de cette intolérance, ou encore l'empêchement de salut pour ceux qui, ainsi tolérés, se tournent peu à peu vers la foi. C'est pour cela en effet que l'Église a quelquefois toléré les rites des hérétiques et des païens quand les infidèles étaient très nombreux.

12. Doit-on baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents?

Ce qui possède la plus haute autorité, c'est la pratique de l'Église à laquelle il faut s'attacher jalousement en toutes choses. Car l'enseignement même des docteurs catholiques tient son autorité de l'Église. Il faut donc s'en tenir plus à l'autorité de l'Église qu'à celle d'un Augustin ou d'un Jérôme ou de quelque docteur que ce soit. Or, l'usage de l'Église n'a jamais admis que les enfants des Juifs soient baptisés malgré leurs parents. Il y eut cependant dans les temps reculés beaucoup de princes catholiques qui furent très puissants comme Constantin et Théodose; de très saints évêques furent familiers avec eux, comme Sylvestre avec Constantin, et Ambroise avec Théodose. Ces évêques n'auraient nullement omis de leur faire porter cette loi si elle était conforme à la raison. C'est pourquoi il semble périlleux d'introduire cette nouveauté: baptiser les enfants des juifs malgré leurs parents en dehors de la coutume jusqu'à présent observée dans l'Église.

Il y a à cela deux raisons. La première vient du péril de la foi. Car, si ces enfants recevaient le baptême avant d'avoir l'usage de la raison, dans la suite, en parvenant à l'âge parfait, ils pourraient facilement être entraînés par leurs parents à abandonner ce qu'ils ont reçu sans le connaître. Une autre raison, c'est que cela est contraire au droit naturel. En effet, par nature, le fils est quelque chose du père. Et d'abord il n'est même pas distinct de ses parents corporellement, aussi longtemps qu'il est contenu dans le sein de sa mère. Mais ensuite, alors même qu'il en est sorti, tant qu'il n'a pas l'usage du libre arbitre, il reste enfermé sous la tutelle des parents comme dans un sein spirituel. Car, aussi longtemps que l'enfant n'a pas l'usage de la raison, il ne diffère pas de l'animal sans raison. Aussi, de même qu'un boeuf ou un cheval appartient en droit civil à quelqu'un qui s'en sert quand il veut, de même est-il de droit naturel que le fils avant d'avoir l'usage de la raison demeure sous la tutelle du père. Il serait donc contraire à la justice naturelle que l'enfant, avant d'avoir l'usage de la raison, soit soustrait à la tutelle de ses parents ou qu'une disposition soit prise à son sujet malgré les parents. Mais, après qu'il commence à avoir l'usage du libre arbitre, il commence à être lui-même et il peut, dans ce qui est de droit divin ou naturel, se gouverner. Et alors il faut l'amener à la foi non par contrainte mais par persuasion; et il peut, même contre le gré de ses parents, adhérer à la foi et être baptisé, mais pas avant d'avoir l'âge de raison. Aussi est-il dit à propos des enfants des anciens pères qu'ils furent sauvés " dans la foi de leurs parents”, ce qui donne à comprendre qu'il appartient aux parents de pourvoir au salut de leurs enfants surtout avant que ceux-ci aient l'âge de raison.

CHAPITRE 11: L'HÉRÉSIE

1. Est-elle une espèce de l'infidélité? - 2. La matière de l'hérésie. - 3. Doit-on tolérer les hérétiques? - 4. Doit-on recevoir ceux qui reviennent?

1. L'hérésie est-elle une espèce de l'infidélité?

Le mot hérésie, on vient de le dire, implique un choix. Or le choix a pour objet, on l'a dit précédemment, les moyens en vue de la fin, celle-ci étant présupposée. D'autre part, dans les choses qu'on doit croire, la volonté adhère à une vérité comme à son bien propre, nous l'avons montré. Aussi la vérité principale a-t-elle raison de fin ultime, et les vérités secondaires ont raison de moyens.

Or, parce que celui qui croit adhère à la parole d'autrui, ce qui semble principal, et qui paraît jouer le rôle de fin en toute croyance, c'est celui à la parole de qui l'on adhère. Sont quasi secondaires les vérités que l'on tient du fait de cette adhésion. Ainsi donc, celui qui possède la vraie foi chrétienne adhère au Christ par sa volonté pour ce qui ressortit vraiment à son enseignement.

On peut donc dévier de la rectitude de la foi chrétienne de deux façons. D'un côté parce qu'on ne veut pas adhérer au Christ; on a alors une volonté mauvaise relativement à la fin elle-même. Cela concerne l'espèce d'infidélité des païens et des juifs. D'un autre côté, l'homme a bien l'intention d'adhérer au Christ, mais il dévie quant aux moyens qu'il choisit pour adhérer à lui, parce qu'il ne choisit pas ce qui est vraiment transmis par lui, mais ce que son propre esprit lui suggère. C'est pourquoi l'hérésie est l'espèce d'infidélité de ceux qui professent la foi chrétienne mais en corrompent les dogmes.

2. Quelle est la matière de l'hérésie?

Nous parlons en ce moment de l'hérésie en tant qu'elle implique corruption de la foi chrétienne. Or ce n'est pas une corruption de la foi chrétienne, d'avoir une fausse opinion dans ce qui n'est pas de foi, par exemple en géométrie ou en d'autres choses de même sorte, qui ne peuvent absolument pas appartenir à la foi. Il y a corruption de la foi uniquement quand quelqu'un a une fausse opinion dans ce qui se rapporte à la foi. De deux manières, avons-nous dit plus haut, une chose se rapporte à la foi: tantôt directement et à titre principal, comme les articles de la foi; tantôt indirectement et secondairement, comme les choses qui entraînent la corruption d'un article. Et l'hérésie peut s'étendre à ce double domaine, comme aussi la foi.

3. Doit-on tolérer les hérétiques?

En ce qui concerne les hérétiques, il y a deux choses à considérer, une de leur côté, une autre du côté de l'Église. De leur côté il y a péché. Celui par lequel ils ont mérité non seulement d'être séparés de l'Église par l'excommunication, mais aussi d'être retranchés du monde par la mort. En effet, il est beaucoup plus grave de corrompre la foi qui assure la vie de l'âme que de falsifier la monnaie qui sert à la vie temporelle. Par conséquent, si les faux monnayeurs ou autres malfaiteurs sont immédiatement mis à mort en bonne justice par les princes séculiers,

bien davantage les hérétiques, aussitôt qu'ils sont convaincus d'hérésie, peuvent-ils être non seulement excommuniés mais très justement mis à mort.

Du côté de l'Église, au contraire, il y a une miséricorde en vue de la conversion des égarés. C'est pourquoi elle ne condamne pas tout de suite, mais " après un premier et un second avertissement", comme l'enseigne l'Apôtre. Après cela, en revanche, s'il se trouve que l'hérétique s'obstine encore, l'Église n'espérant plus qu'il se convertisse pourvoit au salut des autres en le séparant d'elle par une sentence d'excommunication; et ultérieurement elle l'abandonne au jugement séculier pour qu'il soit retranché du monde par la mort. S. Jérôme dit en effet ceci, qu'on trouve dans les Décrétales: "Il faut couper les chairs pourries et chasser de la bergerie la brebis galeuse, de peur que tout le troupeau ne souffre, ne se corrompe, ne pourrisse et périsse. Arius dans Alexandrie fut une étincelle; mais, parce qu'il n'a pas été aussitôt étouffé, son incendie a tout ravagé."

4. Doit-on recevoir les hérétiques qui reviennent?

L'Église, selon l'institution du Seigneur, étend sa charité à tous, non seulement à ses amis, mais aussi à ses ennemis et persécuteurs, conformément à cette parole (Mt 5, 44): "Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. " Or il appartient à la charité de vouloir le bien du prochain et de le faire. Mais il y a un double bien. Il y a le bien spirituel, le salut de l'âme: c'est ce bien que la charité regarde avant tout, car c'est lui que chacun par charité doit vouloir à autrui. Aussi à cet égard, lorsque les hérétiques reviennent, ils sont reçus par l'Église autant de fois qu'ils ont été relaps: ils sont admis à la pénitence qui leur ouvre la voie du salut.

Mais il y a un autre bien que la charité regarde en second lieu, c'est le bien temporel, comme la vie corporelle, la possession des choses de ce monde, la bonne renommée, et l'autorité ecclésiastique ou séculière. Ce bien, en effet, nous ne sommes tenus par charité de le vouloir pour d'autres que dans l'ordre du salut éternel et d'eux-mêmes et des autres. Aussi, lorsque l'un de ces biens peut empêcher, en se trouvant dans un individu, le salut éternel dans un grand nombre, la charité n'exige pas que nous lui voulions cette sorte de bien, elle exige plutôt que nous voulions qu'il en soit privé: et parce que le salut éternel doit être préféré au bien temporel, et parce que le bien du grand nombre passe avant le bien d'un seul. Or, si les hérétiques qui reviennent étaient toujours reçus de façon à demeurer en possession de la vie et des autres biens temporels, ce pourrait être au préjudice du salut des autres, parce que, s'ils retombaient, ils en gâteraient d'autres, et aussi parce que, s'ils échappaient sans châtiment, d'autres tomberaient dans l'hérésie, avec plus de sécurité. Il est dit en effet dans l'Ecclésiaste (8, 11): "Parce que la sentence n'est pas vite portée contre le méchant, les enfants des hommes accomplissent le mal sans rien craindre. " C'est pourquoi ceux qui reviennent de l'hérésie pour la première fois, l'Église non seulement les admet à la pénitence mais aussi leur laisse la vie sauve; et parfois, par indulgence, elle leur rend leurs dignités ecclésiastiques s'ils paraissent vraiment convertis. L'histoire nous apprend qu'elle l'a souvent fait pour le bien de la paix. Mais, quand ceux qu'on a accueillis retombent de nouveau, il semble que ce soit le signe de leur inconstance en matière de foi. C'est pourquoi, s'ils reviennent ultérieurement, ils sont bien admis à la pénitence, non pas cependant au point d'éviter la sentence de mort.

CHAPITRE 12: L'APOSTASIE

1. L'apostasie se rattache-t-elle à l'infidélité? - 2. Les sujets sont-ils déliés de leur obéissance envers des gouvernants apostats?

1. L'apostasie se rattache-t-elle à l'infidélité?

L'apostasie est une certaine façon de s'éloigner de Dieu. Il y a diverses manières de s'éloigner de Dieu, comme il y a diverses manières pour l'homme de s'unir à Dieu. Premièrement, en effet, on est uni à Dieu par la foi; deuxièmement, par une volonté dûment soumise, pour obéir à ses préceptes; troisièmement, par des engagements qui sont de surérogation, comme les voeux de religion, la cléricature ou les saints ordres. Or, si l'on ôte ce qui est en second, il reste ce qui est en premier; mais non pas inversement. Il arrive donc que quelqu'un apostasie loin de Dieu en se retirant de la vie religieuse dont il a fait profession, ou de l'ordre qu'il a reçu: c'est ce qu'on appelle l'apostasie de la vie religieuse ou des saints ordres. Il arrive à quelqu'un d'apostasier loin de Dieu par un esprit d'opposition aux préceptes divins.

Lorsqu'il y a ces deux sortes d'apostasie, on peut encore rester uni à Dieu par la foi. Mais, si l'on s'éloigne de la foi, alors il apparaît que l'on s'éloigne tout à fait de Dieu. C'est pourquoi, à parler simplement et absolument, l'apostasie est ce qui fait que quelqu'un s'éloigne de la foi: on l'appelle l'apostasie par incroyance. C'est de cette façon que l'apostasie pure et simple se rattache à l'infidélité.

2. Les sujets sont-ils déliés de leur obéissance envers des gouvernants apostats?

Comme nous l'avons dit plus haut, l'infidélité par elle-même ne s'oppose pas à la suzeraineté; celle-ci effectivement se fonde sur le droit des gens, lequel est un droit humain; et la distinction entre fidèles et infidèles dépend d'un droit divin qui ne supprime pas le droit humain. Mais celui qui est dans le péché d'infidélité peut perdre son droit de suzeraineté par la sentence qui le frappe, comme on est frappé aussi parfois pour d'autres fautes. Il n'appartient d'ailleurs pas à l'Église de punir l'infidélité chez ceux qui n'ont jamais reçu la foi, selon le mot de l'Apôtre (1 Co 5, 12): “Est-ce à moi de juger ceux du dehors? " Mais l'Église peut frapper d'une sentence l'infidélité de ceux qui ont reçu la foi.

Et c'est à bon droit que leur est infligée cette punition de ne pouvoir exercer la suzeraineté sur leurs sujets qui sont restés fidèles. Un tel exercice pourrait en effet amener une grande corruption de la foi, puisque, comme on l'a dit " l'apostat médite le mal en son coeur et sème les querelles " en cherchant à détacher de la foi. Aussi, dès qu'un individu est sous le coup d'une sentence d'excommunication pour apostasie de la foi, par le fait même ses sujets sont déliés de sa suzeraineté et du serment de fidélité qui les attachent à lui.

LE BLASPHÈME

Il faut maintenant traiter du péché de blasphème, qui s'oppose à la confession de foi. 1. Le blasphème en général (Question 13). - II. Le blasphème qu'on appelle péché contre l'Esprit-Saint (Question 14).

CHAPITRE 13: LE PÉCHÉ DE BLASPHÈME EN GÉNÉRAL

1. Le blasphème s'oppose-t-il à la confession de la foi? - 2. Est-il toujours un péché mortel? - 3. Est-il le plus grand des péchés? - 4. Existe-t-il chez les damnés?

1. Le blasphème s'oppose-t-il à la confession de la foi?

Le mot blasphème implique, semble-t-il, une certaine dérogation à une bonté éminente et surtout à la bonté divine. Or, dit Denys, Dieu " est l'essence même de la vraie bonté ". Par suite, tout ce qui convient à Dieu appartient à sa bonté, et tout ce qui ne lui appartient pas est loin de cette raison de parfaite bonté, qui est son essence. Donc celui qui ou bien nie de Dieu quelque chose qui lui convient, ou bien affirme de lui ce qui ne lui convient pas porte atteinte à la bonté divine. Une telle atteinte peut avoir lieu de deux façons: tantôt elle a lieu seulement suivant l'opinion de l'intelligence, tantôt il s'y joint une certaine détestation de sentiment. Ce qui fait que cette sorte d'atteinte à la bonté divine est soit dans la pensée seulement, soit aussi dans l'affectivité. Si elle se concentre uniquement dans le coeur, c'est le blasphème du coeur; mais si elle se produit au-dehors par des paroles, c'est le blasphème de la bouche. Et en cela le blasphème s'oppose à la confession.

2. Le blasphème est-il toujours un péché mortel?

Comme nous l'avons dit antérieurement, le péché mortel est ce qui sépare l'homme de ce premier principe de vie spirituelle qu'est l'amitié de Dieu. Aussi, tout ce qui est contraire à cette charité est péché mortel par son genre. Or le blasphème est contraire par son genre à la charité divine, puisqu'il porte atteinte, nous venons de le dire, à cette divine bonté qui est l'objet de la charité. Voilà pourquoi le blasphème est péché mortel par son genre.

3. Le blasphème est-il le plus grand des péchés?

Le blasphème est opposé, avons-nous dite à la confession de la foi; et c'est pourquoi il a en soi la gravité de l'infidélité. Et le péché est aggravé s'il s'y ajoute une détestation de la volonté; et encore plus s'il éclate en paroles, au même titre que la foi est digne d'un plus grand éloge si elle s'épanouit en charité et en confession. En conséquence, puisque l'infidélité est dans son genre le plus grand péché ainsi que nous l'avons dit, il s'ensuit que le blasphème est aussi le plus grand péché, puisqu'il appartient au même genre et qu'il l'aggrave.

4. Le blasphème existe-t-il chez les damnés?

Comme nous l'avons dit, à la raison de blasphème se rattache la détestation de la bonté divine. Or, ceux qui sont en enfer garderont leur volonté perverse opposée à la justice de Dieu, en ce qu'ils continuent d'aimer la cause de leur châtiment et voudraient en user encore s'ils le pouvaient; ils haïssent les châtiments qui leur sont infligés pour des péchés de cette sorte; ils s'attristent pourtant des péchés qu'ils ont commis, non point parce qu'ils les haïssent, mais parce qu'ils sont punis à cause d'eux. Ainsi donc une telle détestation de la justice divine est chez eux un blasphème intérieur, celui du coeur. Et il est à croire qu'après la résurrection il y aura aussi chez eux le blasphème en parole, comme il y aura chez les saints louange de Dieu en parole.

CHAPITRE 14: LE BLASPHÈME CONTRE L'ESPRIT-SAINT

1. Le blasphème ou péché contre l'Esprit Saint est-il identique au péché de malice caractérisée? - 2. Les espèces de ce péché. - 3. Est-il irrémissible? - 4. Peut-on pécher contre l'Esprit Saint dès le commencement, avant de commettre d'autres péchés?

1. Le péché contre le Saint-Esprit est-il identique au péché de malice caractérisée?

Certains auteurs parlent du péché ou blasphème contre le Saint-Esprit de trois façons différentes. Les anciens docteurs: Athanase, Hilaire, Ambroise, Jérôme et Chrysostome disent qu'il y a péché contre le Saint-Esprit lorsque, littéralement, on dit un blasphème contre le Saint-Esprit, soit qu'on prenne ces mots comme le nom essentiel qui convient à la Trinité tout entière, dont chacune des personnes est sainte et est esprit; soit qu'on les prenne comme le nom personnel d'une seule personne. En ce sens on distingue (Mt 12, 32) le blasphème contre le Saint-Esprit, du blasphème contre le Fils de l'homme. En effet, le Christ agissait comme un homme en mangeant, en buvant, etc.; et il agissait aussi de façon divine en chassant les démons, en ressuscitant les morts, etc. Il agissait ainsi par la vertu de sa propre divinité et par l'opération du Saint-Esprit dont, selon son humanité, il était rempli. Les Juifs avaient commencé par blasphémer contre le Fils de l'homme en le déclarant " glouton, buveur de vin et ami des publicains " (Mt 11, 19). Mais ensuite ils ont blasphémé contre le Saint-Esprit en attribuant au prince des démons les oeuvres qu'il accomplissait par la vertu d sa divinité et par l'opération du Saint-Esprit. C'est pourquoi l'on dit qu'ils blasphémaient contre le Saint-Esprit.

S. Augustin lui, dit que le blasphème ou péché contre l'Esprit Saint, c'est l'impénitence finale, lorsqu'un homme persévère dans le péché mortel jusqu'à sa mort. Et cela ne se fait pas seulement par la parole de la bouche, mais aussi par la parole du coeur et de l'action, non en une seule fois, mais à de multiples reprises. Or, on dit que cette parole, ainsi entendue, est dite contraire à l'Esprit Saint parce qu'elle s'oppose à la rémission des péchés, qui s'opère par l'Esprit Saint, amour du Père et du Fils. Or ce n'est pas cela que le Seigneur a dit aux Juifs en leur reprochant de pécher contre l'Esprit Saint, car ils n'étaient pas encore dans l'impénitence finale. Mais il les a avertis pour qu'en parlant ainsi, ils n'en viennent pas à pécher contre l'Esprit Saint. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce qui est dit en S. Marc (3,29. 30), où après avoir noté: “Celui qui aura blasphémé contre l'Esprit Saint”, l'évangéliste ajoute: “Parce qu'ils accusaient Jésus d'être possédé par un esprit impur.”

D'autres prennent encore la chose autrement. Ils disent qu'il y a péché ou blasphème contre l'Esprit Saint quand quelqu'un pèche contre le bien qu'on attribue en propre à l'Esprit Saint. On lui attribue en propre la bonté, comme au Père la puissance, et au Fils la sagesse. Par suite, disent-ils, le péché contre le Père est le péché de faiblesse; le péché contre le Fils est le péché d'ignorance; le péché contre le Saint-Esprit est le péché par malice caractérisée, c'est-à-dire, comme nous l'avons exposé plus haut, quand on choisit le mal pour lui-même. Cela se produit de deux façons. Parfois cela vient de l'inclination de l'habitus vicieux, appelé malice, mais alors le péché de malice n'est pas le même que le péché contre l'Esprit Saint. D'autres fois, cela vient du fait que ce qui pouvait empêcher le choix favorable au péché est rejeté et éloigné avec mépris, comme l'espérance par le désespoir, la crainte par la présomption, etc., comme on va le dire bientôt. Or tous ces éléments qui mettent obstacle au choix du péché sont des

effets de l'Esprit Saint en nous. Voilà pourquoi pécher ainsi c'est pécher contre l'Esprit Saint, par malice.

2. Quelles sont les espèces du péché contre l'Esprit Saint?

Dans la mesure où le péché contre l'Esprit Saint revêt la troisième acception, il est juste de lui assigner ces six espèces. Elles se distinguent par l'éloignement ou le mépris de ce qui peut empêcher l'homme de fixer son choix dans le péché. Ces empêchements se prennent soit du côté du jugement de Dieu, soit du côté de ses dons, soit aussi du côté du péché lui-même. Par la pensée du jugement de Dieu, en effet, l'homme est détourné de fixer son choix dans le péché. Il y a dans le jugement divin justice et miséricorde. L'homme trouve une aide dans l'espérance qui surgit à la pensée que la miséricorde pardonne le mal et récompense le bien, et le désespoir détruit cette espérance. L'homme trouve aussi une aide dans la crainte qui surgit à la pensée que la justice divine punit les péchés, et cette crainte est détruite par la présomption, c'est-à-dire qu'un individu se fait fort d'obtenir la gloire sans les mérites ou le pardon sans la pénitence.

Quant aux dons de Dieu par lesquels nous sommes retirés du péché, ils sont deux. L'un est la connaissance de la vérité: c'est contre quoi s'élève l'opposition à la vérité reconnue, ce qui a lieu quand un individu, pour se donner plus de licence de pécher, combat la vérité qu'il a pourtant bien vue dans la foi. L'autre est le secours de la grâce intérieure: c'est à quoi s'oppose l'envie des grâces accordées à nos frères, ce qui a lieu quand un individu non seulement porte envie à la personne de son frère, mais se montre même envieux de l'accroissement de la grâce de Dieu dans le monde. Du côté du péché, il y a deux choses qui peuvent en retirer l'homme. L'une d'elles est le désordre et la laideur de l'acte: cette considération a coutume de provoquer chez l'homme la pénitence du péché commis. Et c'est à cela que s'oppose l'impénitence, non point par ce côté où elle signifie une persistance dans le péché jusqu'à la mort comme l'impénitence dont nous parlions auparavant, car en ce sens elle ne serait pas un péché spécial mais une circonstance du péché; l'impénitence est prise ici par ce côté où elle implique la résolution de ne pas faire pénitence.

Un autre motif qui nous éloigne du péché est la médiocrité et la brièveté du bien qu'on cherche dans le péché, selon cette parole de l'Apôtre (Rm 6,21): “Quel fruit avez-vous recueilli de ces péchés dont aujourd'hui vous rougissez? " Cette considération a coutume d'amener l'homme à ne pas fixer sa volonté dans le péché; et c'est cela qui se trouve détruit par l'obstination, c'est-à-dire quand l'homme affermit sa résolution de s'attacher au péché. Ces deux derniers points sont touchés par Jérémie (8, 6): “Aucun ne fait pénitence pour son péché, en disant: "Qu'ai-je fait"? " voilà pour l'impénitence; " tous sont retournés à leur course comme un cheval qui fonce au combat”, voilà pour l'obstination.

3. Le péché contre l'Esprit Saint est-il irrémissible?

Ce péché contre l'Esprit Saint est déclaré diversement irrémissible suivant ses diverses acceptions. Si on le prend pour l'impénitence finale, alors il est appelé irrémissible parce qu'il n'est remis d'aucune façon. En effet, le péché mortel dans lequel on persévère jusqu'à la mort, puisqu'il n'est pas remis en cette vie par la pénitence, ne le sera pas non plus dans la vie future.

Mais, suivant les deux autres acceptions, il est dit irrémissible, non pas en ce sens qu'il ne puisse plus être remis d'aucune façon, mais parce que, de soi, il ne mérite pas d'être remis. Et

cela doublement: l° D'abord quant à la peine. En effet, celui qui pèche par ignorance ou par faiblesse mérite une peine moindre; mais celui qui pèche par malice caractérisée n'a pas une excuse qui puisse atténuer sa peine. Pareillement aussi, ceux qui blasphémaient envers le Fils de l'homme, tant que sa divinité n'était pas révélée, pouvaient avoir quelque excuse dans le fait qu'ils voyaient en lui une chair fragile, et ainsi méritaient-ils une moindre peine. Mais ceux qui blasphémaient la divinité elle-même en attribuant au diable les oeuvres de l'Esprit Saint, n'avaient aucune excuse qui pût diminuer leur peine. C'est pourquoi l'on dit, suivant le commentaire de S. Jean Chrysostome, que ce péché n'a été remis aux juifs ni en ce siècle ni dans le siècle futur, puisqu'ils ont subi pour cela un châtiment, et dans la vie présente par les Romains, et dans la vie future avec la peine de l'enfer. Dans le même sens, S. Athanase rapporte aussi l'exemple de leurs ancêtres: d'abord ils entrèrent en lutte contre Moïse à cause du manque d'eau et de pain, et le Seigneur le supporta patiemment, car ils avaient une excuse dans la faiblesse de la chair. Mais ensuite ils péchèrent plus gravement et blasphémèrent pour ainsi dire contre l'Esprit Saint en attribuant à une idole les bienfaits de Dieu qui les avait tirés de l'Égypte, lorsqu'il déclarèrent (Ex 32, 4): “Voici tes dieux Israël, ce sont eux qui t'ont ramené du pays d'Égypte. " C'est pourquoi le Seigneur, tout ensemble les fit punir sur-le-champ puisque " ce jour-là trois mille hommes environ périrent”, et les menaça d'un châtiment pour l'avenir en disant: “Quand à moi, au jour de ma vengeance, je visiterai ce péché qu'ils ont fait.”

2° Quant à la faute, la chose peut s'entendre d'une autre manière. De même qu'une maladie est dite incurable par sa nature propre, du fait qu'elle abolit ce qui peut aider à la guérison, par exemple lorsqu'elle enlève la vigueur de la nature, ou qu'elle dégoûte de la nourriture et du remède, bien que Dieu puisse pourtant guérir une telle maladie. De même le péché contre l'Esprit Saint est dit irrémissible par sa nature en tant qu'il exclut ce qui produit la rémission des péchés. Cependant cela ne ferme pas la voie du pardon et de la guérison devant la toute-puissance et-la miséricorde de Dieu, et il arrive grâce à elles que de tels pécheurs sont spirituellement guéris comme par miracle.

4. Peut-on pécher contre l’Esprit Saint dès le commencement avant de commettre d'autres péchés?

Nous l'avons dit, pécher contre l'Esprit Saint, c'est en un sens pécher par malice caractérisée. Mais il y a deux façons, avons-nous dit aussi, de pécher ainsi. L'une consiste à suivre le penchant d'un habitus, ce qui n'est pas proprement pécher contre l'Esprit Saint: et pécher de cette façon par malice caractérise ne se produit pas dès le principe; il faut en effet que ce soit précédé par des actes de péchés, et que ces actes causent l'habitus, qui incline à pécher.

L'autre façon dont un individu peut pécher par malice caractérisée consiste à rejeter avec mépris ce qui retient de pécher; ce qui est proprement pécher contre l'Esprit Saint, nous l'avons dit, et cela également présuppose la plupart du temps d'autres péchés, parce que, disent les Proverbes (18, 3 Vg): “L'impie, lorsqu'il descend dans la profondeur des péchés, en arrive au mépris. " Cependant il peut se faire que dès le premier acte de péché quelqu'un pèche contre l'Esprit Saint par mépris, soit à cause de la liberté de son arbitre, soit à cause de nombreuses dispositions précédentes, ou encore par suite d'une violente impulsion au mal et d'un faible attachement au bien. C'est pourquoi chez les hommes parfaits il ne peut guère ou jamais arriver qu'ils pèchent dès le principe contre l'Esprit Saint. D'où cette parole d'Origène: “je ne pense pas qu'un de ceux qui se sont établis au plus haut degré de la perfection puisse subitement se perdre ni tomber; mais, s'il tombe, c'est nécessairement de façon progressive. " Le raisonnement est le même si le péché contre l'Esprit Saint est pris à la lettre pour le

blasphème contre l'Esprit Saint. Car ce blasphème dont parle le Seigneur, provient toujours d'un mépris mauvais. Mais si, par péché contre l'Esprit Saint, on entend comme S. Augustin l'impénitence finale, il n'y a plus de problème: il est certain que, pour commettre le péché contre l'Esprit Saint, il faut continuer à pécher jusqu'à la fin de sa vie.

Il faut traiter des vices opposés à la science et à l'intelligence. L'opposé de la science est l'ignorance: il en a été question précédemment lorsqu'il s'agissait des causes de péché. Maintenant il doit être question de l'aveuglement de l'esprit et de l'hébétude du sens qui s'opposent au don d'intelligence.

CHAPITRE 15: L'AVEUGLEMENT DE L'ESPRIT ET L'HÉBÉTUDE DU SENS

1. L'aveuglement de l'esprit est-il un péché? - 2. L'hébétude du sens est-elle un autre péché que l'aveuglement de l'esprit? - 3. Ces vices viennent-ils des péchés de la chair?

1. L'aveuglement de l'esprit est-il un péché?

De même que la cécité corporelle est la privation de ce qui est le principe de la vision corporelle, ainsi la cécité mentale est-elle également la privation de ce qui est le principe de la vision mentale ou intellectuelle. Il y a à cette vision un triple principe. L'un est la lumière de la raison naturelle. Comme cette lumière est un trait spécifique de l'âme raisonnable, elle n'est jamais enlevée à l'âme. Parfois pourtant elle est empêchée dans son acte propre à cause des obstacles rencontrés dans les facultés inférieures dont l'intellect humain a besoin pour faire acte d'intelligence: cela se voit chez les déments et chez les fous furieux, nous l'avons dit dans la première Partie.

Un autre principe de la vision intellectuelle est une lumière habituelle surajoutée à la lumière naturelle de la raison. Et cette lumière-ci, de temps en temps, est enlevée à l'âme. Cette privation est une cécité qui est une peine, au sens où la privation de la lumière de grâce est comptée comme une peine. C'est pourquoi il est dit de certains (Sg 2, 21): “Leur malice les aveugle.”

Le troisième principe de la vision intellectuelle est un principe intelligible qui permet à l'homme d'avoir l'intelligence d'autres choses. A ce principe intelligible l'esprit de l'homme peut s'appliquer ou ne pas s'appliquer. Et il lui arrive de ne pas s'y appliquer de deux façons. Parfois cela vient de ce que l'homme a une volonté qui spontanément se détourne de la pensée d'un tel principe, selon la parole du Psaume (36, 4): “Il a refusé l'intelligence du bien. " Ou encore, l'homme a l'esprit occupé à d'autres choses qu'il aime davantage et qui détournent sa pensée de regarder ce principe-là, selon la parole du Psaume (58, 9 Vg). " Le feu est tombé sur eux”, entendez: le feu de la concupiscence, " et ils n'ont pas vu le soleil ". Dans ces deux cas, l'aveuglement de l'esprit est un péché.

2. L’hébétude du sens est-elle un autre péché que l'aveuglement de l'esprit?

L'hébétude s'oppose à l'acuité. On dit qu'un instrument est aigu lorsqu'il est pénétrant. On appelle donc hébété ce qui est émoussé et ne peut pénétrer. Or, on dit par comparaison que le sens corporel peut pénétrer le milieu en tant qu'il perçoit son objet à une certaine distance ou en tant qu'il peut, par sa pénétration, percevoir ce qu'il y a de plus petit ou de plus intérieur dans l'objet. Aussi, dans le domaine corporel, dit-on que quelqu'un a un sens aigu lorsqu'il peut percevoir un objet sensible de loin, par la vue, l'ouïe ou l'odorat. Au contraire, on attribuera un sens hébété, ou émoussé, à celui qui ne perçoit les objets sensibles que s'ils sont proches et de grande taille.

A la ressemblance du sens corporel, on parle aussi d'un certain " sens " de l'intelligence. Pour Aristote il concerne des principes primordiaux et suprêmes, de même que le sens connaît des données sensibles comme étant principes et connaissance. Mais le " sens " qui concerne l'intelligence ne perçoit pas son objet par l'intermédiaire d'une distance spatiale, mais par d'autres intermédiaires, par exemple lorsqu'il perçoit l'essence d'une chose par sa propriété, ou la cause par l'effet. On attribue donc un " sens " aigu, dans le domaine de l'intelligence, à celui qui, dès qu'il a perçu une propriété de la chose, ou encore son effet, comprend sa nature et parvient à en découvrir les moindres conditions. Et on appelle hébété, dans le domaine de l'intelligence, celui qui ne peut parvenir à connaître la vérité qu'après de nombreuses explications, et même alors ne peut parvenir à envisager parfaitement tout ce qui appartient à l'essence de la chose.

Donc l'hébétude du sens, en matière intellectuelle, implique une certaine débilité de l'esprit dans la considération des biens spirituels. La cécité de l'esprit implique une totale privation dans la considération de ces biens. L'une et l'autre s'opposent au don d'intelligence par lequel on connaît les biens spirituels dès qu'on les appréhende, et l'on pénètre finement dans ce qu'ils ont de plus intime. L'hébétude comme la cécité spirituelle ont raison de péché en tant qu'elles sont volontaires. Cela est évident chez celui qui, attaché aux biens charnels, n'éprouve qu'ennui ou négligence à scruter finement les réalités spirituelles.

3. Ces vices viennent-ils des péchés de la chair?

La perfection de l'opération intellectuelle chez l'homme consiste dans une certaine faculté d'abstraction à l'égard des images sensibles. C'est pourquoi, plus l'intelligence de l'homme aura gardé de liberté à l'endroit de ces images, plus elle pourra voir l'intelligible et ordonner tout le sensible; comme l'a même dit Anaxagore, il faut que l'intelligence soit bien dégagée pour commander; et il faut que l'agent domine la matière pour être capable de la mouvoir, rapporte Aristote. Par ailleurs il est évident que la délectation applique l'intention aux choses dans lesquelles on se délecte; c'est pourquoi le Philosophe remarquer que chacun fait très bien les choses auxquelles il prend plaisir, mais ne fait pas du tout ou fait mollement les choses contraires. Or les vices charnels, c'est-à-dire la gourmandise ou la luxure, consistent dans les plaisirs du toucher, c'est-à-dire de la nourriture et des actes sexuels. Ce sont les délectations les plus violentes entre toutes celles du corps. C'est pourquoi, par de tels vices, l'intention de l'homme s'applique au maximum aux réalités physiques, et par conséquent son activité dans le domaine intelligible s'affaiblit, mais davantage par la luxure que par la gourmandise, dans la mesure où les plaisirs sexuels sont plus violents que ceux de la table. C'est pourquoi la luxure engendre l'aveuglement de l'esprit qui exclut pour ainsi dire totalement la connaissance des biens spirituels; mais la gourmandise engendre l'hébétude du sens qui rend l'homme débile devant de telles réalités intelligibles. Au contraire, les vertus opposées, c'est-à-dire

l'abstinence et la chasteté, sont ce qui dispose le mieux à la perfection de l'activité intellectuelle. D'où cette parole en Daniel (1, 17): “A ces jeunes gens”, qui étaient abstinents et continents, " Dieu a donné science et instruction en matière de lettres et de sagesse.”

CHAPITRE 16: LES PRÉCEPTES RELATIFS À LA FOI, À LA SCIENCE ET À L'INTELLIGENCE

1. Les préceptes relatifs à la foi. - 2. Les préceptes relatifs aux dons de science et d'intelligence.

1. Les préceptes relatifs à la foi

La loi n'est imposée par un maître qu'à ses sujets. C'est pourquoi les préceptes d'une loi présupposent la sujétion de tous ceux qui la reçoivent envers celui qui la donne. Or la première sujétion de l'homme à l'égard de Dieu se fait par la foi, selon cette parole (He 11, 6): “Pour s'approcher de Dieu il faut croire qu'il existe. " C'est pourquoi la foi est présupposée aux préceptes de la loi. A cause de cela, dans l'Exode (20, 2), une vérité de la foi est mise en tête, avant les préceptes de la loi, lorsqu'il est dit: “Je suis le Seigneur ton Dieu, c'est moi qui t'ai tiré du pays d'Égypte. " Et pareillement dans le Deutéronome (6,4) on trouve d'abord: “Écoute Israël, le Seigneur ton Dieu est l'unique”, et aussitôt après viennent les préceptes. Mais il y a dans le contenu de la foi beaucoup de points qui sont ordonnés à cette foi par laquelle nous croyons que Dieu existe, ce qui est la vérité première et principale entre toutes celles à croire, ainsi que nous l'avons dit. C'est pourquoi cette foi à Dieu étant présupposée, par laquelle l'esprit humain se soumet à Dieu, des préceptes peuvent être donnés relativement aux autres points qu'on doit croire. En ce sens S. Augustin affirme, lorsqu'il expose le passage: “Ceci est mon commandement”, que les commandements relatifs à la foi sont pour nous très nombreux. Mais dans l'ancienne loi, les secrets de la foi n'avaient pas à être exposés au peuple; et c'est pourquoi, la foi au Dieu unique étant supposée, aucun autre précepte ne fut donné dans l'ancienne loi relativement aux vérités à croire.

2. Les préceptes relatifs aux dons de science et d'intelligence

Sur la science et l'intelligence on peut considérer trois points: la façon de les recevoir, la façon d'en user, la façon de les garder.

Recevoir la science ou l'intelligence se fait par l'enseignement et par la discipline. L'un et l'autre sont prescrits dans la loi; il est dit en effet dans le Deutéronome (6, 6): “Ces paroles que je te prescris seront dans ton coeur. " Cela concerne la discipline, car il appartient au disciple d'appliquer son coeur à ce qui est dit. Mais ce qui est dit ensuite: “Et tu le raconteras à tes enfants " concerne l'enseignement.

Quant à l'usage de la science et de l'intelligence, c'est la méditation de ce que chacun sait ou comprend. Et, à cet égard, il est dit ensuite: “Tu méditeras, assis dans ta maison, etc.”

La conservation est l'acte de la mémoire. Et à cet égard, il est écrit à la suite: “Tu les lieras comme un signe sur la main, ils seront et se balanceront entre tes yeux, et tu les écriras sur le

seuil et sur les entrées de ta maison. " Par tout cela le texte signifie une continuelle mémoire des commandements de Dieu. Car ce qui se retrouve sans cesse sous nos sens, soit au toucher comme ce que nous avons à la main, soit sous la vue comme ce que nous avons continuellement devant les yeux ou à des endroits où il nous faut souvent revenir, à l'entrée de la maison par exemple, cela ne peut s'effacer de notre mémoire. Du reste, le Deutéronome (4, 9) le dit plus ouvertement. " N'oublie pas les paroles que tes yeux ont vues, et ne les laisse pas sortir de ton coeur un seul jour de ta vie. " Et ce sont là des commandements que nous lisons encore plus abondamment dans l'enseignement évangélique et dans l'enseignement apostolique.

L'ESPÉRANCE

À la suite de la foi il faut étudier l'espérance. 1° La nature de l'espérance (Question 17-18). 2° Le don de crainte (Question 19). 3° Les vices opposés à la vertu et au don (Question 20-21). 4° Les préceptes qui concernent la vertu et le don (Question 22).

La première étude s'attache à la nature de l'espérance (Question 17), puis à celle de son siège

CHAPITRE 17: LA NATURE DE L'ESPÉRANCE

1. Est-elle une vertu? - 2. Son objet est-il la béatitude éternelle? - 3. Peut-on espérer la béatitude d'un autre par la vertu d'espérance? - 4. Est-il permis de mettre son espérance dans l'homme? - 5. L'espérance est-elle une vertu théologale? - 6. Distinction entre l'espérance et les autres vertus théologales. - 7. Le rapport de l'espérance avec la foi. - 8. Le rapport de l'espérance avec la charité.

1. L'espérance est-elle une vertu?

D'après le Philosophe, " la vertu, chez tout être, est ce qui rend bon le sujet qui la possède, et qui rend bonne son action ". Il faut donc que, partout où l'on trouve un acte humain qui est bon, cet acte réponde à une vertu humaine. Or, dans toutes les choses soumises à une règle et à une mesure, le bien se reconnaît à ce que l'être en question atteint sa règle propre; c'est ainsi que nous disons qu'un vêtement est bon s'il n'est ni trop long ni trop court. Or, pour les actes humains, nous l'avons vu, il y a une double mesure: l'une, immédiate et homogène: la raison; l'autre, suprême et transcendante: Dieu. Et par suite tout acte humain qui atteint la raison, ou Dieu lui-même, est bon. Or l'acte de l'espérance qui nous occupe présentement atteint Dieu. Comme nous l'avons dit précédemment en étudiant la passion d'espérance, son objet est un bien, futur, difficile, mais qu'on peut obtenir. Or une chose nous est possible de deux façons: par nous-mêmes, ou par autrui, selon Aristote. Donc, en tant que nous espérons une réalité envisagée comme possible pour nous grâce au secours divin, notre espérance atteint Dieu lui-même, sur le secours de qui elle s'appuie. Et c'est pourquoi, manifestement, l'espérance est une vertu, puisqu'elle rend bonne l'action humaine et atteint la règle requise.

2. L'objet de l'espérance est-il la béatitude éternelle?

Comme nous venons de le dire, l'espérance dont nous nous occupons atteint Dieu en s'appuyant sur son secours pour parvenir au bien espéré. Mais un effet doit être proportionné à sa cause. Et c'est pourquoi le bien qu'à titre propre et principal nous devons espérer de Dieu est un bien infini, proportionné à la puissance de Dieu qui nous aide; car c'est le propre d'une puissance infinie de conduire à un bien infini. Or ce bien est la vie éternelle, qui consiste dans la jouissance de Dieu même; on ne peut en effet espérer de Dieu un bien qui soit moindre que lui, puisque sa bonté, par laquelle il communique ses biens à la créature, n'est pas moindre que son essence. C'est pourquoi l'objet propre et principal de l'espérance est la béatitude éternelle.

3. Peut-on espérer la béatitude d'un autre par la vertu d'espérance?

On peut espérer quelque chose de deux façons. D'une part de façon absolue, et alors il ne peut s'agir que d'un bien difficile se rapportant à celui qui espère. D'autre part, en présupposant autre chose, et alors l'espérance peut viser des biens se rapportant à autrui.

Pour en être persuadé, il faut savoir que l'amour et l'espérance diffèrent en ce que l'amour implique une certaine union de l'aimant à l'aimé, tandis que l'espérance implique un mouvement ou une tendance de l'appétit vers un bien difficile. Or, l'union suppose des réalités distinctes, et c'est pourquoi l'amour peut directement concerner un autre qu'on unit à soi par l'amour, en considérant cet autre comme soi-même. Mais un mouvement vise toujours un terme propre proportionné au mobile; et c'est pourquoi l'espérance regarde directement le bien propre du sujet, et non celui qui concerne autrui.

Mais si l'on présuppose une union d'amour avec autrui, alors on peut désirer et espérer un bien pour autrui comme pour soi-même. En ce sens, on peut espérer pour autrui la béatitude éternelle, en tant qu'on lui est uni par l'amour. Et de même que c'est l'unique vertu de charité qui nous fait aimer Dieu, nous-mêmes et le prochain, de même aussi c'est par une seule vertu d'espérance qu'on espère pour soi-même et pour autrui.

4. Est-il permis de mettre son espérance dans l'homme?

L'espérance, avons-nous dit, a deux objets: le bien que l'on veut obtenir et le secours qui permet d'obtenir ce bien. Or le bien qu'on espère obtenir a raison de cause finale, et le secours par lequel on espère obtenir ce bien a raison de cause efficiente. Mais dans chaque genre de ces deux causes on trouve du principal et du secondaire. La fin principale est la fin ultime; la fin secondaire est un bien ordonné à la fin. Pareillement, la cause efficiente principale est l'agent premier, et la cause efficiente secondaire est l'agent second instrumental. Or l'espérance regarde la béatitude comme sa fin ultime, et le secours divin comme la cause première qui conduit à la béatitude. Donc, de même qu'il n'est pas permis d'espérer un bien quelconque, hors la béatitude, comme fin ultime, mais seulement comme moyen ordonné à la fin qu'est la béatitude, de même il n'est pas permis de mettre son espérance dans un homme ou une autre créature, comme dans une cause première qui mène à la béatitude; mais il est permis de mettre son espérance en un homme ou une créature, comme en l'agent secondaire et instrumental qui aide dans la recherche de tous les biens ordonnés à la béatitude. Et c'est de cette façon que nous nous tournons vers les saints, que nous demandons certaines choses aux hommes, et que l'on blâme ceux en qui l'on ne peut se confier pour recevoir du secours.

5. L'espérance est-elle une vertu théologale?

Les différences spécifiques apportent au genre une division essentielle; il faut donc regarder attentivement d'où l'espérance a raison de vertu, pour savoir dans quelle espèce de vertu elle prend place. Or nous avons dits que l'espérance a raison de vertu du fait qu'elle atteint la règle suprême des actes humains, et comme cause première efficiente, en tant qu'elle s'appuie sur le secours divin, et comme cause ultime finale, parce que c'est dans la jouissance de Dieu qu'elle attend la béatitude. Et ainsi est-il évident que l'objet principal de l'espérance en tant qu'elle est une vertu, est Dieu. Puisque l'essence même de la vertu théologale consiste à avoir Dieu pour objet, comme nous l'avons dit antérieurement' 3 il est évident que l'espérance est une vertu théologale.

6. Distinction entre l'espérance et les autres vertus théologales

Une vertu est appelée théologale du fait qu'elle a Dieu comme l'objet auquel elle s'attache. Mais on peut s'attacher à un être de deux façons: pour lui-même, et parce que par lui on parvient à autre chose. La charité fait que l'homme s'attache à Dieu à cause de Dieu même, en unissant l'esprit de l'homme à Dieu par un sentiment d'amour. Mais l'espérance et la foi font que l'homme s'attache à Dieu comme à un principe d'où nous viennent certains biens. Or, ce qui nous vient de Dieu, c'est la connaissance de la vérité et l'acquisition du bien parfait. La foi fait que l'homme s'attache à Dieu, principe de la connaissance du vrai; nous croyons en effet que les propositions sont vraies, lorsqu'elles nous sont dites par Dieu. L'espérance fait que l'homme s'attache à Dieu, principe de bonté parfaite; par l'espérance, en effet, nous nous appuyons au secours divin pour obtenir la béatitude.

7. Le rapport de l’espérance avec la foi

La foi, d'une façon absolue, précède l'espérance. L'objet de l'espérance, en effet, est un bien futur, difficile, et qu'il est cependant possible d'atteindre. Pour que quelqu'un puisse espérer, il est donc requis que l'objet de l'espérance lui soit proposé comme possible. Or l'objet de l'espérance est, d'une façon, la béatitude éternelle, et, d'une autre façon, le secours divin, nous l'avons montré. Ces deux objets nous sont proposés par la foi, car celle-ci nous apprend que nous pouvons parvenir à la vie éternelle et qu'à cette fin un secours divin nous a été préparé, selon l'épître aux Hébreux (11, 6): “Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il assure la récompense à ceux qui le cherchent. " Ainsi est-il évident que la foi précède l'espérance.

8. Le rapport de l'espérance avec la charité

Il y a deux sortes d'ordre. D'une part, il y a l'ordre de la génération et de la nature, selon lequel l'imparfait est antérieur au parfait. D'autre part, l'ordre de la perfection et de la forme, selon lequel ce qui est parfait est antérieur par nature à ce qui est imparfait. Donc, selon le premier ordre, l'espérance est antérieure à la charité.

En effet, l'espérance, comme tout mouvement de l'esprit, dérive de l'amour, nous l'avons montré en traitant des passions. Or il y a un amour parfait et un amour imparfait. L'amour parfait est celui par lequel une personne est aimée pour elle-même, comme quelqu'un à qui nous voulons du bien; ainsi l'amour de l'homme pour son ami. L'amour imparfait est celui par lequel nous aimons une réalité, non pas en elle-même, mais afin que le bien qu'elle constitue nous parvienne; ainsi l’homme qui aime une chose qu'il convoite. L'amour pour Dieu, au

premier sens, se rattache à la charité qui adhère à Dieu pour lui-même, mais l'espérance relève du second amour, car celui qui espère a l'intention d'obtenir quelque chose pour lui. Et c'est pourquoi, dans l'ordre de génération, l'espérance est antérieure à la charité. De même en effet que l'homme est amené à aimer Dieu parce que la crainte du châtiment divin lui fait abandonner son péché, dit S. Augustin, de même aussi l'espérance introduit à la charité, en tant que l'espoir d'être récompensé par Dieu excite l'homme à l'aimer et à garder ses commandements. Mais selon l'ordre de la perfection, la charité est première par nature. Et c'est pourquoi, quand apparaît la charité, l'espérance devient plus parfaite, car c'est dans nos amis que nous mettons le plus d'espoir. Et c'est de cette façon que S. Ambroise affirme: “L'espérance sort de la charité.”

CHAPITRE 18: LE SIÈGE DE L'ESPÉRANCE

1. La vertu d'espérance siège-t-elle dans la volonté? -2. Existe-t-elle chez les bienheureux? 3. Existe-t-elle chez les damnés? - 4. L'espérance des hommes voyageurs est-elle certaine?

1. La vertu d'espérance siège-t-elle dans la volonté?

Les habitus sont connus par les actes, nous l'avons montré précédemment. Or l'acte d'espérance est un mouvement de la puissance appétitive, puisque son objet est le bien. Mais il y a un double appétit dans l'homme; l'appétit sensible, qui se divise en irascible et concupiscible, et l'appétit intellectuel, qu'on appelle volonté, nous avons vu cela dans la première Partie; d'autre part, les mouvements qu'on trouve dans l'appétit inférieur, liés à des passions, sont sans aucune passion dans le désir supérieur, nous l'avons déjà montrée. Or l'acte de la vertu d'espérance ne peut relever de l'appétit sensible, car le bien qui forme l'objet principal de cette vertu n'est pas un bien sensible, mais le bien divin. Et c'est pourquoi l'espérance a pour sujet l'appétit supérieur, appelé volonté, et non l'appétit inférieur, auquel se rattache l'irascible.

2. L'espérance existe-t-elle chez les bienheureux?

Enlevez ce qui donne l'espèce à une chose, l'espèce disparaît, et la chose ne peut demeurer la même; ainsi, lorsque la forme d'un corps naturel a disparu, il ne demeure pas spécifiquement le même. Or l'espérance reçoit son espèce de son objet principal, comme aussi les autres vertus, nous l'avons montré plus haut. Mais son objet principal est la béatitude éternelle selon qu'il est possible de l'acquérir par le secours divin, nous venons de le dire. Parce que le bien ardu et possible ne devient objet formel de l'espérance que s'il est futur, il s'ensuit, lorsque la béatitude n'est plus future mais présente, qu'il ne peut y avoir au ciel la vertu d'espérance. Et c'est pourquoi l'espérance comme aussi la foi, s'évanouit dans la patrie, et ni l'une ni l'autre ne peut exister chez les bienheureux.

3. L'espérance existe-t-elle chez les damnés?

Il est de l'essence de la béatitude que la volonté trouve en elle son repos; de même il est essentiel à la peine que le châtiment infligé comme peine contrarie la volonté. Or, la volonté ne peut trouver son repos ni subir la contradiction de la part de ce qu'elle ignore. Et C'est

Pourquoi S. Augustin dit que les anges n'ont pas pu connaître la parfaite béatitude dans leur premier état, avant leur confirmation dans la grâce, ni la complète misère avant leur chute, parce qu'ils ne prévoyaient pas comment cela arriverait; il est en effet requis à la vraie et parfaite béatitude qu'on soit certain de la perpétuité de son bonheur, sans quoi la volonté ne pourrait pas demeurer en repos, Pareillement, puisque la perpétuité de la damnation fait partie du châtiment des damnés, la damnation n'aurait pas vraiment raison de peine si elle ne contrariait pas la volonté, ce qui ne pourrait pas être si les damnés ignoraient la perpétuité de leur damnation. Et c'est pourquoi il appartient à leur condition misérable de savoir qu'ils ne pourront d'aucune manière échapper à la damnation et parvenir à la béatitude, selon la parole du livre de Job (15, 22): "Il ne croit pas qu'il puisse revenir des ténèbres à la lumière. " Aussi est-il évident que les damnés ne peuvent concevoir la béatitude comme un bien possible, pas plus que les bienheureux comme un bien futur. Et c'est pourquoi ni chez les bienheureux ni chez les damnés on ne trouve d'espérance. Mais chez les voyageurs, qu'ils soient en cette vie ou au purgatoire, il peut y avoir espérance, parce qu'ici et là ils conçoivent la béatitude comme un bien futur et possible.

4. L'espérance des hommes voyageurs est-elle certaine?

La certitude se trouve chez quelqu'un de deux manières: d'une manière essentielle, et d'une manière participée. D'une manière essentielle on la trouve dans la faculté de connaissance; d'une manière participée, en tout ce que la puissance de connaissance meut infailliblement à sa fin; sous ce dernier mode, on dit que la nature agit avec certitude, en tant qu'elle est mue par l'intelligence divine qui entraîne avec certitude chaque être à sa fin. C'est sous ce mode aussi qu'on dit des vertus morales qu'elles agissent avec plus de certitude que l'art, en tant que la raison les pousse à leurs actes comme ferait une nature. Et c'est encore ainsi que l'espérance tend à sa fin avec certitude, comme participant de la certitude de la foi, laquelle se trouve dans la faculté de connaissance.

CHAPITRE 19: LE DON DE CRAINTE

1. Dieu doit-il être craint? - 2. La division de la crainte en crainte filiale, crainte initiale, crainte servile et crainte mondaine. - 3. La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise? - 4. La crainte servile est-elle bonne? - 5. La crainte servile est-elle substantiellement identique à la crainte filiale? - 6. La venue de la charité exclut-elle la crainte servile? - 7. La crainte est-elle le commencement de la sagesse? - 8. La crainte initiale est-elle substantiellement identique à la crainte filiale? - 9. La crainte est-elle un don du Saint-Esprit? - 1 0. La crainte grandit-elle quand la charité grandit? - 11. La crainte demeure-t-elle dans la patrie? - 12. Parmi les béatitudes et les fruits, quels sont ceux qui correspondent au don de crainte?

1. Dieu doit-il être craint?

L'espérance a un double objet: l'un, le bien futur dont nous attendons l'obtention; l'autre, le secours de la personne qui doit, d'après notre attente, nous procurer ce que nous espérons. De même, la crainte peut avoir un double objet; l'un est le mal que l'homme fuit; l'autre est la réalité d'où peut venir ce mal. Sous le premier aspect, Dieu, qui est la bonté même, ne peut

pas être objet de crainte. Mais sous le second aspect, il peut être objet de crainte, du fait que quelque mal venant de lui, ou en relation avec lui, peut nous menacer,

Venant de Dieu, le mal qui nous menace et le mal de peine. Celui-ci, absolument parlant, n'est pas un mal; il l'est par rapport à nous; en lui-même il est absolument un bien. En effet, puisque le bien se définit par son ordre à une fin, le mal se définit par la privation de cet ordre; ce qui détruit l'orientation vers la fin ultime est donc un mal en soi: c'est le mal de faute. Quant au mal de peine, c'est un mal en ce qu'il prive d'un bien particulier; mais c'est un bien en lui-même, en tant qu'il relève de l'ordre de la fin ultime. Par rapport à Dieu, c'est le mal de faute qui peut nous advenir, si nous nous séparons de lui; et, sous cet aspect, Dieu peut et doit être craint.

2. La division de la crainte en crainte filiale, crainte initiale, crainte servile et crainte mondaine

Nous traitons en ce moment de la crainte selon que, de quelque façon, elle nous tourne vers Dieu, ou nous détourne de lui. En effet, puisque l'objet de la crainte est un mal, parfois l'homme s'éloigne de Dieu à cause des maux qu'il craint, et c'est la crainte humaine ou la crainte mondaine.

Parfois au contraire l'homme, en raison du mal qu'il redoute, se tourne vers Dieu et s'attache à lui. Ce dernier mal est double: mal de peine, et mal de faute. Si l'on se tourne vers Dieu et que l'on s'attache à lui par crainte de la peine, il y aura crainte servile. Si c'est par crainte de la faute, il y aura crainte filiale, car ce sont les fils qui craignent d'offenser leur père. Si l'on craint en même temps la faute et la peine, c'est la crainte initiale, qui tient le milieu entre la crainte filiale et la crainte servile. Que le mal de faute puisse être craint, nous l'avons dit précédemment, en étudiant la passion de crainte.

3. La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise?

Les actes moraux et les habitus reçoivent de leurs objets leur nom et leur espèce, nous l'avons montré. Or l'objet propre d'un mouvement d'appétit est le bien qui a valeur de fin. C'est pourquoi tout mouvement appétitif est spécifié et nommé à partir de sa fin propre. En effet, appeler cupidité l'amour du travail, du fait que les hommes travaillent par cupidité, ne serait pas une appellation exacte, car les hommes cupides ne recherchent pas le travail comme une fin mais comme un moyen, tandis qu'ils se portent comme à une fin vers la possession des richesses; aussi appelle-t-on à bon droit cupidité le désir ou l'amour des richesses, ce qui est un mal. Pareillement, on nomme à proprement parler amour du monde, l'amour par lequel on s'attache au monde comme à une fin. Et ainsi l'amour du monde est toujours mauvais. Mais la crainte naît de l'amour, car on craint de perdre ce qu'on aime, comme le montre S. Augustin; aussi la crainte mondaine est-elle celle qui procède de l'amour du monde comme d'une racine mauvaise. Et, par suite, la crainte du monde elle-même est toujours mauvaise.

4. La crainte servile est-elle bonne?

C'est à son côté de servilité que la crainte servile doit d'être mauvaise. Car la servitude s'oppose à la liberté. Et puisque " celui-là est libre, qui est maître de soi", selon Aristote, celui-là est esclave qui n'agit pas de son propre chef, mais comme mû du dehors. Or agir par amour est pour tout homme agir comme par soi-même, car c'est sa propre inclination qui le porte à l'action. Et c'est pourquoi il va contre la raison de servilité qu'on agisse par amour.

Ainsi donc la crainte servile, en tant que servile, est contraire à la charité. Donc, si la servilité était de l'essence de la crainte servile, la crainte servile devrait être radicalement mauvaise; ainsi l'adultère est absolument mauvais parce que son opposition à la charité appartient à la définition de son espèce.

Mais cette servilité n'est pas spécifique de la crainte servile, pas plus que l'absence d'information par la charité n'est spécifique de la foi informe. En effet, l'espèce d'un habitus moral se prend de son objet; de même pour un acte moral. Or l'objet de la crainte servile est la peine; à cette peine, il est accidentel que le bien auquel elle est contraire soit aimé comme fin ultime, et donc que la peine soit redoutée comme mal principal, ainsi qu'il arrive pour celui qui n'a pas la charité, ou que ce bien soit ordonné à Dieu comme à une fin, et donc que la peine ne soit pas redoutée comme le mal principal, ainsi qu'il en est chez celui qui vit dans la charité. En effet, un habitus ne change pas d'espèce parce que l'on ordonne son objet ou sa fin à une fin ultérieure. Et c'est pourquoi la crainte servile est bonne en sa substance, mais sa servilité est mauvaise.

5. La crainte servile est-elle substantiellement identique à la crainte filiale?

L'objet de la crainte est un mal. Et parce que les actes et les habitus se distinguent d'après leurs objets, comme nous l'avons montré, nécessairement la diversité des maux entraîne la diversité spécifique des craintes. Or c'est spécifiquement que diffèrent le mal de peine, que fuit la crainte servile, et le mal de faute que fuit crainte filiale, nous l'avons montré. Manifestement la crainte servile et la crainte filiale ne sont pas une même crainte en substance, mais sont spécifiquement distinctes.

6. La venue de la charité exclut-elle la crainte servile?

La crainte servile a pour cause l'amour de soi parce qu'elle est une crainte de la peine qui porterait atteinte à notre bien propre. Ainsi entendue, la crainte de la peine peut coexister avec la charité, tout comme l'amour de soi; c'est en effet sous une même raison que l'homme désire son bien et qu'il craint d'en être privé.

Or l'amour de soi peut se référer à la charité de trois manières: 1° Il est contraire à la charité lorsque l'on met sa fin dans l'amour de son bien propre. 2° Il est inclus dans la charité lorsque l'homme s'aime lui-même pour Dieu et en Dieu. 3° Il se distingue de la charité sans s'y opposer lorsque l'on s'aime soi-même, en vérité, pour son bien propre, mais sans mettre sa fin dans ce bien propre. De même on peut aussi aimer son prochain d'un amour spécial, distinct de l'amour de charité fondé en Dieu: amour de consanguinité ou de quelque communauté de vie, mais un tel amour peut se référer à la charité.

Pareillement, la crainte de la peine peut se référer d'une triple façon à la charité. 1° Elle est incluse dans la charité, car être séparé de Dieu est une peine, celle que la charité redoute le plus. Aussi cela appartient-il à la crainte chaste. 2° Elle est contraire à la charité lorsque l'on fuit la peine opposée à son bien naturel, laquelle est considérée comme le mal principal qui contrarie ce bien, aimé comme fin dernière. Ainsi entendue, la crainte de la peine ne peut pas coexister avec la charité. 3° Enfin la crainte de la peine se distingue substantiellement de la crainte chaste lorsque nous craignons le mal de peine, non point parce qu'il nous sépare de Dieu, mais à cause du tort qu'il fait à notre bien propre, sans cependant que nous voulions constituer dans ce bien notre fin, et, par suite, sans que ce mal soit redouté comme le mal principal. Et une telle crainte peut coexister avec la charité. Mais cette crainte n'est appelée

servile que si la peine est redoutée comme le mal principal, nous l'avons montré. C'est pourquoi la crainte, en tant que servile, ne demeure pas avec la charité; mais la substance de la crainte servile peut demeurer avec la charité, tout comme l'amour de sois.

7. La crainte est-elle le commencement de la sagesse?

Par " commencement de la sagesse”, on peut vouloir dire deux choses, selon qu'on envisage la sagesse dans son essence, ou dans son effet. Ainsi, le commencement d'un art, envisagé dans son essence, ce sont les principes dont procède cet art; et le commencement d'un art, considéré dans son effet, c'est le point de départ de la réalisation du travail artistique; ainsi dirions-nous que le commencement de l'art du bâtiment, ce sont les fondations, car c'est par elles que le maçon commence son oeuvre.

Puisque la sagesse est la connaissance des réalités divines, comme nous le dirons, autre la façon dont nous-mêmes la concevons, autre la façon dont les philosophes la conçoivent. En effet, puisque notre vie est ordonnée à la jouissance de Dieu, et qu'elle est dirigée par la grâce, qui est une participation à la nature divine, aussi la sagesse, pour nous théologiens, n'est pas considérée seulement comme nous faisant connaître Dieu, ainsi que chez les philosophes, mais aussi comme dirigeant notre vie d'homme; car la vie humaine reçoit sa direction non seulement des raisons humaines, mais aussi des raisons divines, comme le montre S. Augustin.

Ainsi donc, le commencement de la sagesse, vue dans son essence, ce sont les premiers principes de la sagesse, les articles de la foi. En ce sens, on dit que la foi est le commencement de la sagesse. Mais par rapport aux effets, le commencement de la sagesse est le premier sentiment qu'elle fait naître en nous. C'est ainsi que la crainte est le commencement de la sagesse, de façon différente cependant dans la crainte servile et dans la crainte filiale. La crainte servile est commencement en ce sens qu’elle dispose de l'extérieur à la sagesse chrétienne: craignant la peine, le pécheur s'éloigne du péché, et ainsi se dispose à recevoir l'effet de la sagesse, selon l'Ecclésiastique (1, 17 Vg): “La crainte du Seigneur bannit le péché. " Mais la crainte chaste ou filiale est le commencement de la sagesse en ce sens qu'elle est son premier effet. Puisqu'il appartient à la sagesse de régler la vie humaine selon les raisons divines, c'est de ce principe qu'il faut partir: que l'homme doit révérer Dieu et se soumettre à lui; c'est ainsi que, par voie de conséquence, il sera réglé en toutes choses selon Dieu.

8. La crainte initiale est-elle substantiellement identique à la crainte filiale?

La crainte initiale tire son nom de ce qu'elle est un commencement. Or, comme la crainte filiale et la crainte servile sont d'une certaine manière le commencement de la sagesse, l'une et l'autre peuvent, d'une certaine manière, être appelées crainte initiale. Mais ce n'est pas dans cette acception qu'est pris le mot " initiale " quand on distingue cette crainte de la crainte servile et de la crainte filiale. On l'entend comme celle qui convient à l'état des débutants: en eux prend naissance une certaine crainte filiale grâce à un commencement de charité, mais ils ne possèdent cependant pas parfaitement cette crainte filiale, parce qu'ils ne sont pas encore parvenus à la perfection de la charité. Et c'est pourquoi la crainte initiale est à la crainte filiale ce que la charité imparfaite est à la charité parfaite. Or charité parfaite et charité imparfaite ne diffèrent pas selon leur essence, mais seulement selon leur état. Et c'est pourquoi il faut dire que même la crainte initiale, au sens où nous l'entendons ici, ne diffère pas, selon son essence, de la crainte filiale.

9. La crainte est-elle un don du Saint-Esprit?

Nous l'avons déjà dit, il y a plusieurs sortes de craintes. La crainte des hommes, dit S. Augustin, n'est pas un don de Dieu, celle qui poussa S. Pierre à renier le Christ, mais bien celle dont il a été dit (Mt 10, 28): “Craignez celui qui peut envoyer l'âme et le corps dans la géhenne. " La crainte servile ne doit pas non plus être énumérée parmi les sept dons du Saint-Esprit, bien qu'elle vienne de lui, car, selon S. Augustin, on peut la posséder avec la volonté de pécher. Mais aucun des dons du Saint-Esprit n'est compatible avec le vouloir du péché, car ils n'existent pas, nous l'avons dit, sans la charité.

Il reste que la crainte de Dieu, comptée parmi les sept dons du Saint-Esprit, c'est la crainte filiale ou chaste. Ces dons du Saint-Esprit sont des perfections habituelles des puissances de l'âme, qui rendent celles-ci capables de recevoir la motion de l'Esprit Saint, de même que, par les vertus morales, les puissances de l'âme deviennent capables de bien répondre à la motion de la raison. Or, pour qu'un être soit dans un bon état de mobilité par rapport à un moteur, la première condition est qu'il lui soit soumis, et sans résistance, car c'est cette résistance du mobile au moteur qui empêche le mouvement. Cette soumission sans résistance, c'est la crainte filiale ou chaste qui la produit, en nous faisant révérer Dieu, et en nous faisant redouter de le quitter. C'est pourquoi la crainte filiale tient, parmi les dons du Saint-Esprit, le premier degré dans l'ordre ascendant, et le dernier dans l'ordre descendant selon S. Augustin.

10. La crainte grandit-elle quand la charité grandit?

Il y a deux craintes de Dieu, nous l'avons dit: la crainte filiale, qui fait craindre d'offenser le père ou d'être séparé de lui; la crainte servile qui nous fait redouter la peine. Pour la crainte filiale, il est nécessaire qu'elle grandisse quand la charité grandit, comme un effet se développe en même temps que sa cause; en effet, plus on aime quelqu'un, plus on craint de l'offenser et d'être séparé de lui. Quant à la crainte servile, sa servilité est totalement supprimée par l'apparition de la charité, tandis que la crainte de la peine demeure en substance nous l'avons dit n. Cette crainte elle-même diminue, surtout dans son acte, quand la charité grandit, car on craint d'autant moins la peine qu'on aime Dieu davantage. D'abord parce qu'on prête moins d'attention à son propre bien, que la peine contrarie, ensuite parce que celui qui adhère plus fortement à Dieu espère la récompense avec plus de confiance, et, par suite, redoute moins la peine.

11. La crainte demeure-t-elle dans la patrie?

La crainte servile, ou crainte de la peine, n'existera d'aucune façon dans la patrie, une telle crainte étant exclue par la sécurité qui est de l'essence de la béatitude elle-même.

Quant à la crainte filiale, de même qu'elle grandit avec la charité, de même elle sera parfaite quand la charité sera devenue parfaite. Aussi n'aura-t-elle aucunement dans la patrie le même acte que présentement.

Pour le bien saisir, il faut savoir que l'objet propre de la crainte est un mal possible, comme l'objet propre de l'espérance est un bien possible. Et puisque le mouvement de la crainte est semblable à une fuite, la crainte implique la fuite d'un mal difficile à supporter mais possible à éviter (les maux de peu d'importance ne donnent pas de crainte). Par ailleurs, de même que le bien de toute chose est de demeurer dans son ordre, de même son mal est d'abandonner son ordre. Or l'ordre de la créature raisonnable est d'être soumise à Dieu et de dominer les autres

créatures. Aussi, de même que le mal de la créature raisonnable est de se soumettre par amour à la créature inférieure, de même c'est encore son mal que de ne pas se soumettre à Dieu, mais au contraire de l'attaquer ou de le mépriser présomptueusement. Or, à considérer la créature raisonnable dans sa nature, ce mal peut lui arriver, par suite de l'indétermination de son libre arbitre; mais chez les bienheureux la perfection de la gloire rend ce mal impossible. Donc, dans la patrie, la fuite de ce mal, qui est de ne pas être soumis à Dieu, demeurera, comme la fuite d'un mal possible à la nature, mais impossible à la béatitude. Tandis que, pour les voyageurs, cette fuite est celle d'un mal tout à fait possible.

C'est pourquoi, commentant la parole de Job (26, 1 1): “Les colonnes du ciel s'ébranlent et s'épouvantent à sa menace”, S. Grégoire déclare: “Les puissances mêmes des cieux, qui regardent Dieu sans cesse, tremblent dans cette contemplation même. Mais ce tremblement, loin d'être pour elles une peine, n'est pas un tremblement de crainte, mais d'admiration. " C'est-à-dire qu'elles admirent Dieu en tant qu'il existe bien au-dessus d'eux et qu'il leur est incompréhensible. S. Augustin r admet cette sorte de crainte dans la patrie, bien qu'il laisse la question ouverte: “La crainte chaste, celle qui demeure aux siècles des siècles, si elle doit encore exister dans le siècle futur, ne sera plus la crainte qui s'épouvante d'un mal qui peut arriver, mais celle qui se fixe dans le bien quelle ne peut plus perdre. Là en effet où l'amour du bien acquis est immuable, ü est certain que la crainte du mal dont ü faut se garder est, si l'on peut ainsi dire, absolument sûre. Or, sous ce nom de crainte chaste, on désigne cette volonté par laquelle ce sera une nécessité pour nous de ne pas vouloir pécher, et cela, non par le souci, provenant de notre faiblesse, de ne pas pécher, mais dans la tranquillité de la charité qui se garde du péché. Ou bien, si aucune crainte d'aucun genre ne peut exister là-haut, peut-être a-t-on parlé d'une crainte qui demeure à jamais pour dire qu’elle subsistera jusqu'où la crainte peut aller.”

12. Parmi les béatitudes et les fruits, quels sont ceux qui correspondent au don de crainte?

A la crainte correspond proprement la pauvreté d'esprit. En effet, puisqu'il revient à la crainte filiale de témoigner de la révérence à Dieu, et de lui être soumis, la conséquence d'une pareille sujétion se rattache au don de crainte. Mais du fait de sa soumission à Dieu, l'homme cesse de chercher à se manifester en lui-même ou en un autre que Dieu, car un tel sentiment s'opposerait à une sujétion parfaite à Dieu. C'est pour cela qu'il est dit dans le Psaume (20, 8): “Ceux-ci se confient dans les chars et ceux-là dans les chevaux, mais nous, nous invoquons le nom de notre Dieu. " Et c'est pourquoi, du fait qu'il craint parfaitement Dieu, l'homme ne cherche ni à s'exalter en lui-même par l'orgueil, ni à se glorifier dans les biens extérieurs, honneurs et richesses; ces deux dispositions relèvent de la pauvreté d'esprit, si l'on entend par là soit un anéantissement de l'enflure et de l'orgueil de l'esprit, selon le commentaire de S. Augustin, soit encore le mépris des biens temporels qui se fait par l'esprit c'est-à-dire par la volonté de l'homme sous l'impulsion du Saint-Esprit, selon les commentaires de S. Ambroise et S. Jérôme.

LES VICES OPPOSÉS A L'ESPÉRANCE

Étudions maintenant les vices opposés à la vertu d'espérance et au don de crainte: 1° Le désespoir (Question 20); ensuite la présomption (Question 21).

CHAPITRE 20: LE DÉSESPOIR

1. Le désespoir est-il un péché? - 2. Peut-il exister sans l'infidélité? - 3. Est-il le plus grave des péchés? - 4. Naît-il de l'acédie?

1. Le désespoir est-il un péché?

Selon Aristote " ce qui dans l’intelligence est affirmation ou négation, dans l’appétit se traduit en recherche et en fruits "; et ce qui dans la connaissance est vrai ou faux devient dans l'appétit bon ou mauvais. C'est pourquoi tout mouvement de l'appétit en conformité avec une intelligence vraie est de soi bon; mais tout mouvement d'appétit en conformité avec une intelligence fausse, est de soi mal et péché. Or, envers Dieu l'intelligence droite constate. Que le salut des hommes vient de lui, et que par lui le pardon est donné aux pécheurs, selon Ézéchiel (18, 23): “Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. " Au contraire, c'est une opinion fausse de penser que Dieu refuse le pardon au pécheur repentant, ou qu'il ne convertisse pas à lui les pécheurs par la grâce qui les justifie. Et c'est pourquoi de même que le mouvement d’espérance conforme à un jugement vrai est louable et vertueux, de même le mouvement opposé de désespoir conforme à une estimation fausse sur Dieu, est vice et péché.

2. Le désespoir peut-il exister sans l'infidélité?

L'infidélité relève de l'intelligence, et le désespoir concerne la puissance appétitive. Mais l'intelligence porte sur l'universel, et la puissance appétitive sur les singuliers; le mouvement de l'appétit va en effet de l'âme aux choses qui, en elles-mêmes, sont des réalités particulières. Or on trouve des hommes qui ont un jugement droit dans l'universel, et qui n'agissent pas comme il faut quand il s'agit du mouvement appétitif, parce que leur jugement, dans le particulier, est dévié; parce qu'il est nécessaire que, du jugement dans l'universel, ils passent au désir d'une réalité particulière par l'intermédiaire d'un jugement particulier, de même que d'une proposition universelle on n'infère pas une conclusion particulière sans recourir à l'intermédiaire d'une proposition particulières C'est pourquoi il arrive qu'un homme, possédant la vraie foi dans l'universel, tombe en défaut dans son acte de vouloir vis-à-vis d'un objet particulier, par suite d'une déviation de son jugement particulier, déviation apportée par un habitus vicieux ou par une passion. Ainsi celui qui commet la fornication, en choisissant celle-ci comme la chose bonne pour lui sur le moment, a une appréciation pervertie dans ce jugement particulier. Et pourtant il garde, dans l'universel, un jugement vrai selon la foi, à savoir que la fornication est un péché mortel. Semblablement un homme, tout en gardant, dans 1'universel,,ce jugement vrai selon la foi qu'il y a dans l'Église la rémission des péchés, peut cependant éprouver ce mouvement de désespoir que pour lui, dans son état actuel, il n'y a pas à espérer le pardon, cela par suite d'une perversion de jugement dans ce cas particulier. De cette façon le désespoir peut exister sans infidélité, comme les autres péchés mortel.

Solutions. 1. La disparition d'un effet ne dépend pas seulement de la disparition de la cause première, mais aussi de celle de la cause seconde. Par suite, le mouvement de l'espérance peut être supprimé, non seulement par suppression du jugement universel de foi, qui est comme la cause première de la certitude de l'espérance, mais aussi par disparition du jugement particulier, qui en est comme la cause seconde.

3. Le désespoir est-il le plus grave des péchés

Les péchés qui s'opposent aux vertus théologales sont, par leur genre même, plus graves que les autres péchés. Puisque les vertus théologales ont Dieu pour objet, les péchés qui leur sont opposés impliquent directement et principalement une aversion loin de Dieu; en effet, si l'on pouvait opérer une conversion au bien périssable sans aversion loin de Dieu, encore que cette conversion serait désordonnée, elle ne serait cependant pas péché mortel. C'est pourquoi le péché qui, en premier lieu et de soi, implique une aversion loin de Dieu est ce qu'il y a de plus grave parmi les péchés mortels.

Or, aux vertus théologales s'opposent l'infidélité, le désespoir et la haine de Dieu. La haine et l'infidélité, comparées au désespoir, se manifesteront plus graves, si on les considère en elles-mêmes, c'est-à-dire d'après ce qui constitue leur espèce propre. L'infidélité en effet vient de ce que l'homme ne croit pas à la vérité même de Dieu, la haine de Dieu est provoquée par le fait que la volonté de l'homme s'oppose à la bonté divine elle-même; le désespoir vient de ce que l'homme n'espère pas participer lui-même à la bonté de Dieu. Cela montre que l'infidélité et la haine de Dieu s'opposent à Dieu dans son être même, mais que le désespoir s'oppose à Dieu dans la participation que nous prenons à sa bonté. Aussi y a-t-il plus grand péché, si l'on parle des péchés pris en eux-mêmes, à ne pas croire à la vérité de Dieu, ou à haïr Dieu, qu'à ne pas espérer obtenir de lui la gloire.

Mais si l'on compare le désespoir aux deux autres péchés par rapport à nous, alors le désespoir est plus périlleux, car c'est par l'espérance que nous nous détournons du mal et que nous commençons à rechercher le bien. C'est pourquoi, lorsque l'espérance a disparu, les hommes, sans aucun frein, se laissent aller aux vices et abandonnent tout effort vertueux. D'où, sur le texte des Proverbes (24, 10): “Si, tombé, tu désespères au jour de ta détresse, ta force s'en trouvera diminuée”, la Glose commente " Il n'y a rien de plus exécrable que le désespoir; celui qui désespère n'a plus aucune constance dans les travaux de cette vie, et, ce qui est pire, dans le combat de la foi. " Et S. Isidore déclare: “Commettre un crime c'est la mort de l'âme; mais désespérer, c'est descendre en enfer.”

4. Le désespoir naît-il de l'acédie?

Comme nous l'avons dit, l'objet de l'espérance est un bien difficile à obtenir, mais qu'il est possible d'atteindre ou par soi ou par autrui. C'est donc d'une double façon que peut défaillir chez quelqu'un l'espérance d'obtenir la béatitude: soit parce qu'il ne tient pas celle-ci pour un bien ardu, soit qu'il ne l'envisage pas comme susceptible d'être atteinte, par lui-même ou par autrui. Que nous ne goûtions pas les réalités spirituelles comme des biens, ou qu'elles ne nous paraissent pas de grands biens, cela vient surtout de ce que notre affectivité est infectée par l'amour des plaisirs corporels et surtout des plaisirs sexuels; car l'amour de ces plaisirs fait que l'homme prend en dégoût les biens spirituels, et ne les espère pas comme des biens difficiles. Sous cet aspect, le désespoir est causé par la luxure.

Qu'un homme n'estime pas qu'il lui soit possible, par lui-même ou par autrui, d'atteindre un bien ardu, cela vient d'un abattement excessif; quand celui-ci domine l'affectivité de l'homme, il lui fait croire qu'il ne pourra jamais se redresser pour atteindre aucun bien. Et parce que l'acédie est une tristesse qui déprime l'âme, sous cet aspect le désespoir est engendré par l'acédie. Or, c'est là le caractère propre de l'objet de l'espérance: qu'il puisse être atteint; car les autres caractères - que l'objet soit bon et ardu - relèvent aussi d'autres passions. C'est donc

plus spécialement de l'acédie que naît le désespoir, encore qu'il puisse naître de la luxure, pour la raison que nous avons dit.

CHAPITRE 21: LA PRÉSOMPTION

1. Sur quel objet se fonde la présomption? - 2. Est-elle un péché? - 3. A quoi s'oppose-t-elle? - 4. Quel vice lui donne naissance?

1. Sur quel objet se fonde la présomption?

La présomption semble impliquer un certain excès dans l'espérance. Or l'objet de l'espérance est un bien ardu et possible. Mais une chose peut être possible à l'homme d'une double façon: par sa vertu propre, et par la seule vertu divine. Vis-à-vis de l'une et l'autre espérance il peut y avoir présomption par excès. S'il s'agit de l'espérance par laquelle on se confie en sa propre vertu, la présomption tient à ce que l'homme vise, comme proportionné à ses forces, un bien qui dépasse sa puissance, selon ce texte du livre de Judith (6,15 Vg): “Tu abaisses ceux qui présument d'eux-mêmes. " Une telle présomption s'oppose à la vertu de magnanimité qui établit le juste milieu dans l'espoir humain.

Quant à l'espérance qui adhère à la puissance de Dieu, il peut y avoir présomption par manque de modération, quand l'homme tend à un bien qu'il estime possible par référence à la puissance et à la miséricorde divines, et qui, de fait, n'est pas possible: ainsi, pour le pécheur, espérer obtenir son pardon sans pénitence, ou la gloire sans mérites. Cette présomption est à proprement parler une espèce du péché contre le Saint-Esprit, car elle fait qu'on rejette ou qu'on méprise l'aide du Saint-Esprit, aide par laquelle l'homme est retiré du péché.

2. La présomption est-elle un péché?

Ainsi que nous l'avons dit pour le désespoir, tout mouvement de l'appétit qui se conforme a une connaissance erronée, est de soi mal et péché. Or la présomption est un mouvement appétitif, car elle implique une espérance désordonnée. Par ailleurs, elle se conforme à une connaissance fausse, ainsi que le désespoir: de même, en effet, qu'il est faux que Dieu ne pardonne pas à ceux qui se repentent, ou qu'il ne convertisse pas les pécheurs à la pénitence, de même est-il faux qu'il accorde son pardon à ceux qui persévèrent dans le péché, et qu'il dispense sa gloire à ceux qui cessent de faire le bien; et c'est à cette opinion que se conforme la présomption. C'est pourquoi la présomption est un péché. Moins grave cependant que le désespoir, et cela dans la mesure même où c'est davantage le propre de Dieu d'être miséricordieux et de pardonner que de punir, à cause de son infinie bonté. Être miséricordieux convient à Dieu par sa nature même; être justicier lui convient à cause de nos péchés.

3. A quoi la présomption s'oppose-t-elle?

Selon S. Augustin " toutes les vertus ont en face d'elles, non seulement les vices qui s'y opposent par une différence manifeste, comme la témérité et la prudence, mais aussi ceux qui, sous quelque aspect, leur sont voisins et leur ressemblent, non pas véritablement mais sous une trompeuse apparence, comme l'astuce et la prudence ". Et Aristote dit aussi qu'une vertu

semble avoir avec l'un des vices qui lui sont opposés, une parenté plus étroite qu'avec l'autre: ainsi la tempérance avec l'insensibilité, et la force avec l'audace. La présomption semble donc comporter une évidente opposition à la crainte, surtout à la crainte servile qui vise le châtiment voulu par la justice de Dieu, et dont la présomption espère le pardon. Cependant, malgré une fausse ressemblance, elle s'oppose davantage à l'espérance, car elle implique une espérance désordonnée en Dieu. Et parce que les réalités qui sont d'un même genre s'opposent plus directement que celles appartenant à des genres divers (car les contraires sont dans un même genre), la présomption s'oppose à l'espérance plus directement qu'à la crainte; car toutes deux regardent le même objet pour s'y appuyer; mais l'espérance dans l'ordre, et la présomption de façon désordonnée.

4. Quel vice donne naissance à la présomption?

Nous avons signalé deux sortes de présomptions. L'une prend appui sur la valeur personnelle du sujet et poursuit un objet qu'elle croit possible d'atteindre, alors qu'il dépasse les forces propres de ce sujet. Une telle présomption vient manifestement de la vaine gloire: désirant beaucoup de gloire, il s'ensuit qu'on s'attaque à une gloire au-dessus de ses forces. Et au premier rang de ces gloires, il y a les nouveautés qui attirent la plus grande admiration. C'est pourquoi S. Grégoire a mis à bon droit la présomption des nouveautés comme fille de la vaine gloire.

Il y a une autre présomption, qui s'appuie d'une façon désordonnée sur la miséricorde et la puissance divines; ce qui lui donne l'espérance d'obtenir la gloire sans mérites et le pardon sans pénitence. Pareille présomption paraît bien naître en ligne directe de l'orgueil: l'homme a de lui-même une telle estime qu'il arrive à penser que, même alors qu'il pèche, Dieu ne peut pas le punir ni l'exclure de sa gloire.

CHAPITRE 22: LES PRÉCEPTES DE LA LOI RELATIFS À L'ESPÉRANCE, ET À LA CRAINTE

1. Les préceptes concernant l'espérance. - 2. Les préceptes concernant la crainte.

1. Les préceptes concernant l'espérance

Parmi les préceptes qu'on trouve dans la Sainte Écriture, certains portent sur la substance de la loi, d'autres sur des préambules à la loi.

Les préambules de la loi sont ceux dont la non-existence ne laisserait aucune place à la loi Tels sont les préceptes relatifs à l'acte de foi et à l'acte d'espérance; car c'est par l'acte de foi que l'esprit de l'homme est incliné à reconnaître que l'auteur de la loi est tel qu'on doit se soumettre à lui; c'est par l'espérance de la récompense que l'homme est porté à l'observance des préceptes Les préceptes touchant la substance de la loi sont ceux qui sont imposés à l'homme déjà soumis et prêt à obéir, et dont le rôle est d'assurer la rectitude de la vie. C'est pourquoi ces préceptes sont dans la promulgation de la loi, proposés aussitôt par mode de commandements.

Mais il n'y avait pas à proposer les précepte de l'espérance et de la foi sous ce mode impératif car, si l'homme ne croyait pas et n'espérait pas déjà,, c'est inutilement que la loi les lui proposerait. Mais, de même que le précepte de la foi a dû être proposé par mode de déclaration ou de rappel, de même aussi a-t-il fallu, dans la première promulgation de la loi, proposer le précepte de l'espérance sous forme de promesse; en effet, celui qui promet des récompenses à ceux qui obéissent, incite de ce fait à l'espérance. Aussi toutes les promesses contenues dans la loi ont-elles pour but de promouvoir l'espérance.

Toutefois, quand la loi est déjà établie, il appartient aux sages, non seulement d'amener les hommes à l'observation des préceptes, mais aussi et bien davantage de les amener à garder les fondements de la loi; c'est pourquoi après le premier établissement de la loi, la Sainte Écriture pousse les hommes à l'espérance de multiples façons, même par mode d'admonition ou de précepte, et non plus seulement par mode de promesse, comme dans la loi. On le voit dans le Psaume (62, 9): “Espérez en lui, toute l'assemblée du peuple”, et dans bien d'autres endroits de l'Écriture.

2. Les préceptes concernant la crainte

Il y a une double crainte, servile et filiale. De même que l'homme est engagé à observer les préceptes de la loi par l'espoir des récompenses, de même aussi est-il engagé à observer la loi par la crainte des châtiments, qui est la crainte servile.

Or nous venons de le montrer e, il n'y avait pas lieu, en donnant la loi, de porter un précepte sur l'acte d'espérance; mais les hommes devaient y être engagés par des promesses. De même, il n'y avait pas lieu de porter un précepte concernant la crainte du châtiment, parce que les hommes y seraient engagés par la menace des châtiments. Ce qui fut fait, et dans les préceptes mêmes du décalogue, et ensuite par voie de conséquence dans les préceptes secondaires de la loi. Mais, de même que par la suite, les sages et les prophètes en vue de fixer les hommes dans l'observance de la loi, donnèrent des enseignements relatifs à l'espérance, par mode d'admonition et de précepte, de même firent-ils aussi pour la crainte.

Quant à la crainte filiale, qui témoigne révérence à Dieu, elle est comme un genre relativement à l'amour de Dieu, et un principe de toutes les observances accomplies par révérence envers Dieu. Et c'est pourquoi, pour la crainte filiale, la loi a donné des préceptes, comme aussi pour la charité, parce que l'une et l'autre sont un préambule aux actes extérieurs prescrits dans la loi, et que visent les préceptes du décalogue. Et c'est pourquoi l'autorité scripturaire invoquée ici réclame de l'homme la crainte: et pour qu'il marche dans la voie de Dieu en lui rendant un culte, et pour qu'il l'aime.

LA CHARITÉ

Après l'espérance, il faut étudier maintenant la charité: d'abord la charité elle-même, puis le don de sagesse qui lui correspond. Sur le premier point, cinq considérations: 1° la charité elle-même; 2° son objet; 3° ses actes; 4° les vices qui lui sont opposés; 5° les préceptes qui s'y rapportent.

La première considération, à son tour, se divisera en deux: 1° la charité en elle-même; 2° la charité par rapport à son sujet.

CHAPITRE 23: LA NATURE DE LA CHARITÉ

1. La charité est-elle une amitié? - 2. Est-elle quelque chose de créé dans l'âme? - 3. Est-elle une vertu? - 4. Est-elle une vertu spéciale? - 5. Est-elle une seule vertu? - 6. Est-elle la plus excellente des vertus? - 7. Sans elle, peut-il y avoir quelque vertu véritable? - 8. Est-elle la forme des vertus?

1. La charité est-elle une amitié?

D'après Aristote ce n'est pas un amour quelconque qui a raison d'amitié, mais seulement l'amour qui s'accompagne de bienveillance, celui qui implique que nous voulons du bien à ceux que nous aimons. Si, au lieu de vouloir le bien des réalités aimées nous recherchons pour nous ce qu'elles ont de bon, quand nous disons par exemple aimer le vin, ou le cheval, etc., ce n'est plus un amour d'amitié, mais un amour de convoitise; il serait en effet ridicule de dire de quelqu'un qu'il a de l'amitié pour du vin ou pour un cheval.

Cependant, la bienveillance ne suffit pas pour constituer l'amitié; il faut de plus qu'il y ait réciprocité d'amour, car un ami est l'ami de celui qui est lui-même son ami. Or, une telle bienveillance mutuelle est fondée sur une certaine communication.

Donc, puisqu'il y a une certaine communication de l'homme avec Dieu du fait que celui-ci nous rend participants de sa béatitude, il faut qu'une certaine amitié se fonde sur cette communication. C'est au sujet de celle-ci que S. Paul dit (1 Co 1, 9): “Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils. " Il est donc évident que la charité est une amitié de l'homme pour Dieu.

2. La charité est-elle quelque chose de créé dans l'âme?

Le Maître des Sentences étudie cette question et il affirme que la charité n'est pas quelque chose de créé dans l'âme, mais le Saint-Esprit lui-même habitant notre âme. Il n'entendait pas dire que le mouvement d'amour par lequel nous aimons Dieu est le Saint-Esprit lui-même, mais qu'il procède du Saint-Esprit sans l'intermédiaire d'aucun habitus, alors que d'autres actes vertueux en procèdent par la médiation des habitus d'autres vertus: d'espérance, de foi, etc. Et il parlait ainsi à cause de l'excellence de la charité.

Mais, à y bien regarder, une telle opinion tourne plutôt au détriment de la charité. En effet, le mouvement de la charité ne procède pas du Saint-Esprit agissant sur l'esprit humain de telle façon que celui-ci serait seulement mû sans être aucunement principe de ce mouvement, comme un corps est mû par un principe qui lui est extérieur. Car c'est contraire à la nature du volontaire, dont le principe doit être intérieur, nous l'avons dit. Dans ce cas, l'acte d'aimer ne serait pas volontaire, ce qui implique contradiction, puisque l'amour est essentiellement un acte de la volonté. De même on ne peut pas dire que le Saint-Esprit meut la volonté à l'acte d'aimer comme on meut un instrument, car un instrument, s'il est principe de l'acte, n'a pas en soi le pouvoir de se déterminer à agir ou à ne pas agir. Car ainsi serait aboli tout volontaire et exclu tout motif de mérite, alors que, nous l'avons reconnu plus haut, la dilection de la charité est la racine du mérite. Il faut donc que la volonté soit mue à aimer par le Saint-Esprit de telle manière qu'elle aussi soit cause efficiente de l'acte.

Or, aucun acte n'est produit de façon parfaite par une puissance active s'il n'est pas rendu connaturel à cette puissance par une certaine forme qui soit principe d'action. Ainsi Dieu, qui meut tous les êtres vers les fins qui leur sont dues, a-t-il donné à chacun de ces êtres des formes qui les inclinent vers les fins qu'il leur a assignées; et en cela, comme le dit la Sagesse (8, 1 Vg), " il a disposé toutes choses avec douceur ". Or il est évident que l'acte de charité dépasse ce que notre puissance volontaire peut par sa seule nature. Donc, si une forme ne lui était surajoutée pour l'incliner à cet acte de dilection, il s'ensuivrait que cet acte serait plus imparfait que les actes naturels et que les actes des autres vertus; il ne serait ni aisé, ni délectable. Or, c'est manifestement faux; car aucune vertu n'a, autant que la charité, d'inclination à son acte, et de joie à le produire. Il est donc souverainement nécessaire pour l'acte de charité qu'une forme habituelle soit surajoutée à notre puissance naturelle, qui l'incline à cet acte, et lui donne ainsi d'agir avec promptitude et joie.

3. La charité est-elle une vertu?

Les actes humains sont bons selon qu'ils sont conformes à la règle et à la mesure requises. Et c'est pourquoi la vertu humaine, qui est le principe de tous les actes bons de l'homme, consiste à atteindre la règle des actes humains. Or cette règle est double, nous l'avons dit plus haut. C'est la raison humaine, et Dieu lui-même: ainsi, de même que la vertu morale se définit par le fait d'être " selon la raison droite”, dit Aristote, de même atteindre Dieu prend raison de vertu, comme nous l'avons déjà montré pour la foi et l'espérance. Donc, puisque la charité atteint Dieu en nous unissant à lui, ainsi que l'affirme S. Augustin dans le texte cité *(en sens contraire),* il s'ensuit que la charité est une vertu.

4. La charité est-elle une vertu spéciale?

Les actes et les habitus sont spécifiés par leurs objets, nous l'avons montré plus haut. On sait aussi, par ce qui précède', que l'objet propre de l'amour est le bien. Par conséquent, là où se trouvera une raison spéciale de bien, il y aura une raison spéciale d'amour. Or le bien divin, en tant qu'il est l'objet de la béatitude, présente par cela même une raison spéciale de bien. C'est pourquoi l'amour de charité, qui est l'amour de ce bien, est un amour spécial. Donc la charité est aussi une vertu spéciale.

5. La charité est-elle une seule vertu?

La charité nous l'avons dit, est une amitié de l'homme pour Dieu. Or il peut y avoir différentes espèces d'amitié. Ou bien d'après la diversité de leur fin, et de ce point de vue nous en avons trois espèces: l'amitié de l'utile, du délectable et de l'honnête. Ou bien, d'après la diversité des genres de communication qui les fondent; autre est ainsi l'amitié des consanguins, l'amitié des concitoyens ou celle des compagnons de voyage; la première est fondée sur la parenté naturelle, les deux autres sur des relations d'ordre social ou de voyage, d'après Aristote. Or, à aucun de ces deux points de vue la charité n'est susceptible de se diviser en plusieurs espèces, car, d’une part, sa fin est une: la bonté divine; et d'autre part il n'y a qu'une seule communication, celle de la béatitude éternelle,- qui fonde cette amitié. Il reste donc que la charité est absolument une seule vertu, et qu'elle ne se distingue pas en plusieurs espèces.

6. La charité est-elle la plus excellente des vertus?

Puisque les actes humains sont bons pour autant qu'ils sont conformes à la règle requise, il est nécessaire que la vertu humaine, principe des actes bons, consiste à atteindre la règle des actes

humains. Or nous, l'avons dit plus haut: il y a une double règle pour les actes humains: la raison humaine et Dieu. Mais Dieu est la règle première sur laquelle la raison humaine doit être réglée. C'est pourquoi les vertus théologales, qui consistent à atteindre cette règle première, puisque leur objet est Dieu, sont plus excellentes que les vertus morales ou intellectuelles, qui consistent à atteindre la raison humaine. C'est pourquoi il faut aussi que, parmi les vertus théologales, celle-là soit la plus excellente, qui atteint Dieu davantage.

Toujours, ce qui existe par soi est supérieur à ce qui existe par un autre. La foi et l'espérance atteignent Dieu sans doute, selon que de lui nous proviennent ou la connaissance de la vérité, ou la possession du bien; mais la charité atteint Dieu en tant qu'il subsiste en lui-même, et non pas en tant que nous recevons quelque chose de lui.

C'est pourquoi la charité est plus excellente que la foi et l'espérance, et par conséquent que toutes les autres vertus. De même, la prudence, qui atteint la raison en elle-même, est aussi plus excellente que les autres vertus morales, qui atteignent la raison en tant qu'elle établit le juste milieu dans les opérations ou les passions humaines.

7. Sans la charité, peut-il y avoir quelque vertu véritable?

La vertu est ordonnée au bien, nous l'avons vu antérieurement. Or le bien c'est, à titre principal, la fin, car les moyens ne sont appelés bons qu'en raison de leur ordre à la fin. Donc, de même qu'il y a deux sortes de fins: l'une ultime, l'autre prochaine, de même y a-t-il deux sortes de biens: l'un ultime et universel, et l'autre prochain et particulier. Mais le bien ultime et principal de l'homme est de jouir de Dieu, selon la parole du Psaume (73, 28): “Pour moi, adhérer à Dieu est mon bien. " Et c'est à cela que l'homme est ordonné par la charité.

Quant au bien secondaire et pour ainsi dire particulier de l'homme, il peut être double: l'un qui est un véritable bien, du fait qu'il a en lui-même de quoi être ordonné au bien principal, qui est la fin ultime; l'autre qui n'est qu'un bien apparent et non véritable, car il s'éloigne du bien final.

Ainsi donc, il est clair que la vertu absolument véritable est celle qui ordonne au bien principal de l'homme; ainsi Aristote définit-il la vertu " La disposition de ce qui est parfait à ce qu'il y a de mieux. " En ce sens, il ne peut y avoir de vertu véritable sans la charité.

Mais, si l'on envisage la vertu par rapport à une fin particulière, on peut dire alors qu'il y a une certaine vertu sans charité, en tant qu’une telle vertu est ordonnée à un bien particulier.

Toutefois si ce bien particulier n'est pas un vrai bien, mais un bien apparent, la vertu qui s’y ordonne ne sera pas une vertu véritable, mais un faux-semblant de vertu. Ainsi, dit S. Augustin: “On ne tiendra pas pour vraie vertu la prudence des avares combinant leurs petits profits; la justice des avares qui leur fait dédaigner le bien par crainte de plus graves pertes; la tempérance des avares qui leur fait réprimer leur appétit, parce qu'il leur coûte trop cher; la force des avares qui, selon la parole d'Horace, les fait passer, pour fuir la pauvreté, à travers la mer, les rochers et les flammes.”

Mais si ce bien particulier est un bien véritable, comme la défense de la cité ou quelque oeuvre de ce genre, il y aura vertu véritable, mais imparfaite, à moins qu'elle ne soit référée au bien final et parfait. De la sorte, une vertu véritable ne peut absolument pas exister sans la charité.

8. La charité est-elle la forme des vertus?

En morale, la forme d'un acte se prend principalement de la fin; la raison en est que le principe des actes moraux est la volonté, dont l'objet, et pour ainsi dire la forme, est la fin. Or, la forme d'un acte suit toujours la forme de l'agent qui produit cet acte. Il faut donc qu'en une telle matière ce qui donne à un acte son ordre à la fin lui donne aussi sa forme.

Or il est évident, d'après ce qui a été dit précédemment, que la charité ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime. Ainsi, elle donne aussi à ces actes leur forme. Et c'est pour cela qu'elle est dite forme des vertus, car les vertus elles-mêmes ne sont telles que par rapport aux actes formés.

CHAPITRE 24: LE SIÈGE DE LA CHARITÉ

1. La charité siège-t-elle dans la volonté? - 2. Est-elle causée dans l'homme par les actes le qui la précèdent ou par infusion divine? - 3. Est-elle infusée en nous en proportion de nos capacités naturelles? - 4. S'accroît-elle chez celui qui la possède? - 5. S'accroît-elle par addition? - 6. S'accroît-elle par chacun de ses actes? - 7. S'accroît-elle à l'infini? - 8. La charité peut-elle être parfaite? - 9. Les différents degrés de la charité. - 10. La charité peut-elle diminuer? - 11. Peut-on la perdre une fois qu'on la possède? - 12. La perd-on par un seul acte de péché mortel?

1. La charité siège-t-elle dans la volonté?

Nous avons vu dans la première Partie qu'il y a deux appétits: l'appétit sensible, et l'appétit intellectuel nommé volonté; l'un et l'autre ont pour objet le bien, mais de façon différente. Car l'objet de l'appétit sensible est le bien appréhendé par les sens, tandis que l'objet de l'appétit intellectuel ou volonté est le bien sous la raison commune de bien, tel que l'intellect peut le saisir. Or la charité n'a pas pour objet un bien sensible, mais le bien divin, que seule l'intelligence peut connaître. Et c'est pourquoi le siège de la charité n'est pas l'appétit sensible, mais l'appétit intellectuel, c'est-à-dire la volonté.

2. La charité est-elle causée dans l'homme par les actes qui la précèdent ou par infusion divine?

La charité, on l'a vu plus haut i, est une amitié de l'homme pour Dieu, fondée sur la communication de la béatitude éternelle. Or cette communication n'est pas de l'ordre des biens naturels, mais des dons gratuits, puisque selon la parole de S. Paul (Rm 6, 23), " le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle ". Aussi la charité elle-même excède-t-elle le pouvoir de la nature. Mais ce qui dépasse le pouvoir de la nature ne peut ni exister naturellement, ni être acquis par des puissances naturelles, car un effet naturel ne dépasse pas sa cause.

C'est pourquoi la charité ne peut venir en nous naturellement, ni être acquise par nos forces naturelles. Elle ne peut venir que d'une infusion de l'Esprit Saint, qui est l'amour du Père et du Fils, dont la participation en nous est la charité elle-même, produite de la façon que nous avons dite plus haut.

3. La charité est-elle infusée en nous en proportion de nos capacités naturelles?

La quantité de chaque chose pend de sa cause propre, car une cause plus universelle produit un effet plus grand. Or la charité est hors de proportion avec la nature humaine, on vient de le dire; elle ne peut donc provenir d'une cause naturelle, mais seulement de la grâce du Saint-Esprit, qui l'infuse en nous. Et c'est pourquoi la mesure de la charité ne dépend pas des conditions de la nature, ni de la capacité de la vertu naturelle, mais seulement de la volonté du Saint-Esprit distribuant ses dons comme il veut. D'où cette parole de l'Apôtre (Ep 4, 7): “A chacun de nous la grâce est accordée selon la mesure du don du Christ.**”**

4. La charité s'accroît-elle chez celui qui la possède?

La charité de la route *(via)* peut être augmentée. En effet, si nous sommes appelés voyageurs *(viatores),* c'est parce que nous sommes en marche vers Dieu, qui est le terme final de notre béatitude. Sur ce chemin nous progressons d'autant plus que nous nous rapprochons davantage de Dieu, dont on ne s'approche pas par une marche du corps mais par les affections de l'âme. Or c'est la charité qui produit ce rapprochement, du fait que par elle notre âme est unie à Dieu. Et c'est pourquoi il est de la nature de la charité du voyage de pouvoir s'accroître, car, s'il n'en était pas ainsi, le cheminement lui-même prendrait fin. Aussi l'Apôtre appelle-t-il la charité une " voie " lorsqu'il dit d'elle (1 Co 12, 31): “je vais encore vous montrer une voie qui les dépasse toutes.”

5. La charité s'accroît-elle par addition?

Dans toute addition, une chose est ajoutée à une autre. C'est pourquoi, avant toute addition, les choses à additionner devront au moins être saisies par la pensée comme distinctes. Donc, si de la charité est ajoutée à de la charité, il faut que l'on ait reconnu que la charité ajoutée est distincte de celle à laquelle elle est adjointe; distincte non pas nécessairement dans la réalité, mais au moins pour la pensée. Dieu pourrait en effet augmenter une quantité corporelle en lui ajoutant une grandeur qui n'aurait pas existé auparavant, mais qu'il créerait alors; cette grandeur, bien qu'elle n'ait pas existé dans la nature, a du moins en elle-même de quoi être saisie comme distincte de la quantité à laquelle elle est ajoutée. Donc, si de la charité est ajoutée à la charité, il est nécessaire de présupposer, au moins en pensée, que ces deux charités sont distinctes de l'autre.

Or, dans les formes, il y a deux sortes de distinctions: la distinction spécifique et la distinction numérique. La distinction spécifique, dans le cas des habitus, se prend de la diversité des objets, et la distinction numérique de la diversité des sujets. Il peut donc arriver qu'un habitus s'accroisse par addition, du fait qu'il vient à s'étendre à des objets qu'il n'atteignait pas jusqu'alors; ainsi s'accroît la science de la géométrie chez celui qui découvre des conclusions dont il n'avait pas encore connaissance. Mais on ne peut pas dire cela de la charité, puisque la moindre charité s'étend déjà à tout ce qui doit être aimé de charité. On ne peut donc pas concevoir, dans l'accroissement de la charité, qu'il y ait une addition de ce genre, où serait présupposée une distinction spécifique de la charité ajoutée à celle qui reçoit cette addition.

Il reste donc, si de la charité s'additionne à de la charité, que cela se fasse en supposant une distinction numérique, laquelle tient à la diversité des sujets; ainsi la blancheur augmente parce que du blanc s'ajoute à côté du blanc, quoique, par cette augmentation, une chose ne devienne pas plus blanche. Mais on ne peut pas le dire dans le cas présent; car la charité n'a pour sujet que l'âme raisonnable, de sorte qu'un accroissement de ce genre, pour la charité, ne

pourrait avoir lieu que si une âme raisonnable était ajoutée à une autre âme raisonnable, ce qui est impossible. D'ailleurs, même si c'était possible, un tel accroissement agrandirait l'être aimant, mais ne ferait pas qu'il aime davantage. Il reste donc que d'aucune façon l'accroissement de la charité ne peut se faire par addition de charité à charité, comme certains le prétendent.

La charité ne s'accroît donc que parce que son sujet en est de plus en plus participant, c'est-à-dire qu'il est davantage actué par elle, et lui est plus soumis.

C'est là, en effet, le mode d'accroissement propre à toute forme dont l'intensité grandit, car l'être d'une forme de ce genre consiste totalement à inhérer au sujet qui la reçoit. C'est pourquoi, puisque la grandeur d'une chose correspond à son être, devenir plus grand, pour une forme", c'est inhérer davantage à son sujet; et non pas qu'une autre forme survienne. C'est ce qui se passerait si une forme avait une certaine quantité par elle-même, et non par rapport à son sujet. Ainsi donc la charité s'accroît du fait qu'elle s'intensifie dans son sujet; et en cela elle s'accroît essentiellement; mais cela n'a pas lieu par addition de charité à charité.

6. La charité s'accroît-elle par chacun de ses actes?

L'accroissement spirituel de la charité est semblable d'une certaine façon à la croissance corporelle. Or, la croissance corporelle, chez les animaux et les plantes, n'est pas un mouvement continu, c'est-à-dire un mouvement tel que si une chose s'accroît de telle quantité dans un temps donné, il est nécessaire que, dans chaque partie de ce temps, elle s'accroisse proportionnellement, comme c'est le cas dans le mouvement local. Mais dans la croissance corporelle, pendant un certain temps, la nature travaille à préparer l'accroissement, sans toutefois en produire aucune de façon actuelle; ensuite, elle réalise effectivement ce qu’elle avait préparé, faisant ainsi grandir en acte l'animal ou la plante. De même aussi, la charité ne s'accroît pas de façon actuelle par n'importe quel acte de charité; mais chaque acte dispose à l'accroissement de la charité en tant que, par un acte de charité, un homme est rendu plus prompt à agir de nouveau selon la charité; puis la facilité de produire cet acte venant à s'accentuer, l'homme s'élance vers un acte d'amour plus fervent, qui marque son effort vers le progrès de la charité. C'est alors que celle-ci est effectivement accrue en lui.

7. La charité s'accroît-elle à l'infini?

L'accroissement d'une forme peut avoir une limite pour trois raisons: soit à cause de la forme elle-même, car une forme a une mesure limitée; une fois cette mesure atteinte, on ne saurait aller au-delà sans passer à une autre forme; ainsi en est-il d'une couleur grise: une altération continue fait passer de la blancheur à la noirceur. Soit à cause de l'agent, si sa vertu active n'est pas suffisante pour accroître davantage la forme dans le sujet; soit en raison du sujet, s'il n'est pas lui-même susceptible d'une perfection ultérieure.

Or, pour aucun de ces motifs, on ne peut assigner de terme à l'accroissement de la charité ici-bas. En effet, la charité, considérée dans sa nature spécifique propre, n'a rien qui limite son accroissement, car elle est une participation de la charité infinie qui est l'Esprit Saint. De même, la cause qui accroît la charité est d'une vertu infinie, puisque c'est Dieu. Enfin, du côté du sujet, on ne saurait non plus fixer de terme à l'accroissement de la charité; car, toujours, la charité augmentant, l'aptitude à augmenter encore s'accroît d'autant plus; il reste donc qu'ici-bas l'on ne peut assigner aucune limite à l'accroissement de la charité.

8. La charité du voyage peut-elle être parfaite?

La perfection de la charité peut être envisagée à deux points de vue: 1° par rapport à l'objet aimé; 2° par rapport à celui qui aime. Par rapport à l'objet aimé, la charité est parfaite quand une chose est aimée autant qu'elle est aimable. Or Dieu est aussi aimable qu'il est bon; et comme sa bonté est infinie, il est infiniment aimable. Mais aucune créature ne peut aimer Dieu infiniment, puisque toute vertu créée est limitée. Par conséquent, de ce point de vue, la charité ne peut être parfaite en aucune créature, mais seulement la charité par laquelle Dieu s'aime lui-même.

Du côté de celui qui aime, on dit que la charité est parfaite quand on aime autant qu'il est possible d'aimer. Et cela arrive de trois manières. D'abord parce que tout le coeur de l'homme se porte de façon actuelle et continue vers Dieu, et telle est la perfection de la charité du ciel; elle n'est pas possible en cette vie où, en raison de la faiblesse humaine, on ne peut être continuellement en acte de penser à Dieu et de se porter affectueusement vers lui. En deuxième lieu, parce que l'homme s'applique tout entier à vaquer à Dieu et aux choses divines en laissant tout le reste, sauf ce que requièrent les nécessités de la vie présente. Telle est la perfection de la charité qui est possible ici-bas; elle n'est toutefois pas le partage de tous ceux qui possèdent la charité. Enfin lorsqu'on donne habituellement tout son coeur à Dieu, au point de ne rien penser ni de rien vouloir qui soit contraire à l'amour de Dieu. Et telle est la perfection qui est commune à tous ceux qui ont la charité.

9. Les différents degrés de la charité

Sous certains rapports, l'accroissement spirituel de la charité peut être comparé à la croissance corporelle de l'homme. Or, bien que l'on puisse distinguer en celle-ci un grand nombre d'étapes différentes, elle offre cependant certaines divisions bien déterminées, caractérisées par les activités ou les préoccupations auxquelles l'homme est amené au long de sa croissance. Ainsi appelle-t-on enfance l'âge de la vie qui précède l'usage de la raison. On distingue ensuite un autre état de l'homme, qui correspond au moment où il commence à parler et à user de la raison. Un troisième état est celui de la puberté -. quand l'homme devient capable d'engendrer. Et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il ait atteint son développement parfait.

De même, on distingue divers degrés de charité, d'après les soucis divers auxquels l'homme est amené par le progrès de sa charité. D'abord son souci premier doit être de s'écarter du péché et de résister aux convoitises qui le poussent en sens contraire de la charité. Et cela concerne les débutants, chez qui la charité doit être nourrie et entretenue de peur qu'elle ne se perde. Un deuxième souci vient ensuite, celui de tendre principalement à avancer dans le bien; un tel souci est celui des progressants, qui visent surtout à ce que leur charité, par sa croissance, se fortifie. Enfin le troisième souci est que l'homme cherche principalement à s'unir à Dieu et à jouir de lui; et cela s'applique aux parfaits qui " désirent mourir et être avec le Christ ". Ainsi, dans le mouvement corporel, distinguons-nous pareillement ces trois moments: l'éloignement du point de départ, le rapprochement du terme, enfin le repos en celui-ci.

10. La charité peut-elle diminuer?

La quantité de la charité qui est relative à son objet propre ne peut pas diminuer, pas plus qu'elle ne peut s'accroître, on l'a vu plus haut.

Mais, puisque la charité s'accroît selon la quantité qu'elle possède par rapport à son sujet, on peut se demander si, de ce point de vue, elle peut aussi diminuer. Si elle diminue, il faut qu'elle diminue par un acte, ou seulement par cessation d'acte. Par cessation d'acte sont diminuées les vertus acquises par des actes; parfois même elles sont détruites, comme on l'a vu antérieurement. C'est pourquoi Aristote dit à propos de l’amitié: “Bien des amitiés sont détruites parce que l'ami n'est plus appelé”, c'est-à-dire du fait qu'on ne l'appelle plus, ou qu'on ne lui parle plus. Et il en est ainsi parce que la conservation d'une chose dépend de sa cause; or la cause d'une vertu acquise, c'est l'acte humain; donc, si les actes humains cessent, cette vertu acquise s'affaiblit et finit par disparaître totalement. Mais cela n'a pas lieu pour la charité, qui est produite par Dieu seul et non par des actes humains, comme on l'a dit précédemment. Il s'ensuit que, même si son acte vient à cesser, la charité n'est pas pour autant diminuée ni détruite, si du moins le péché n'est pour rien dans cette cessation.

De ce qui précède on doit conclure que la diminution de la charité ne peut avoir d'autre cause que Dieu ou quelque péché. Mais aucune déficience ne nous est infligée par Dieu, sinon par mode de châtiment, en ceci qu'il nous retire sa grâce en châtiment du péché. Il ne lui convient donc pas de diminuer en nous la charité sinon par mode de châtiment, celui-ci étant dû au péché. Il reste donc, si la charité diminue, que le péché seul en est la cause, soit que le péché produise cette diminution soit qu'il la mérite. Or, ni d'une façon ni de l'autre, le péché mortel ne diminue la charité, car il la détruit totalement; et par cause effective parce que tout péché mortel est contraire à la charité, nous le verrons plus loin; et par démérite, car celui qui en péchant mortellement agit contre la charité est digne que Dieu la lui retire.

Pareillement, même par le péché véniel la charité ne peut être diminuée, pas plus par mode d'efficience que par démérite. Par efficience, car le péché véniel n'atteint pas la charité elle-même. Celle-ci, en effet, porte sur la fin dernière, tandis que le péché véniel est un désordre relatif aux moyens. Or l'amour d'une fin ne se trouve pas diminué du fait que l'on tombe dans quelque dérèglement à l'égard des moyens. Ainsi arrive-t-il à certains malades, qui tiennent beaucoup à leur santé, de faire certains accrocs à leur régime. De même, dans les sciences spéculatives, les opinions fausses qui concernent les conclusions ne diminuent pas la certitude des principes.

Pareillement, le péché véniel ne mérite pas que la charité soit diminuée. Si quelqu'un, en effet, est fautif en de petites choses, il ne mérite pas de subir un détriment dans un domaine plus important. Dieu ne se détourne pas davantage de l'homme que celui-ci ne se détourne de lui. Par conséquent, celui dont le dérèglement ne porte que sur les moyens ne mérite pas de subir un détriment dans sa charité, par laquelle ü est ordonné à sa fin ultime.

La conséquence de tout cela est que la charité ne peut d'aucune manière subir de diminution, si l'on prend ce mot dans sa signification Cependant, on peut indirectement appeler tion de la charité ce qui est disposition à disposition qui vient des péchés véniels, du fait que la charité n'exerce plus ses ac

11. Peut-on perdre la charité une fois qu'on la possède?

Par la charité, l'Esprit Saint habite en nous, comme nous l'avons montré". Donc nous pouvons considérer la charité de trois façons. Tout d'abord du côté de l'Esprit Saint mouvant l'âme à aimer Dieu. De ce côté, la charité ne peut pas pécher à cause de la vertu de l'Esprit Saint qui opère infailliblement tout ce qu'il veut. C'est pourquoi il ne saurait être vrai simultanément que le Saint-Esprit veuille mouvoir quelqu'un à faire un acte de charité, et que cet homme

perde la charité en péchant: le don de persévérance doit être compté parmi les " bienfaits de Dieu grâce auxquels ceux qui sont délivrés le sont très certainement”, selon S. Augustin.

On peut, en deuxième lieu, envisager la charité selon sa raison propre. Et, sous ce rapport, la charité ne peut faire que ce qui convient à la raison même de charité. C'est pourquoi elle ne peut en aucune façon pécher " pas plus que la chaleur ne peut refroidir, ni l'injustice produire quelque chose de bon”, dit S. Augustin.

On peut enfin considérer la charité par rapport au sujet, lequel est changeant au gré du libre arbitre. Mais ce rapport de la charité au sujet peut lui-même être envisagé de deux façons: soit du point de vue général des relations de la forme avec la matière, soit du point de vue particulier des relations de l'habitus avec la puissance.

Il appartient à une forme d'exister dans un sujet de façon telle qu'elle puisse se perdre lorsqu'elle ne comble pas toute la potentialité de la matière, comme on le voit pour les formes des êtres soumis à la génération et à la corruption. Cela vient de ce que la matière de ces êtres reçoit une forme de manière à rester encore en puissance à une autre forme, comme si la potentialité de la matière n'était pas totalement remplie par une seule forme; c'est pourquoi une forme peut se perdre par réception d'une autre forme. Au contraire, la forme d'un corps céleste demeure en lui de façon permanente, parce qu’elle comble si bien toute la potentialité de la matière qu'il ne reste plus en celle-ci de puissance à une autre forme. Ainsi en est-il de la charité: celle de la patrie est permanente parce qu'elle emplit toute la potentialité de l'esprit, en ce sens que tout mouvement actuel de celui-ci se porte vers Dieu; la charité du voyage ne comble pas ainsi toute la potentialité de son sujet, parce qu'elle ne se porte pas toujours en acte vers Dieu. Aussi, quand elle ne s'y porte pas, quelque chose peut survenir qui fasse perdre la charité.

Quant à l'habitus, il lui est propre d'incliner la puissance à agir selon ce qui convient à l'habitus, en tant qu'il fait juger bon ce qui lui convient, et mauvais ce qui lui est contraire. En effet, de même que le goût apprécie les saveurs selon sa disposition propre, de même l'esprit humain juge de ce qu'il doit faire d'après sa disposition créée par les habitus, ce qui fait dire à Aristote r: “La fin apparaît à chacun selon ce qu'il est en lui-même. " A ce point de vue donc, la charité ne peut se perdre là où ce qui convient à la charité ne peut paraître autrement que bon. Ce sera le cas de la patrie, où Dieu sera vu par son essence, qui est l'essence même de la bonté. Et c'est pourquoi la charité de la patrie ne peut se perdre. Mais la charité du voyage en l'état de laquelle on ne voit pas l'essence même de Dieu, qui est l'essence de la bonté, peut se perdre.

12. Peut-on perdre la charité par un seul acte de péché mortel?

Un contraire est exclu quand survient un autre contraire. Or tout acte de péché mortel est contraire à la raison propre de la charité, qui consiste pour l'homme à aimer Dieu par-dessus tout, et à se soumettre à lui totalement, et lui rapportant tout ce que l'on a. Il appartient donc à la raison de la charité d'aimer Dieu de telle sorte qu'on veuille se soumettre à lui en toute chose, et qu'en toute chose on suive la règle de ses commandements. Car tout ce qui est contraire aux préceptes divins est manifestement contraire à la charité et peut donc par soi-même l'exclure.

Sans doute, si la charité était un habitus acquis dépendant de l'activité du sujet, sa perte ne résulterait pas nécessairement d'un seul acte contraire. Car un acte n'est pas directement

contraire à l'habitus, mais à l'acte de celui-ci; or il ne s'impose pas, pour la continuation d'un habitue dans un sujet, qu'il y ait une continuité d'actes; par conséquent, s'il survient un acte contraire, l'habitus acquis n'est pas aussitôt supprimé.

Mais la charité, parce qu'elle est un habitus infus, dépend de l'action de Dieu. Celui-ci la communique à l'âme, et agit dans l'infusion et la conservation de la charité à la manière du soleil dans l'illumination de l'air, comme nous l'avons dit récemment. C'est pourquoi, de même que la lumière cesserait aussitôt dans l'air si l'on faisait obstacle au rayonnement du soleil, de même la charité cesse d'exister dans l'âme, dès que l'on fait obstacle à son infusion par Dieu dans l'âme. Or, manifestement, tout péché mortel, allant à l'encontre des préceptes divins, fait obstacle à cette infusion; du fait que, par choix, l'homme préfère le péché à cette amitié avec Dieu qui exige l'accomplissement de sa volonté, il s'ensuit qu'aussitôt, par un seul acte de péché mortel, l'habitus de charité est perdu. C'est pourquoi S. Augustin dit: “Dieu lui étant présent, l'homme est illuminé; mais Dieu étant absent, il tombe aussitôt dans les ténèbres; il s'éloigne de lui non par la distance des lieux mais par l'aversion de sa volonté.”

L'OBJET DE LA CHARITÉ

A ce sujet nous nous demanderons: I. Ce que l'on doit aimer de charité (Question 25). II. Dans quel ordre il convient de le faire (Question 26).

CHAPITRE 25: CE QUE L'ON DOIT AIMER DE CHARITÉ

1. Dieu seul doit-il être aimé de charité, ou aussi le prochain? - 2. La charité doit-elle être aimée de charité? - 3. Les créatures sans raison doivent-elles être aimées de charité? - 4. Peut-on s'aimer soi-même de charité? - 5. Doit-on aimer de charité son propre corps? - 6. Les pécheurs doivent-ils être aimés de charité? - 7. Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes? - 8. Doit-on aimer de charité ses ennemis? - 9. Faut-il leur donner des marques d'amitié? - 10. Les anges doivent-ils être aimés de charité? 11. Et les démons? 12. Énumération de ce qu'il faut aimer de charité.

1. Dieu seul doit-il être aimé de charité, ou aussi le prochain?

Les habitus, avons-nous dit e. ne se diversifient que par ce qui change l'espèce de leurs actes, car tous les actes d'une même espèce relèvent d'un même habitus. Puisque l'espèce d'un acte est déterminée par son objet selon la raison formelle de celui-ci, il faut nécessairement que l'acte qui vise la raison formelle d'un objet soit de même espèce que celui qui vise l'objet sous cette même raison; ainsi sont de même espèce la vision de la lumière, et la vision de la couleur considérée sous la raison de lumière. Or, la raison d'aimer le prochain, c'est Dieu; car ce que nous devons aimer dans le prochain, c'est qu'il soit en Dieu'. Il est donc manifeste que l'acte par lequel Dieu est aimé, et celui par lequel est aimé le prochain sont de même espèce. Par conséquent l'habitus de la charité ne s'étend pas seulement à l'amour de Dieu, mais aussi à l'amour du prochain.

2. La charité doit-elle être aimée de charité?

La charité est un amour. Or l'amour, par la nature de la puissance dont il est l'acte, a le pouvoir de faire retour sur lui-même. En effet, parce que la volonté a pour objet le bien universel, tout ce qui a raison de bien peut être objet de volonté. Et comme le vouloir lui-même est quelque chose de bon, en peut vouloir vouloir. De même l'intelligence, qui a le vrai pour objet, comprend qu'elle comprend, parce que cela aussi c'est quelque chose de vrai. Mais, de plus, l'amour a aussi ce pouvoir de retour sur lui-même en raison de sa nature spécifique: parce qu'il est mouvement spontané de celui qui aime vers l'être aimé. Donc, du fait même que l'on aime quelqu'un, on aime aimer.

Mais la charité, nous l'avons dit, n'est pas seulement un amour, elle a raison d'amitié. Or on aime une chose par amitié de deux manières: comme on aime celui pour qui l'on a de l'amitié et à qui l'on veut du bien; ou comme on aime le bien que l'on veut à son ami. C'est en ce deuxième sens seulement que la charité est aimée par charité, parce que la charité est ce bien que nous souhaitons à tous ceux que nous aimons de charité. Et il en est de même pour la béatitude et pour les autres vertus.

3. Les créatures sans raison doivent-elles être aimées de charité?

La charité nous l'avons vu, est une amitié. Or, par l'amitié, on aime tout d'abord l’ami pour lequel on a de l'amitié; et en second lieu les biens que l'on souhaite à cet ami. Dans le premier sens, il est impossible d'aimer de charité une créature sans raison. Et cela pour trois motifs, dont deux regardent communément l'amitié, qu’on ne peut avoir pour ces créatures.

1° Notre amitié se porte vers celui à qui nous voulons du bien; or, à proprement parler, je ne puis vouloir du bien à une créature dépourvue de raison, car il ne lui appartient pas de posséder à proprement parler du bien; c'est réservé à la créature raisonnable, qui peut seule, par son libre arbitre, user du bien quelle possède. Aussi Aristote déclare-t-il que si nous disons, en parlant des créatures sans raison, qu'il leur arrive du bien ou du mal, c'est seulement par analogie.

2° Toute amitié se fonde sur une communication de vie; " Rien en effet, remarque Aristote n'est plus propre à l'amitié que de vivre ensemble. " Mais les créatures sans raison ne peuvent communier à la vie humaine, qui est la vie selon la raison. Il ne peut donc pas y avoir d'amitié à leur égard, sinon dans un sens métaphorique.

3° La dernière raison est propre à la charité; celle-ci est fondée en effet sur la communication de la béatitude éternelle, dont la créature dépourvue de raison n'est pas capable. C'est pourquoi l'amitié de charité ne peut exister à son endroit.

4. Peut-on s'aimer soi-même de charité?

Puisque la charité est une amitié, nous pouvons en parler de deux manières. Tout d'abord sous la raison commune d'amitié; et en ce sens on doit dire qu'il n'y a pas à proprement parler d'amitié à l'égard de soi-même, mais quelque chose de supérieur à l'amitié, puisque l'amitié implique une certaine union; Denys dit en effetn que " l'amour est une force qui unit "; or, en chacun, par

rapport à soi-même, il y a unité, ce qui est plus que l'union avec autrui. Aussi, de même que l'unité est le principe de l'union, ainsi l'amour que l'on éprouve pour soi-même est la forme et la racine de l'amitié; en effet, nous avons de l'amitié pour d'autres lorsque nous nous comportons envers eux comme envers nous-même. Car, dit Aristote, " les sentiments d'amitié envers autrui viennent de ceux que l'on a envers soi-même ". De même encore n'a-t-on pas de science concernant les principes, mais quelque chose de supérieur: leur intelligence immédiate.

En second lieu, nous pouvons parler de la charité selon sa nature propre, en tant qu'elle est principalement une amitié de l'homme pour Dieu et, par voie de conséquence, pour toutes les créatures qui appartiennent à Dieu. Or, parmi celles-ci, il y a le sujet lui-même, qui a la charité. Ainsi, parmi tout ce qu'il aime de charité comme ressortissant à Dieu, l'homme s'aime lui-même d'un amour de charité.

5. Doit-on aimer de charité son propre corps?

Notre corps peut être considéré sous deux aspects: 1° dans sa nature, 2° dans la corruption née du péché et de son châtiment.

Or la nature de notre corps ne vient pas d'un principe mauvais, comme les manichéens l'imaginent, mais elle a été créée par Dieu. C'est pourquoi nous pouvons user du corps pour servir Dieu, comme le prescrit S. Paul (Rm 6, 13): “Faites de vos membres des armes de justice au service de Dieu. " C'est pourquoi de l'amour de charité dont nous aimons Dieu, nous devons aussi aimer notre corps.

Mais nous ne devons pas aimer dans notre corps la souillure du péché, ni la déchéance du châtiment. Nous devons plutôt désirer par la charité qu'il en soit délivré.

6. Les pécheurs doivent-ils être aimés de charité?

Dans les pécheurs on peut considérer deux choses: la nature et la faute. Par leur nature, qu'ils tiennent de Dieu, ils sont capables de la béatitude, sur la communication de laquelle est fondée la charité, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi, selon leur nature, il faut les aimer de charité. Mais leur faute est contraire à Dieu, et elle est un obstacle à la béatitude. Aussi, selon leur faute qui les oppose à Dieu, ils méritent d'être haï s, quels qu'ils soient, fussent-ils père, mère ou proches, comme on le voit en S. Luc (14, 26). Car nous devons haïr les pécheurs en tant qu'il sont tels, et les aimer en tant qu'ils sont des hommes capables de la béatitude. C'est là véritablement les aimer de charité, à cause de Dieu.

7. Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes?

S'aimer soi-même est, en un sens, commun à tous; en un autre sens, c'est le propre des bons; dans un troisième sens, c'est le propre des méchants. Il est en effet commun à tous d'aimer ce qu'ils regardent comme leur être propre. Or l'homme est dit être quelque chose de deux manières. D'abord selon sa substance et sa nature. C'est ainsi que tous estiment comme un bien qui, leur est commun d'être ce qu'ils sont, c'est-à-dire composés d'âme et de corps. En ce sens, tous les hommes, bons et mauvais, s'aiment eux-mêmes, en ce qu'ils aiment leur propre conservation.

En second lieu, l'homme est dit être quelque chose par ce qu'il a de principal en lui; c'est ainsi qu'on dit du chef d'une cité qu'il est la cité elle-même: d'où vient que ce que font les chefs, la cité est censée le faire. Or, de cette manière, tous les hommes ne pensent pas être ce qu'ils sont. En effet, ce qui est principal dans l'homme, c'est l'intelligence raisonnable; ce qui est secondaire, c'est la nature sensible et corporelle: la première étant appelée par l'Apôtre " l'homme intérieur", et la seconde " l'homme extérieur " (2 Co 4, 6). Or les bons estiment que le principal en eux est la nature raisonnable ou l'homme intérieur, et, par là, ils s'estiment tels qu'ils sont. Mais les méchants croient que le principal en eux est la nature sensible et corporelle ou l'homme extérieur. C'est pourquoi, ne se connaissant pas eux-mêmes de façon juste, ils ne s'aiment pas vraiment, mais ils aiment seulement ce qu'ils prennent pour eux-mêmes. Au contraire les bons, qui ont d'eux-mêmes une connaissance vraie, s'aiment vraiment eux-mêmes.

Aristote le démontrer par les cinq conditions propres à l'amitié. Chacun des amis, en effet: 1° veut l'existence de son ami, et qu'il vive; 2° il lui veut du bien; 3° il lui fait du bien; 4° il vit avec son ami dans la joie; 5° il n'a qu'un coeur avec lui, partageant ses joies et ses tristesses. Or, c'est ainsi que les bons s'aiment eux-mêmes quant à l'homme intérieur: ils veulent sa conservation dans son intégrité; ils désirent pour lui son bien, qui est le bien spirituel; ils s'emploient à le lui procurer; ils rentrent avec joie dans leur propre coeur, y trouvant les bonnes pensées du présent, le souvenir des biens passés et l'espoir des biens futurs, toutes choses qui les remplissent de joie; de même il n'y a pas entre eux de discorde dans leur volonté, car leur âme est entièrement unifiée dans ses tendances.

Au contraire, les méchants ne veulent pas conserver l'intégrité de l'homme intérieur, ils n'aspirent pas pour lui aux biens spirituels, et ils ne travaillent pas en ce sens; il ne leur est pas agréable de vivre avec eux-mêmes en faisant retour à leur coeur, car ils y trouvent le mal, tant présent que passé et futur, et ils ne peuvent que le détester; ils n'ont pas non plus la paix avec eux-mêmes, puisque leur conscience est remplie de remords, selon ce que Dieu leur dit dans le Psaume (50, 21): "je t'accuserai, et je me tiendrai en face de toi. " On peut aussi prouver de la même manière que les méchants s'aiment eux-mêmes selon la corruption de l'homme extérieur; mais ce n'est pas ainsi que les bons s'aiment eux-mêmes.

8. Doit-on aimer de charité ses ennemis?

Aimer ses ennemis peut s'entendre de trois manières différentes. D'abord dans le sens qu'on les aime en tant qu'ils sont ennemis. Cela est pervers et contraire à la charité, car c'est aimer le mal d'autrui.

En deuxième lieu, on peut envisager l'amour des ennemis en tenant compte de leur nature, donc d'une façon universelle. De ce point de vue l'amour des ennemis est nécessaire à la charité, en ce sens que celui qui aime Dieu et le prochain ne doit pas exclure ses ennemis de son amour universel.

Enfin, l'amour des ennemis peut être envisagé en particulier, c'est-à-dire en ce qu'on est mû de façon particulière à aimer son ennemi. Cela n'est pas nécessaire à la charité de façon absolue, parce qu'il n'est pas nécessaire à cette vertu que nous ayons une dilection spéciale à l'égard de chacun de nos semblables, quels qu'ils soient, parce que ce serait impossible. Toutefois, cette dilection spéciale, à l'état de disposition dans l'âme, est nécessaire à la charité en ce sens que l'on doit être prêt à aimer un ennemi en particulier, si c'était nécessaire.

Mais en dehors du cas de nécessité, que l'on témoigne effectivement de l'amour pour son ennemi, cela appartient à la perfection de la charité. En effet, puisque la charité fait aimer le prochain pour Dieu, plus on aime Dieu, plus on témoigne d'amour envers le prochain, sans être arrêté par son inimitié. Ainsi en est-il lorsqu'on a un grand amour pour un homme en particulier; à cause de cet amour, on se prend à aimer ses enfants, même s'ils sont nos ennemis. Et c'est d'un tel amour que S. Augustin a voulu parler dans la première objection.

9. Faut-il donner à ses ennemis des marques d'amitié?

Les effets et les marques de la charité procèdent de l'amour intérieur et lui sont proportionnés. Or l'amour intérieur envers les ennemis en général est exigé absolument par le précepte; tandis que l'amour pour un ennemi en particulier ne l'est pas absolument, mais seulement comme disposition de l'âme, on vient de le dire. Il faut donc en dire autant des actes ou des témoignages d'affection manifestés à l'extérieur. Car il y a des bienfaits et des marques d'amour que l'on doit donner à son prochain en général; par exemple en priant pour tous les fidèles ou pour tout le peuple, ou bien encore en procurant quelque bienfait à toute la communauté. Être ainsi bienfaisant ou témoigner ainsi de l'amour à des ennemis, est exigé par le précepte; si l'on s'y refusait, ce serait agir par vengeance, à l'encontre de ces paroles du Lévitique (19, 18): “Tu ne te vengeras pas, et tu ne garderas pas rancune aux enfants de ton peuple.”

Mais il y a d'autres bienfaits ou d'autres témoignages d'affection que l'on n'accorde qu'i certaines personnes en particulier. Se comporter ainsi à l'égard de ses ennemis n'est pas nécessaire au salut, sinon quant à la préparation de l'âme, de telle sorte que l'on soit disposé à leur venir en aide en cas de nécessité, selon cette parole des Proverbes (25, 21): “Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, donne-lui à boire." Mais qu'en dehors du cas de nécessité quelqu'un accorde des bienfaits de ce genre à ses ennemis, cela relève de la perfection de la charité, qui, non contente " de ne pas se laisser vaincre par le mal”, ce qui est de nécessité, veut encore " vaincre le mal par le bien " (Rm 12, 21), ce qui relève de la perfection: non seulement alors on craint de se laisser entraîner à la haine à cause d'une injure que l'on a reçue, mais encore on s'efforce, en faisant du bien à son ennemi, de se faire aimer de lui.

10. Les anges doivent-ils être aimés de charité?

L'amitié de la charité, on l'a vu, est fondée sur la communication de la béatitude éternelle, dont les hommes participent avec les anges selon cette parole en S. Matthieu (22, 30): “A la résurrection, les hommes seront comme des anges dans le ciel. " Il est donc évident que l'amitié de charité s'étend aussi aux anges.

11. Les démons doivent-ils être aimés de charité?

Comme on l'a dit plus haut, nous devons, en vertu de la charité, aimer dans les pécheurs leur nature, mais haïr leur péché. Or le mot démons désigne une nature déformée par le péché. Et c'est pourquoi les démons ne doivent pas être aimés de charité.

Mais si, cessant d'argumenter à partir de ce mot, on se demande si ces esprits, que l'on appelle démons, doivent être aimés de charité, il faut répondre en distinguant, selon ce qui a été établi précédemment, une double manière d'aimer de charité.

1° On peut aimer un être comme un objet d'amitié. Dans ce sens, nous ne pouvons pas aimer ces esprits d'une amitié de charité, puisqu'il est de l'essence de l'amitié de vouloir le bien de ses amis. Or le bien éternel, objet de la charité, nous ne pouvons pas le vouloir à des esprits que Dieu a damnés pour l'éternité; cela irait contre l'amour envers Dieu, qui nous fait approuver sa justice.

2° On peut aimer un être en ce sens que l'on veut le voir subsister pour le bien d'un autre; nous aimons en vertu de la charité les créatures sans raison, en tant que nous voulons les voir demeurer pour la gloire de Dieu et pour l'utilité des hommes, on l'a vu plus haut. De cette manière nous pouvons aussi aimer de charité la nature des démons, en tant que nous voulons que ces esprits soient conservés dans leurs biens de nature pour la gloire de Dieu.

12. Énumération de ce qu'il faut aimer de charité

Comme il a été dit plus haut, l'amitié de charité est fondée sur la communication de la béatitude. Or, dans cette communication, il y a une réalité que l'on doit regarder comme le principe d'où émane la béatitude, c'est Dieu; il y a une autre réalité qui participe directement de cette béatitude, c'est l'homme et l'ange; il y en a enfin une troisième en qui la béatitude dérive par une sorte de rejaillissement, c'est le corps humain. L'être qui communique la béatitude est digne d'être aimé parce qu'il est la cause de la béatitude. Quant à celui qui participe de la béatitude, il peut être aimé pour deux raisons: soit parce qu'il ne fait qu'un avec nous, soit parce qu'il nous est associé dans la participation de la béatitude. A ce titre deux êtres doivent être aimés de charité, selon que l'homme s'aime lui-même et qu'il aime son prochain.

CHAPITRE 26: L'ORDRE DE LA CHARITÉ

1. Y a-t-il un ordre dans la charité? - 2. Doit-on aimer Dieu plus que le prochain? - 3. Plus que soi-même? - 4. Doit-on s'aimer soi-même plus que le prochain? - 5. Aimer le prochain plus que son propre corps? - 6. Aimer tel prochain plus qu'un autre? - 7. Doit-on aimer davantage celui qui est le meilleur, ou celui qui nous est le plus uni? - 8. Celui qui nous est uni par le sang? - 9. Doit-on aimer de charité son fils plus que son père? - 10. Sa mère plus que son père? - 11. Son épouse plus que son père ou sa mère? - 12. Son bienfaiteur plus que son obligé? - 13. L'ordre de la charité subsiste-t-il dans la patrie?

1. Y a-t-il un ordre dans la charité?

Comme dit Aristote, antérieur et postérieur se disent par rapport à un principe. Or, l'ordre implique de soi un certain mode d'antériorité et de postériorité. Par conséquent, partout où il y a un principe, il y a aussi un ordre. Mais il a été dit plus haut que l'amour de charité tend vers Dieu comme vers le principe de la béatitude, dont la communication fonde l'amitié de charité. Il s'ensuit que, dans les choses qui sont aimées de l'amour de charité, il y a un certain ordre, selon leur relation au premier principe de cet amour, qui est Dieu.

2. Doit-on aimer Dieu plus que le prochain?

Toute amitié regarde principalement l'objet où se trouve principalement le bien sur la communication duquel elle est fondée; c'est ainsi que l'amitié politique a surtout égard au chef de l'État, dont dépend tout le bien commun de la cité; et c'est donc à lui surtout que les citoyens doivent fidélité et obéissance. Or, l'amitié de charité est fondée sur la communication de la béatitude, qui réside essentiellement en Dieu comme dans son premier principe, d'où elle dérive en tous les êtres qui sont aptes à la posséder. C'est donc Dieu qui doit être aimé de charité à titre principal et par-dessus tout; il est aimé en effet comme la cause de la béatitude, tandis que le prochain est aimé comme participant en même temps que nous de la béatitude.

3. Doit-on aimer Dieu plus que soi-même?

Nous pouvons recevoir de Dieu deux sortes de biens: le bien de la nature et celui de la grâce.

Sur la communication des biens naturels que Dieu nous a faite, se fonde l'amour naturel. En vertu de cet amour, non seulement l'homme dans l'intégrité de sa nature aime Dieu plus que toute chose et plus que soi-même, mais encore toute créature aime Dieu à sa manière, c'est-à-dire: ou d'un amour intellectuel (les anges), ou raisonnable (les hommes), ou animal (les animaux), ou à tout le moins naturel, comme les pierres et les autres êtres privés de connaissance. La raison en est que, dans un tout, chaque partie aime naturellement le bien commun de ce tout plus que son bien propre et particulier. Et cela se manifeste dans l'activité des êtres: chaque partie en effet a une inclination primordiale à l'action commune qui se propose l'utilité du tout. Cela apparaît aussi dans les vertus politiques qui font que les citoyens souffrent dommage dans leurs biens et parfois dans leur personne, en vue du bien commun.

A bien plus forte raison le vérifie-t-on dans l'amitié de charité, qui est fondée sur la communication des dons de grâce. Aussi l'homme est-il tenu par la charité d'aimer Dieu, qui est le bien commun de tous, plus que lui-même; en effet, la béatitude réside en Dieu comme dans la source et le principe communs de tous ceux qui peuvent en participer.

4. Doit-on s'aimer soi-même plus que le prochain?

Il y a deux éléments dans l'homme sa nature spirituelle et sa nature corporelle. On dit que l'homme s'aime soi-même lorsqu'il s'aime selon sa nature spirituelle comme nous l'avons dit précédemment. Sous ce rapport l'homme est tenu de s'aimer, après Dieu, plus que quiconque. Et cela découle clairement de la raison pour laquelle on aime. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, Dieu est aimé comme le principe du bien sur lequel est fondé l'amour de charité; l'homme s'aime soi-même de charité parce qu'il participe de ce bien; quant au prochain, il est aimé parce qu'il lui est associé dans cette participation. Or cette association est un motif d'amour, en tant qu'elle implique une certaine union ordonnée à Dieu. Par conséquence, de même que l'unité l'emporte sur l'union, de même participer soi-même du bien divin est un motif d'aimer supérieur à celui qui vient de ce qu'un autre nous est associé dans cette participation. C'est pourquoi l'homme doit s'aimer soi-même de charité plus que son prochain. Le signe en est que l'homme ne doit pas, pour préserver son prochain du péché, encourir soi-même le mal du péché, qui contrarierait sa participation à la béatitude.

5. Doit-on aimer son prochain plus que son propre corps?

Ce qu'on doit aimer le plus par charité, c'est ce qui possède la raison la plus pleine d'amabilité en vertu de la charité, on vient de le dire. Or le motif de l'amour que nous devons avoir pour le prochain, qui est d'être associé à nous dans la possession plénière de la béatitude, est un motif plus fort que la participation à la béatitude par rejaillissement, en quoi réside le motif d'aimer notre propre corps. Et c'est pourquoi, en ce qui intéresse le salut de notre âme, nous devons aimer le prochain plus que notre propre corps.

6. Doit-on aimer tel prochain plus qu'un autre?

Il y a deux opinions à ce sujet. Certains en effet ont dit que tous ceux qui sont notre prochain doivent être aimés également quant aux sentiments d'affection, mais non quant aux effets extérieurs. Ils estiment que l'ordre de la charité doit s'entendre des bienfaits extérieurs, que nous devons procurer à nos proches plutôt qu'aux étrangers, et non de l'affection intérieure, que nous devons accorder également à tous, même à nos ennemis.

Mais cette opinion n'est pas raisonnable. En effet, l'affection de la charité, qui est une inclination de la grâce, n'est pas moins bien ordonnée que l'appétit naturel, qui est une inclination de la nature; car l'une et l'autre de ces inclinations procèdent de la sagesse divine. Or nous voyons que, dans les réalités naturelles, l'inclination de la nature est proportionnée à l'acte ou au mouvement qui convient à la nature de chaque être; ainsi la terre a-t-elle une plus forte attirance de pesanteur que l'eau, puisqu'il lui revient d'être au-dessous de l'eau. Il faut donc que l'inclination de la grâce, qui est l'affection de la charité, soit proportionnée aux actes qui doivent être produits à l'extérieur, de telle sorte que nous ayons des sentiments de charité plus intenses pour ceux à l'égard desquels il convient que nous soyons davantage bienfaisants.

Ainsi donc, il faut conclure que, même sous le rapport de l'affection, il faut que notre amour du prochain soit plus grand pour celui-ci que pour un autre. Et en voici la raison: puisque Dieu et celui qui aime sont les principes de l'amour, il est nécessaire qu'il v ait un plus grand sentiment de dilection, selon que celui qui en est l'objet est plus rapproché de l'un de ces deux principes. Partout en effet où il y a un principe, l'ordre se mesure par rapport à ce principe, nous l'avons dit.

7. Doit-on aimer davantage celui qui est le meilleur, ou celui qui nous est le plus uni?

Tout acte doit être proportionné à son objet et à l'agent qui le produit: de son objet il tire son espèce; de la force de l'agent, son degré d'intensité. C'est ainsi qu'un mouvement est spécifié par le terme vers lequel il tend, et qu'il doit la rapidité de son allure à l'aptitude du mobile et à la force du moteur. Ainsi donc, un amour est spécifié par son objet, et son intensité vient de celui qui aime.

Or l'objet de l'amour de charité c'est Dieu, et celui qui aime c'est l'homme. D'où il suit que, du point de vue de la spécification de l'acte, la différence à mettre dans l'amour de charité à l'égard du prochain doit se prendre par rapport à Dieu; ce qui signifie qu'à celui qui est plus rapproché de Dieu nous voulons par la charité un plus grand bien. Et en effet, si le bien que la charité veut à tous, et qui est la béatitude éternelle, est un même bien en soi, ce bien a cependant divers degrés selon les diverses participations de la béatitude; et il convient à la charité de vouloir que la justice de Dieu, pour laquelle les meilleurs participent de la béatitude d'une manière plus parfaite, soit observée. Cela concerne l'espèce de l'amour, car nos amours

sont spécifiquement distincts selon les biens différents que nous souhaitons à ceux que nous aimons.

Mais l'intensité de l'amour doit se prendre du côté de l'homme qui aime. De ce point de vue l'homme aime ceux qui lui sont le plus proches, relativement au bien pour lequel il les aime, d'un amour plus intense que celui dont il aime les meilleurs, relativement à un bien plus grand.

On peut ici remarquer encore une autre différence. Parmi ceux qui nous tiennent de près, il en est qui nous sont plus proches par leur naissance, qu'ils ne peuvent renier puisqu'ils tiennent d'elle ce qu'ils sont. Au contraire, la bonté de la vertu, par laquelle certains s'approchent de Dieu, peut s'acquérir et disparaître, augmenter et diminuer, comme le montre ce qui précède v. Et c'est pourquoi je puis, par charité, désirer que celui qui m'est plus proche soit meilleur qu'un autre, et qu'ainsi il puisse parvenir à un degré plus grand de béatitude.

Il est encore une autre façon d'aimer davantage de charité ceux qui nous touchent de plus près, parce que nous les aimons de plusieurs manières. Ceux qui ne nous tiennent par aucun lien, nous ne les aimons que par l'amitié de charité. Ceux au contraire oui nous sont proches, nous avons vis-à-vis d'eux d'autres affections d'amitié correspondant à la nature du lien qui les rattache à nous. Et puisque le bien sur lequel se fonde toute autre amitié honnête s'ordonne, comme à sa fin, au bien sur lequel se fonde la charité, il s'ensuit que la charité commande aux actes de toutes les autres amitiés; comme l'art qui a pour objet la fin commande aux arts qui ont pour objet tout ce qui est ordonné à la fin. De la sorte, le fait d'aimer quelqu'un parce qu'il est notre parent, notre proche, ou notre concitoyen, ou pour tout autre motif valable et pouvant être ordonné au but de la charité, peut être commandé par la charité. C'est ainsi que la charité, tant en son activité propre que dans les actes qu'elle commande, nous fait aimer de plusieurs manières ceux qui nous tiennent de plus près.

8. Doit-on aimer davantage celui qui nous est uni par le sang?

Comme nous venons de le dire: “Ceux qui nous sont le plus proches sont davantage aimés de charité, tant parce qu'ils sont aimés plus intensément que parce qu'ils sont aimés pour plusieurs raisons. Or l'intensité de l'amour dépend de l'union de l'être aimé avec l'être aimant. C’est pourquoi l'amour qui se rapporte à diverses personnes doit se mesurer aux différentes raisons d'être uni à elles, de telle sorte que l'on aime telle personne plus qu'une autre selon le type de relation en laquelle nous l'aimons. D'autre part, un amour ne peut être comparé à un autre qu’en comparant le genre de relation qui fonde l’un à celui qui fonde l'autre.

Ainsi donc faut-il dire que l'amitié de ceux qui sont du même sang est fondée sur la communauté de l'origine naturelle, celle qui unit des concitoyens sur la communauté civile, celle qui unit des soldats sur la communauté guerrière. C'est pourquoi, en ce qui concerne la nature, nous devons aimer davantage nos parents; en ce qui touche aux relations de la vie civile, nos concitoyens; et enfin, en ce qui concerne la guerre, nos compagnons d'armes. Ce qui fait dire à Aristote: “A chacun il faut rendre ce qui lui revient en propre et répond à sa qualité. Et c'est ce qui se pratique généralement: c’est la famille que l'on invite aux noces; de même, envers ses parents, le premier devoir apparaîtra d'assurer leur subsistance, ainsi que l'honneur qui leur revient. " Et ainsi en est-il dans les autres amitiés.

Maintenant, si l'on compare une union à une autre, il est manifeste que l'union fondée sur l'origine naturelle a la priorité et est aussi la plus stable parce qu'elle tient à la substance de

notre être, tandis que les autres liens sont surajoutés et peuvent disparaître. C'est pourquoi l'amitié de ceux qui sont d'un même sang est la plus stable. Toutefois, les autres amitiés peuvent prévaloir sur celle-ci, en ce qui est propre à chacune d'elles.

9. Doit-on aimer de charité son fils plus que son père?

Comme nous l'avons dit plus haut, le degré de l'amour peut s'apprécier de deux manières.

1° Par rapport à l'objet: et, à ce point de vue, on doit aimer davantage ce qui représente un bien plus excellent et ce qui a le plus de ressemblance avec Dieu. De la sorte, le père doit être aimé plus que le fils, parce que nous aimons notre père au titre de principe, et que le principe représente un bien plus éminent et plus semblable à Dieu.

2° Les degrés de l'amour se prennent du côté de celui qui aime, et, sous ce rapport, on aime davantage celui auquel on est plus uni. A ce point de vue, le fils doit être plus aimé que le père, dit Aristote pour quatre motifs: 1) Parce que les parents aiment leurs enfants comme étant quelque chose d'eux-mêmes, alors que le père n'est pas quelque chose du fils, ce qui fait que l'amour du père pour son fils se rapproche davantage de l'amour qu'il a pour lui-même. 2) Parce que les parents savent mieux quels sont leurs enfants que l'inverse. 3) Parce que le fils est plus proche de son géniteur, dont il est en quelque sorte une partie, que le père lui-même ne l'est de son fils, pour qui il est un principe. 4) Parce que les parents ont aimé depuis plus longtemps, car le père commence tout de suite à aimer son fils, tandis que le fils ne commence à aimer son père qu'après un certain temps. Or l'amour est d'autant plus fort qu'il est plus ancien, selon cette parole de l'Ecclésiastique (9, 10): “N'abandonne pas un vieil ami, le nouveau ne le vaudra pas.”

10. Doit-on aimer sa mère plus que son père?

En ces sortes de comparaisons, ce qui est affirmé doit être compris essentiellement. Il s'agit de savoir si le père, considéré en tant que père, doit être plus aimé que la mère, considérée comme telle. Dans les cas de ce genre, en effet, il peut y avoir une si grande différence de vertu et de malice chez ceux que l'on doit aimer que l'amitié en soit détruite ou du moins affaiblie, dit Aristote. Et c'est pour cela qu'au dire de S. Ambroise " les bons serviteurs doivent être préférés aux mauvais fils ". Mais, à parler essentiellement, le père doit être plus aimé que la mère. En effet, le père et la mère sont aimés comme étant les principes de notre naissance naturelle. Or, le père est plus excellemment principe que la mère, car il l'est au titre d’agent, tandis que la mère est plutôt un principe passif, ou matériel. Voilà pourquoi à parler essentiellement, il faut aimer davantage le père.

11. L'homme doit-il aimer son épouse plus que son père et sa mère?

Nous l'avons dit, le degré de l'amour se prend et de la nature du bien, et de l'union à celui qui aime. Selon la nature du bien, objet de l'amour, les parents doivent être aimés plus que l'épouse, parce qu'on les aime en tant que principes, et comme représentant un bien supérieur. Mais sous le rapport de l'union, c'est l'épouse qui doit être aimée davantage, parce qu'elle est conjointe à son mari comme existant avec lui dans une seule chair, selon cette parole en S. Matthieu (19, 6): “Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. " Et c'est pourquoi l'épouse est aimée plus ardemment; mais aux parents on doit témoigner plus de respect.

12. Doit-on aimer son bienfaiteur plus que son obligé?

Nous l'avons dit précédemment, on aime davantage un être pour deux raisons: ou parce qu'il représente une plus excellente raison de bien, ou à cause d'une union plus étroite. Du premier point de vue, c'est le bienfaiteur qui doit être aimé davantage, parce qu'étant principe de bien pour celui qui reçoit le bienfait, il a en lui-même la raison d'un bien plus excellent, comme nous l'avons dit au sujet du père.

Du second point de vue, c'est au contraire ceux à qui nous faisons du bien que nous aimons davantage, comme Aristote le prouve par quatre raisons. 1° Parce que celui qui reçoit le bienfait est comme l'oeuvre du bienfaiteur; ainsi a-t-on coutume de dire de quelqu'un: “C'est la créature d'un tel. " Or il est naturel à chacun d'aimer son oeuvre comme nous le voyons chez les poètes qui aiment leurs poèmes; et cela parce que tout être aime son être et sa vie, laquelle se manifeste surtout par son action.

2° Parce que chacun aime naturellement ce en quoi il voit son propre bien. Il est vrai que le bienfaiteur et l'obligé trouvent l'un dans l'autre réciproquement un certain bien; mais le bienfaiteur voit dans l'obligé son bien honnête; l'obligé dans le bienfaiteur voit son " bien utile ". Or la considération du bien honnête apporte plus de joie que celle du bien utile; soit parce que ce bien est plus durable, car l'utilité passe vite et le seul souvenir d'un bien passé n'égale pas la joie d'un bien présent; soit parce que nous pensons avec plus de joie aux bonnes actions que nous avons faites qu'aux bons services que nous avons reçus des autres.

3° Parce qu'il appartient d'agir à celui qui aime; il veut en effet le bien de celui qu'il aime, et il le fait; celui-ci au contraire reçoit. Et c'est pourquoi il appartient au plus excellent d'aimer. D'où il résulte que c'est au bienfaiteur d'aimer davantage.

4° Parce qu'il en coûte plus de faire du bien que d'en recevoir. Or, nous aimons davantage ce qui nous a coûté davantage, alors que nous dédaignons en quelque sorte ce qui nous arrive sans effort.

13. L'ordre de la charité subsiste-t-il dans la patrie?

L'ordre de la charité subsistera nécessairement dans la patrie en cela d'abord que Dieu doit être aimé par-dessus tout. Il en sera ainsi absolument quand l'homme jouira parfaitement de Dieu.

Quant à l'ordre entre soi-même et les autres, il semble qu'il faille distinguer. Car, nous l'avons dit, l'ordre de l'amour peut être diversement appréhendé soit d'après la différence du bien que l'on souhaite à un autre, soit d'après l'intensité de l'amour.

Du premier point de vue, on aimera plus que soi-même ceux qui sont meilleurs que soi, et l'on aimera moins ceux qui sont moins bons. Tout bienheureux en effet voudra que chacun ait ce qui lui est dû selon la justice divine, à cause de la parfaite conformité de la volonté humaine à la volonté divine. Alors il ne sera plus temps de progresser par le mérite vers une plus grande récompense, comme il arrive dans la condition présente, où l'homme peut aspirer à une vertu et à une récompense meilleures: au ciel la volonté de chacun s'arrêtera à ce qui a été déterminé par Dieu.

Du second point de vue, au contraire, chacun s'aimera soi-même plus qu'il n'aimera le prochain, même si celui-ci est meilleur; parce que l'intensité de l'acte d'amour provient du sujet qui aime, nous l'avons vue. D'ailleurs, le don de la charité est accordé à chacun par Dieu afin que, d'abord, il ordonne son âme à Dieu, ce qui se rapporte à l'amour de soi; et, en seconde ligne, afin qu'il veuille que les autres s'y ordonnent, ou encore afin qu'il y contribue à sa mesure.

Quant à l'ordre à établir entre ceux qui constituent le prochain, c'est de façon absolue qu'on aimera mieux par la charité celui qui sera meilleur. Car toute la vie bienheureuse consiste dans l'ordination de l'âme à Dieu. Aussi tout l'ordre de la dilection chez les bienheureux sera-t-il fixé par rapport à Dieu; de telle sorte que celui qui est plus proche de Dieu sera celui que l'on aimera davantage et que chacun regardera comme plus proche de soi. Car il n'y aura plus alors, comme dans la vie présente, cette nécessité de pourvoir aux besoins, qui oblige chacun à préférer en toutes circonstances, dans l'aide qu'il donne, celui qui lui tient de plus près à celui qui lui est étranger; ce qui fait qu'en cette vie l'homme aime davantage, par l'inclination même de la charité, celui qui lui est le plus uni, auquel il doit plus se dévouer effectivement.

Toutefois, dans la patrie, il arrivera que chacun aimera celui qui lui tient de près pour plusieurs autres motifs; car, dans l'âme du bienheureux, demeureront toutes les causes de l'amour honnête. Cependant, à toutes ces raisons d'aimer, sera incomparablement préférée celle qui résulte de la proximité avec Dieu.

Nous avons maintenant à étudier l'acte de la vertu de charité. D'abord l'acte principal, qui est la dilection (Question 27); puis les autres actes ou effets qui en découlent (Question 28-33).

CHAPITRE 27: LA DILECTION

1. Le propre de la charité est-il plutôt d'être aimé, ou d'aimer? - 2. L'amour, en tant qu'il est un acte de la charité, est-il identique à la bienveillance? - 3. Dieu doit-il être aimé de dilection pour lui-même? - 4. Peut-il être aimé en cette vie sans intermédiaire? - 5. Peut-il être aimé totalement? - 6. Notre dilection de Dieu a-t-elle une mesure? - 7. Lequel vaut mieux: aimer son ami, ou son ennemi? - 8. Lequel vaut mieux: aimer Dieu, ou le prochain?

1. Le propre de la charité est-il plutôt d'être aimé, ou d'aimer?

Aimer convient à la charité en tant qu'elle est charité. En effet, puisqu'elle est une vertu, elle a dans sa nature une inclination à son acte propre. Or ce n'est pas être aimé qui est l'acte de la charité de celui qui est aimé; l'acte de charité est l'acte de celui qui aime; être aimé ne lui convient qu'au titre commun de bien, c'est-à-dire pour autant qu'un autre est porté vers son bien par un acte de charité. Il est donc évident qu'il convient davantage à la charité d'aimer que d'être aimé, car ce qui convient à une chose par elle-même et par ce qu'elle est, lui convient plus que ce qui lui convient par un autre.

Deux faits significatifs viennent ici en confirmation. On loue les amis parce qu'ils aiment plutôt que parce qu'ils sont aimés; bien plus, s'ils sont aimés et n'aiment pas, on les blâme. Et les mères, chez qui se rencontre le 'plus grand amour, cherchent plus à aimer qu'à être aimées

" Il y en a, remarque Aristote, qui, bien que confiant leurs enfants à une nourrice, très certainement les aiment, mais ne s'inquiètent pas de la réciprocité, si elle n'a pas lieu.”

2. L'amour, en tant qu'il est un acte de la charité, est-il identique à la bienveillance?

Au sens propre, on appelle bienveillance un acte de la volonté qui consiste à vouloir du bien à un autre. Cet acte se distingue de l'acte d'aimer, qu'il soit dans l'appétit sensible ou dans l'appétit intellectuel ou volonté.

Le premier, en effet, est une passion. Or toute passion incline vers son objet avec un certain emportement. Mais la passion de l'amour a ceci de particulier qu'elle ne jaillit pas soudainement, mais à la suite d'une considération assidue de son objet. C'est pourquoi Aristote voulant montrer la différence entre la bienveillance et l'amour passion, dit que la première n'a " ni tension, ni appétit”, c'est-à-dire inclination impétueuse, mais qu'elle veut du bien à quelqu'un par le seul jugement de la raison. D'autre part, l'amour passion se forme par accoutumance, tandis que la bienveillance peut jaillir soudainement; ainsi nous arrive-t-il, en voyant des lutteurs, de souhaiter la victoire de l'un d'eux.

L'amour qui est dans l'appétit intellectuel se distingue lui aussi de la bienveillance. Il comporte en effet une certaine union affective entre celui qui aime et celui qui est aimé, selon que le premier considère le second comme étant un avec lui, ou comme une partie de lui-même, et c'est ainsi qu'il se porte vers lui. La bienveillance au contraire est un acte simple de la volonté par lequel nous voulons du bien à quelqu'un, même sans union affective préalable. - Ainsi donc, la dilection considérée comme l'acte de la charité, englobe la bienveillance, mais la dilection, ou bien l'amour, y ajoute une union affective. Et c'est pourquoi Aristote dit au même endroit que la bienveillance est la principe de l'amitié.

3. Dieu doit-il être aimé de dilection pour lui-même?

Le mot " pour *" (propter)* implique un certain rapport de cause. Or, nous savons qu'il y a quatre causes: finale, formelle, efficiente, matérielle, et qu'à cette dernière, se ramène la disposition matérielle qui n'est que relativement, et non de façon absolue. C'est selon ces quatre genres de cause qu’une chose peut être dite aimée pour une autre. Selon la cause finale: nous aimons un remède pour la santé dont il est le moyen. Selon la cause formelle: nous aimons quelqu'un pour sa vertu, celle-ci le rendant formellement bon et par suite digne d'être aimé. Selon la cause efficiente: nous aimons certains en tant qu'ils sont les fils de tel père. Selon la disposition se ramenant à la cause matérielle: nous disons que nous aimons quelque chose à cause de ce qui nous dispose à l'aimer, par exemple pour quelques bienfaits reçus. Toutefois, en ce cas, une fois que nous avons commencé à aimer, nous n'aimerons plus notre ami pour ses bienfaits mais pour sa vertu propre.

Selon les trois premiers genres de cause, Dieu ne saurait être aimé pour rien d'autre que lui-même. En effet, il ne se rapporte pas à autre chose comme à sa fin, puisqu'il est lui-même la fin ultime de tous les êtres. Il n'a pas non plus à être informé par un autre être pour être bon, puisque sa substance est la bonté même, par laquelle toutes choses sont bonnes, comme par leur modèle. Pas davantage on ne peut dire que sa bonté vient d'un autre, puisque tous les autres tiennent de lui la leur. Mais, selon le quatrième genre de cause, Dieu peut être aimé en raison d'autre chose que lui-même: en ce sens que certaines choses qui ne sont pas lui nous disposent à l'aimer davantage, par exemple, les bienfaits que nous avons reçus de lui, les

récompenses que nous attendons de lui, ou encore les châtiments que nous cherchons à éviter grâce à lui.

4. Dieu peut-il être aimé en cette vie sans intermédiaire?

Nous l'avons dit, l'acte d'une puissance cognitive est accompli du fait que l'objet connu est dans le sujet connaissant, tandis que l'acte d'une puissance appétitive consiste dans la tendance de l'appétit vers la réalité elle-même. Par une conséquence nécessaire, le mouvement de l'appétit se porte vers la réalité, selon la condition même de celle-ci, tandis que l'acte de la puissance cognitive se conforme à la condition du sujet.

Or, tel est, absolument parlant, l'ordre des choses - Dieu est par lui-même connaissable et digne d'être aimé, puisqu'il est dans son essence la vérité et la bonté mêmes, par quoi les autres choses sont connues et aimées; mais par rapport à nous, parce que notre connaissance a son origine dans les sens, ce qui est le plus rapproché d'eux est le plus connaissable, tandis que ce qui est le plus éloigné n'est connu qu'en dernier.

Il faut en conclure que la dilection, acte de la puissance appétitive, tend d'abord vers Dieu, même en cette vie, et que de lui elle descend vers les autres êtres; et ainsi la charité aime Dieu de façon immédiate, et les autres êtres à partir de lui. Mais, dans la connaissance, c'est le contraire qui a lieu; nous connaissons Dieu par les autres êtres, comme la cause par l'effet, ou par voie d'éminence ou de négation, comme le montre Denys.

5. Dieu peut-il être aimé totalement?

Puisque la dilection est comprise comme une sorte de milieu entre le sujet aimant et l'objet aimé, la question de savoir si Dieu peut être aimé totalement peut avoir trois sens. Selon le premier, le mode de totalité se rapporte à l'objet aimé. Ainsi Dieu doit être aimé totalement parce que tout ce qui appartient à Dieu, l'homme doit l'aimer. Selon le deuxième sens, la totalité concerne le sujet qui aime. Ainsi encore Dieu doit être aimé totalement, puisque l'homme est tenu d'aimer Dieu de tout son pouvoir, et de rapporter à l'amour de Dieu tout ce qu'il a, comme le prescrit le Deutéronome: “Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur. " Selon le troisième sens, il s'agit d'une proportion entre celui qui aime et l'objet aimé, telle que la mesure de l'amour dans le premier soit égale à la mesure de l'amabilité dans le second. Et cela est impossible En effet, une chose est aimable dans la mesure où elle est bonne; Dieu, dont la bonté est infinie, est donc infiniment aimable; mais aucune créature ne peut aimer Dieu infiniment, puisque tout le pouvoir de la créature, aussi bien naturel qu'infus, est fini.

6. Notre dilection de Dieu a-t-elle une mesure?

Le " mode”, comme le montre le texte allégué de S. Augustin, implique une certaine détermination de mesure. Or cette détermination se trouve à la fois dans ce qui mesure et dans ce qui est mesuré, mais différemment. Dans ce qui mesure on la trouve essentiellement, puisque le propre de la mesure est de déterminer et de modifier les autres. Dans ce qui est mesuré, la détermination n'existe que par rapport à autre chose, c'est-à-dire selon que ce qui est mesuré atteint la mesure. Il est donc impossible qu'il y ait dans la mesure quelque chose qui soit hors de la mesure; tandis que dans ce qui est mesuré cela peut se produire si, par défaut ou par excès, une telle chose n'atteint pas la mesure.

Or, dans le domaine de l'appétit et de l'action, c'est la fin qui est la mesure, car c'est elle qui donne leur raison propre à l'objet de nos désirs et de nos actes d'après le Philosophe. La fin a donc un " mode " par elle-même tandis que les moyens en ont un du fait qu'ils sont proportionnés à la fin. C'est pourquoi, selon la remarque d'Aristote " dans tous les arts, l'appétit de la fin n'a ni terme ni limite, mais il n'en va pas de même pour les moyens ". En effet, le médecin ne met pas de limite au rétablissement de la santé, et, autant qu'il le peut, il vise à y réussir parfaitement; mais, pour le remède, il use de mesure: il n'en donne pas autant qu'il peut, mais autant qu'il faut pour rétablir la santé; aller au-delà ou rester en deçà serait manquer de mesure.

Or, la fin de toutes les actions et de tous les sentiments de l'homme c'est d'aimer Dieu: c'est par la dilection de Dieu que nous atteignons tout à fait notre fin ultime, nous l'avons dit plus haut. Ainsi donc ne faut-il pas regarder le " mode " dans la dilection de Dieu, comme dans une chose mesurée, susceptible de trop ou de trop peu, mais dans la réalité qui mesure en laquelle aucun excès n'est possible, et où la perfection est d'autant plus grande que l'on s'approche davantage de la règle. En un mot, plus Dieu est aimé, meilleure est la dilection.

7. Lequel vaut mieux: aimer son ami, ou son ennemi?

Nous l'avons dit, le motif d'aimer son prochain de charité, c'est Dieu. Donc, puisqu'on se demande s'il est meilleur ou plus méritoire d'aimer un ami ou un ennemi, on peut, pour répondre à cette question, se placer à un double point de vue: celui de l'objet, c'est-à-dire du prochain qui est aimé, et celui du motif pour lequel il est aimé.

Au premier point de vue, l'amour de l'ami l'emporte, car un ami, étant meilleur et nous étant plus uni, présente une matière plus favorable à la dilection; c'est pourquoi l'acte de dilection s'appliquant à une telle matière est meilleur. C'est pourquoi le contraire est plus détestable, car haïr un ami est pire qu'haïr un ennemi.

Au second point de vue, l'amour de l'ennemi l'emporte, et cela pour deux raisons. La première est que l'amour des amis peut avoir un autre motif que Dieu, tandis que l'amour des ennemis a Dieu pour unique motif. La seconde est celle-ci: supposé que les uns et les autres soient aimés pour Dieu, l'amour de Dieu se révèle avec plus de force lorsqu'il dilate le coeur de l'homme vers des objets plus éloignés, c'est-à-dire jusqu'à l'amour des ennemis; comme la vertu du feu fait preuve d'une force d'autant plus grande qu'elle rayonne plus loin sa chaleur. De même la dilection de Dieu s'avère d'autant plus grande qu'elle fait accomplir des choses plus difficiles, tout comme la puissance du feu se manifeste d'autant plus grande qu'elle peut brûler des matières moins combustibles.

8. Lequel vaut mieux: aimer Dieu, ou le prochain?

Cette comparaison peut s'entendre de deux manières. La première consiste à considérer à part chacun de ces deux amours. Nul doute alors que l'amour de Dieu soit plus méritoire: il a droit par lui-même à la récompense, car la récompense suprême, c'est de jouir de Dieu vers qui justement se porte le mouvement de la dilection divine. D'ailleurs la promesse lui en est faite: “Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je me manifesterai à lui " (Jn 14, 21).

La seconde manière consiste à comparer la dilection de Dieu comprise en ce sens qu'il est aimé tout seul, avec, d'autre part, la dilection du prochain comprise en ce sens qu'il est aimé pour Dieu. Dans cette hypothèse, la dilection du prochain inclut la dilection de Dieu, mais la

dilection de Dieu, elle, n'inclut pas la dilection du prochain. Ce qui revient en réalité à comparer une parfaite dilection de Dieu, s'étendant aussi au prochain, à une dilection de Dieu incomplète et imparfaite; car, nous dit S. Jean (1 Jn 4, 21): “Voici le commandement que nous avons reçu de Dieu: que celui qui aime Dieu aime aussi son frère. " En ce sens l'amour du prochain l'emporte.

Il faut maintenant étudier les effets qui découlent de l'acte principal de la charité, qui est la dilection: d'abord les effets intérieurs, qui sont la joie (Question 28), la paix (Question 29) et la miséricorde (Question 30), ensuite les effets extérieurs (Question 31-33).

CHAPITRE 28: LA JOIE

1. La joie est-elle un effet de la charité? - 2. Cette joie est-elle compatible avec la tristesse? - 3. Peut-elle être plénière? - 4. Est-elle une vertu?

1. La joie est-elle un effet de la charité?

Comme nous l'avons dit en traitant des passions, et la joie et la tristesse procèdent de l'amour, mais pour des motifs opposés. La joie est causée par l'amour, ou bien parce que celui que nous aimons est présent, ou bien encore parce que lui-même est en possession de son bien propre, et le conserve. Ce second motif concerne surtout l'amour de bienveillance qui nous rend joyeux du bien-être de notre ami, même en son absence. - A l'opposé, l'amour engendre la tristesse, soit parce que celui qu'on aime est absent, soit encore parce que celui à qui nous voulons du bien est privé de son bien ou accablé de quelque mal.

Or, par la charité, c'est Dieu qu'on aime, Dieu dont le bien est immuable, puisqu'il est en personne son propre bien. Et du seul fait qu’il est aimé, il est dans celui qu'il aime par le plus noble de ses effets, selon la parole de S. Jean (1 Jn 4, 16): “Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. " C'est pourquoi la joie spirituelle qui vient de Dieu est causée par la charité.

2. La joie spirituelle causée par la charité est-elle compatible avec la tristesse?

La charité, nous venons de le dire, produit en nous deux sortes de joie ayant Dieu pour objet. La première, qui est la principale, et qui est propre à la charité, a pour objet le bien divin considéré en lui-même. Cette joie ne peut être mêlée de tristesse, pas plus que le bien sur lequel elle porte ne peut être mêlé d'un mal quelconque. C'est en ce sens que S. Paul disait (Ph 4, 4): “Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur.”

La seconde a pour objet le bien divin considéré comme étant notre partage. Or cette participation peut rencontrer quelque obstacle. Il en résulte que par là même de la tristesse peut se mêler à la joie, selon que nous nous attristons de ce qui, en nous-mêmes, empêche de participer au bien divin.

3. Cette joie peut-elle être plénière?

On peut considérer la plénitude de la joie sous un double rapport. D'abord par rapport à la réalité dont on se réjouit, de sorte qu'on se réjouit d'elle autant qu'elle en est digne. En ce sens, il est clair que Dieu seul peut avoir de lui-même une joie plénière, car sa joie est infinie, correspondant ainsi à sa bonté infinie, tandis qu'en toute créature la joie est nécessairement finie.

Ensuite, par rapport à celui qui éprouve la joie, celle-ci est au désir ce que le repos est au mouvement, comme on l'a montré en traitant des passions. Or le repos est plénier quand plus rien ne reste du mouvement; de même, la joie est plénière quand il ne reste plus rien à désirer. Tant que nous sommes en ce monde, le mouvement intérieur du désir ne reste pas en repos, car il nous est toujours possible de nous rapprocher davantage de Dieu par la grâce, nous l'avons montré. Mais quand nous aurons atteint la béatitude parfaite, il ne restera plus rien à désirer, parce qu'on aura la pleine jouissance de Dieu, en laquelle nous obtiendrons aussi tout ce qui aura pu être l'objet de nos désirs pour les autres biens, suivant la parole du Psaume (103, 5) " Il comble de biens tous nos désirs. " Ainsi, ce ne sera pas seulement le désir que nous avons de Dieu qui trouvera son repos, mais également tous nos autres désirs. La joie des bienheureux est donc absolument plénière, et même plus que plénière, puisqu'ils obtiendront plus qu'ils n'auront pu désirer, car dit l'Apôtre (1 Co 2, 9): “Le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé pour ceux qu'il aime. " Et c'est ce qu'on lit en S. Luc (6 , 38): “C'est une bonne mesure, tassée, secouée, débordante, qu'on versera dans le pli de votre vêtement. " Toutefois, puisque nulle créature n'est capable d'une joie de Dieu qui soit digne de lui, il faut dire que cette joie absolument parfaite n'est pas contenue dans l'homme, mais que c'est plutôt lui qui y pénètre, selon cette parole en S. Matthieu (25, 21): “Entre dans la joie de ton maître.”

4. La joie est-elle une vertu?

Comme nous l'avons dit, la vertu est un habitus, c'est-à-dire que, par sa nature propre, elle se trouve inclinée à un certain acte. Or il arrive que d'un même habitus procèdent plusieurs actes, ordonnés hiérarchiquement, de même nature, dont l'un découle de l'autre. Et parce que les actes suivants ne procèdent de l'habitus de vertu que par l'intermédiaire du premier acte, c'est de celui-ci que la vertu reçoit sa définition et son nom, quoique les autres actes en viennent aussi. D'après ce que nous avons dit en traitant des passions i, il est clair que l'amour est le premier mouvement de la puissance appétitive, duquel résultent le désir et la joie. C'est donc bien le même habitus vertueux qui incline à aimer, à désirer le bien que l'on aime, et à s'en réjouir. Cependant, parce que la dilection est le premier de ces actes, ce n'est ni la joie, ni le désir, mais la dilection qui donne son nom à la vertu, et on l'appelle charité. La joie n'est donc pas une vertu distincte de celle-ci, mais elle en est un acte ou un effet. Et c'est pourquoi S. Paul, dans l'épître aux Galates (5, 22), l'a comptée parmi les fruits du Saint-Esprit.

CHAPITRE 29: LA PAIX

1. La paix est-elle identique à la concorde? - 2. Toutes choses désirent-elles la paix? - 3. La paix est-elle l'effet de la charité? - 4. Est-elle une vertu?

1. La paix est-elle identique à la concorde?

La paix inclut la concorde et y ajoute quelque chose. Donc, partout où règne la paix, règne aussi la concorde, mais la réciproque n'est pas vraie, si du moins on prend le mot de paix au sens propre. En effet, la concorde proprement dite implique une relation à autrui, de telle sorte que les volontés de plusieurs personnes s'unissent dans un même consentement.

Mais il arrive que chez le même homme le coeur ait des tendances diverses, et cela de deux façons: soit selon les diverses puissances appétitives ainsi l'appétit sensitif va-t-il le plus souvent en sens contraire de l'appétit rationnel, selon S. Paul (Ga 5, 17): “La chair convoite contre l'esprit. " Ou bien la même puissance appétitive tend vers des objets différents qu'elle ne peut atteindre à la fois. Il est alors inévitable que ces mouvements de l'appétit se contrarient. Or, l'union de ces mouvements est de l'essence de la paix; car le coeur de l'homme n'a pas la paix, même si certains de ses désirs sont satisfaits, du moment qu'il désire autre chose qu'il ne peut avoir en même temps. Mais cette union intérieure n'est pas de l'essence de la concorde. Ainsi donc, la concorde implique l'union des tendances affectives de plusieurs personnes, tandis que la paix suppose en outre l'union des appétits dans la même personne.

2. Toutes choses désirent-elles la paix?

Le fait de désirer quelque chose implique le désir d'entrer en sa possession et donc de voir disparaître tout ce qui pourrait y mettre obstacle. Or l'obtention du bien désiré peut être empêchée par un désir contraire venant soit de celui qui désire soit d'un autre; or, comme on vient de le dire, la paix le fait disparaître dans les deux cas. Il en résulte que quiconque a un désir, désire par le fait même la paix, en tant qu'il désire obtenir tranquillement et sans empêchement l'objet qu'il convoite; c'est en cela que consiste justement la paix, que S. Augustin définit: “la tranquillité de l'ordre ".

3. La paix est-elle l'effet de la charité?

La paix, nous venons de le dire, implique une double union; l'une qui résulte de l'ordination de nos appétits propres à un seul but; l'autre qui se réalise par l'accord de notre appétit propre avec celui d'autrui. Ces deux unions sont produites par la charité. La première, selon que nous aimons Dieu de tout notre coeur au point de lui rapporter tout; et ainsi tous nos appétits sont unifiés. La seconde, parce que, en aimant le prochain comme nous-même, nous voulons l'accomplissement de sa volonté comme de la nôtre. C'est pourquoi Aristote a mis l'identité du choix parmi les éléments de l'amitié, et que Cicéron affirme: “Chez des amis il y a même vouloir et même non-vouloir.”

4. La paix est-elle une vertu?

Comme nous l'avons dit, lorsqu'il se produit une succession d'actes, procédant selon une même raison d'un même agent, tous proviennent d'une seule et unique vertu, et non pas chacun d'une vertu particulière. C'est ce qu'on voit dans la nature: le feu en chauffant, liquéfie et dilate à la fois, non qu'il y ait en lui une vertu liquéfiante et une vertu dilatante qui seraient distinctes, mais c'est par sa seule vertu chauffante qu'il produit ces effets. Donc, puisque la paix est produite par la charité, selon la raison même de l'amour de Dieu et du prochain, comme on l'a montré, il n'y a pas d'autre vertu dont elle soit l'acte propre que la charité; comme on vient de le voir également pour la joie.

CHAPITRE 30: LA MISÉRICORDE

1. La miséricorde a-t-elle pour cause en nous le mal d'autrui? - 2. A qui convient-il d'exercer la miséricorde? - 3. Est-elle une vertu? - 4. Est-elle la plus grande des vertus?

1. La miséricorde a-t-elle pour cause en nous le mal d'autrui?

" La miséricorde, dit S. Augustin, est la compassion que notre coeur éprouve en face de la misère d'autrui, sentiment qui nous pousse à lui venir en aide si nous le pouvons. " Le mot miséricorde signifie en effet un coeur rendu misérable par la misère d'autrui. Or la misère est l'opposé du bonheur; et la béatitude ou le bonheur consiste à posséder ce que l'on veut (conformément à la justice). " Celui-là est bienheureux, dit S. Augustin, qui a tout ce qu'il veut, et ne veut rien pour un motif mauvais. " La misère, au contraire, consiste à subir ce que l'on ne veut pas. Or il y a trois manières de vouloir quelque chose. 1° Par appétit naturel: ainsi tous veulent exister et vivre. 2° On veut quelque chose par choix délibéré. 3° On veut une chose non pour elle-même mais dans sa cause; ainsi lorsque quelqu'un veut manger ce qui lui fait mal, nous disons que, d'une certaine façon, il veut se rendre malade.

Ainsi donc le motif de la miséricorde se prend du côté de la misère. Il peut consister tout d'abord en ce qui contrarie l'appétit naturel de celui qui veut, c'est-à-dire les maux destructeurs et accablants dont nous recherchons naturellement le contraire: “La miséricorde, dit en ce sens Aristote, est la tristesse causée à la vue d'un mal destructeur et accablant. " - En deuxième lieu, les maux dont on vient de parler suscitent davantage encore la miséricorde s'ils s'opposent à un choix volontaire libre; de là cette remarque d'Aristote au même endroit: sont dignes de compassion " les maux qui ont pour cause la malchance " par exemple " s'il nous arrive du mal là où nous espérions du bien ". - Enfin, sont encore plus dignes de compassion les maux qui vont à l'encontre de la volonté tout entière, comme c'est le cas de celui qui a toujours cherché le bien et à qui il n'arrive que du mal; ce qui fait dire à Aristote: “On s'apitoie surtout du malheur de celui qui souffre sans l'avoir mérité.”

2. A qui convient-il d'exercer la miséricorde?

Être miséricordieux, avons-nous dit, c'est compatir à la misère d'autrui; nous éprouverons donc de la miséricorde en raison de ce qui nous fait souffrir de cette misère. Et comme ce qui nous attriste et nous fait souffrir, c'est le mal qui nous atteint nous-même, nous nous attristerons et nous souffrirons de la misère d'autrui dans la mesure où nous la regarderons comme la nôtre. Ce qui peut arriver de deux manières.

D'abord en raison d'une union affective, qui est produite par l'amour. C'est en effet parce que celui qui aime regarde son ami comme un autre lui-même, qu'il considère son mal comme le sien propre, et qu'il en souffre comme s'il en était frappé. D'où vient qu'Aristote a rangé parmi les sentiments d'amitié le fait de " partager les peines d'un ami”, et que S. Paul a dit (Rm 12, 15): “Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie, et pleurez avec ceux qui pleurent.”

Ensuite, nous souffrons de la misère d'autrui en raison d'une union réelle, qui résulte de ce que le mal qui atteint les autres est proche et va nous atteindre. Les hommes, remarque en effet

Aristote, éprouvent de la pitié pour ceux qui leur sont unis et semblables, car cela les porte à croire qu'ils pourraient être frappés de la même manière; c'est ainsi que les vieillards et les sages, qui songent aux maux qui peuvent leur arriver, et aussi les faibles et les craintifs, sont plus miséricordieux. Au contraire, ceux qui s'estiment heureux, et assez forts pour échapper à tous les maux, le sont beaucoup moins. - Ainsi donc, un défaut est toujours la raison d'être miséricordieux: soit que l'on considère le défaut d'un autre comme le sien, à cause de l'union de l'amour, soit parce qu'on a des raisons de le redouter pour soi-même.

3. La miséricorde est-elle une vertu?

La miséricorde implique une douleur provoquée par la misère d'autrui. Cette douleur peut être un mouvement de l'appétit sensitif; la miséricorde alors n'est pas une vertu, mais une passion. Mais elle peut être aussi un mouvement de l'appétit intellectuel ou volonté. Or, ce dernier mouvement peut être réglé par la raison, et, par son intermédiaire, le mouvement de l'appétit sensitif peut l'être à son tour. D'où cette remarque de S. Augustin: “Ce mouvement de l'âme”, la miséricorde, " obéit à la raison, lorsque l'on fait miséricorde, la justice étant sauve; soit qu'on secoure l'indigent, soit qu'on pardonne à celui qui se repent ". Et parce que la vertu humaine consiste en ce que le mouvement de l'âme est réglé par la raison, comme nous l'avons montré précédemment a, on doit dire que la miséricorde est une vertu.

4. La miséricorde est-elle la plus grande des vertus?

Une vertu peut être dite la plus grande à deux points de vue: en elle-même, ou par rapport à celui qui la possède. En elle-même la miséricorde est la plus grande des vertus, car il lui appartient de donner aux autres, et, qui plus est, de soulager leur indigence; ce qui est éminemment le fait d'un être supérieur. Aussi se montrer miséricordieux est-il regardé comme le propre de Dieu, et c'est par là surtout que se manifeste sa toute-puissance.

Mais par rapport au sujet qui la possède, la miséricorde n'est pas la plus grande des vertus, à moins que son sujet ne soit lui-même le plus grand, n'ayant personne au-dessus de lui, et tous lui étant subordonnés. Car pour quiconque a un supérieur, il est plus grand et meilleur de s'unir à lui, que de suppléer au défaut d'un inférieur. Voilà pourquoi, chez l'homme, qui a Dieu au-dessus de lui, la charité qui l'unit à Dieu vaut mieux que la miséricorde, qui lui fait secourir le prochain. Mais parmi les vertus relatives au prochain, la miséricorde est la plus excellente, comme son acte est aussi le meilleur; car celui qui supplée au défaut d'un autre est, sous ce rapport, supérieur et meilleur.

Il faut étudier maintenant les actes ou effets extérieurs de la charité: d'abord la bienfaisance (Question 31); puis l'aumône qui est une partie de la bienfaisance (Question 32); enfin la correction fraternelle qui est une certaine aumône (Question 33).

CHAPITRE 31: LA BIENFAISANCE

1. La bienfaisance est-elle un acte de la charité? - 2. Faut-il la pratiquer envers tous? - 3. Faut-il la pratiquer davantage envers ceux qui nous sont le plus unis? - 4. La bienfaisance est-elle une vertu spéciale?

1. La bienfaisance est-elle un acte de la charité?

La bienfaisance consiste essentiellement à faire du bien à quelqu'un. Mais ce bien peut être envisagé de deux manières.

D'abord sous la raison générale de bien, et cela concerne la raison générale de bienfaisance. C'est alors un acte d'amitié et par conséquent de charité.

En effet, l'acte de dilection inclut la bienveillance, par laquelle on veut du bien à celui qu'on aime, nous l'avons dit. Or, la volonté est réalisatrice de ce qu'elle veut, si du moins elle en a la possibilité. Il s'ensuit que faire du bien à un ami est une conséquence de l'acte de dilection. Par conséquent, la bienfaisance considérée sous cette raison générale est un acte de l'amitié ou de la charité.

Mais si l'on envisage le bien fait au prochain sous une raison spéciale de bien, la bienfaisance, elle aussi, se spécialisera, et il faudra la rattacher à une vertu particulière.

2. Doit-on pratiquer la bienfaisance envers tous?

Comme on vient de le dire, la bienfaisance est un effet de l'amour, en tant que celui-ci incline les êtres supérieurs à venir en aide aux inférieurs. Mais il n'y a pas chez les hommes une hiérarchie immuable, comme chez les anges, car les déficiences des hommes peuvent être multiples; tel qui est supérieur sur un point peut-être inférieur sur un autre. C'est ainsi, puisque l'amour de charité est universel, que la bienfaisance doit s'étendre également à tous; compte tenu cependant du temps et du lieu, car tout acte vertueux doit toujours rester dans les limites exigées par les circonstances.

3. Faut-il pratiquer davantage la bienfaisance envers ceux qui nous sont le plus unis?

La grâce et la vertu imitent l'ordre de la nature, qui est lui-même établi par la sagesse de Dieu. Or, il est dans cet ordre que tout agent naturel exerce avant tout son action sur les êtres les plus rapprochés de lui.

C'est ainsi, par exemple, que le feu réchauffe davantage les corps les plus proches. Dieu lui-même répand les dons de sa bonté d'abord et en plus grande abondance sur les êtres les plus proches de lui, comme le montre Denys i. Or, être bienfaisant, c'est agir par charité envers les autres. Il faut donc faire plus de bien à ceux qui nous touchent de plus près.

Mais la proximité entre les hommes peut être considérée elle-même à divers points de vue, suivant leurs divers genres de relations; ainsi les consanguins communiquent par un lien naturel; les concitoyens, dans les relations civiles; les fidèles, dans les biens spirituels, et ainsi de suite. Selon ces diverses liaisons, notre bienfaisance doit aussi diversement s'exercer; car à chacun il faut plutôt accorder les bienfaits correspondant à l'ordre de choses où il nous est le plus uni, à parler dans l'absolu. Cependant, cela peut se diversifier selon la diversité des lieux, des temps et des affaires; il est tel cas, celui d'extrême nécessité par exemple, où nous devons venir en aide à un étranger plutôt même qu'à un père dont le besoin serait moins urgent.

4. La bienfaisance est-elle une vertu spéciale?

Les vertus se distinguent entre elles selon les diverses raisons de leurs objets. Or la charité et la bienfaisance ont une même raison formelle pour leur objet, l'une et l'autre étant relatives au bien en général, comme nous l'avons montré. La bienfaisance n'est donc pas une vertu distincte de la charité; elle en désigne seulement un acte particulier.

CHAPITRE 32: L'AUMÔNE

1. Faire l'aumône est-il un acte de la charité? - 2. Comment les aumônes se distinguent-elles? - 3. Quelles sont les aumônes les meilleures - les aumônes spirituelles ou les aumônes corporelles? - 4. Les aumônes corporelles ont-elles un effet spirituel? - 5. Y a-t-il un précepte de faire l'aumône? - 6. Doit-on faire l'aumône en donnant de son nécessaire? - 7. Peut-on la faire avec un bien injustement acquis? - 8. Qui doit faire l'aumône? - 9. A qui faut-il la faire? - 10. De quelle manière?

1. Faire l'aumône est-il un acte de la charité?

Les actes extérieurs se rapportent à la même vertu que le motif qui pousse à les accomplir. Or le motif pour donner l'aumône est de secourir celui qui est dans le besoin; de là vient que certains définissent l'aumône: “L'acte de donner à l'indigent, par compassion et pour l'amour de Dieu. " Or ce motif appartient à la miséricorde, comme on l'a dit plus haut. Aussi est-il évident que faire l'aumône est proprement un acte de miséricorde. Son nom d'ailleurs l'indique: en grec, en effet, il est dérivé d'un mot qui signifie " miséricorde”, comme en latin *miseratio* (compassion). Et parce que la miséricorde est un effet de la charité, comme nous l'avons montré, on doit conclure que faire l'aumône est un acte de la charité, par l'intermédiaire de la miséricorde.

2. Comment les aumônes se distinguent-elles?

La distinction des genres d'aumônes, dont on vient de parler, est fondée avec raison sur la diversité des déficiences du prochain. Certaines d'entre elles sont relatives à son âme, et les aumônes spirituelles leur sont ordonnées. Les autres sont relatives à son corps, et les aumônes corporelles leur sont ordonnées.

Les déficiences corporelles peuvent se produire soit pendant la vie, soit après la vie. Si c'est pendant la vie, ou bien c'est un défaut commun relatif aux biens dont tout homme a besoin, ou bien c'est un défaut particulier dont l'origine est accidentelle. Dans le premier cas, ce défaut est ou intérieur ou extérieur. Intérieur, il revêt deux formes, selon qu'on y subvient par un aliment solide, et c'est la faim, pour laquelle il est dit: “nourrir les affamés "; ou par un aliment liquide, et c'est la soif, à laquelle correspond cette parole: “désaltérer les assoiffés ". - Le défaut commun relatif à un secours extérieur est double: selon qu'il s'agit du manque de vêtements, pour lequel il est prescrit de " vêtir ceux qui sont nus " ou du manque de domicile auquel correspond le précepte " d'accueillir les étrangers ". - De même les défauts particuliers peuvent résulter soit d'une cause intérieure, de la maladie par exemple, pour laquelle il est dit:

“visiter les malades "; soit d'une cause extérieure, à quoi correspond " racheter les captifs ". Enfin, après la vie, on donne aux morts la sépulture.

Pareillement, on subvient aux déficiences spirituelles par des actes spirituels de deux façons. D'abord en implorant le secours de Dieu, à quoi correspond la prière; en second lieu, par l'octroi d'un secours humain qui, lui-même, peut viser trois choses: un défaut de l'intelligence, auquel on remédie par l'enseignement s'il s'agit d'un défaut de l'intellect spéculatif, et par le conseil quand le défaut concerne l'intellect pratique; - un défaut affectant la puissance appétitive: le plus grand est ici la tristesse, à laquelle on porte remède par la consolation: - un défaut tenant à un acte déréglé, lequel peut lui-même être considéré au triple point de vue: 1° de celui qui pèche, pour autant que l'acte procède de sa volonté déréglée; le remède approprié est alors la correction; 2° de celui contre qui on pèche; s'il s'agit de nous, nous y portons remède en pardonnant l'offense; mais s'il s'agit de Dieu et du prochain, " il ne nous appartient pas de pardonner”, dit S. Jérôme dans son Commentaire sur S. Matthieu; 3° des conséquences de l'acte déréglé, qui, même sans que les pécheurs l'aient voulu, affectent péniblement ceux qui vivent avec eux; le remède consiste alors dans le support de celui qui pèche par faiblesse, selon cette parole de S. Paul (Rm 15, 1): “Nous devons, nous qui sommes forts, porter les faiblesses des autres. " Et il faut le faire, non seulement selon qu'ils sont faibles, ou difficiles à cause de leurs actes déréglés, mais encore pour tout ce qu'il peut y avoir chez eux de pénible à supporter, selon cette autre parole de l'Apôtre (Ga 6, 2): “Portez les fardeaux les uns des autres.”

3. Quelles sont les aumônes les meilleures: les aumônes spirituelles, ou les aumônes corporelles?

Il y a deux manières de comparer ces aumônes. D'abord en les considérant de façon absolue. Sous ce rapport, les aumônes spirituelles l'emportent pour trois raisons 1° Parce que ce qui est donné a plus de valeur un don spirituel est en effet supérieur à un don corporel, selon la parole des Proverbes (4, 2): “C'est un don excellent que je vous ferai: n'abandonnez pas ma loi. " - 2° En raison de ce à quoi on porte secours: l'esprit, qui est plus noble que le corps. Aussi, de même que l'homme doit avoir soin de son âme plus que de son corps, ainsi doit-il faire pour son prochain, qu'il a le devoir d'aimer comme lui-même. - 3° En raison des actes par lesquels on vient en aide au prochain; les actes spirituels, en effet, sont plus nobles que les actes corporels, toujours marqués d'un certain caractère servile.

On peut comparer d'une autre façon les deux sortes d'aumônes et en tel cas particulier, montrer que l'aumône corporelle est préférable à la spirituelle. Ainsi, mieux vaut nourrir qu'instruire celui qui meurt de faim; ou, comme le remarque Aristote: “L'indigent a davantage besoin de s'enrichir que de philosopher”, bien 'absolument parlant philosopher soit meilleure

4. Les aumônes corporelles ont-elles un effet spirituel?

L'aumône corporelle peut être considérée à un triple point de vue: 1° Dans sa substance; sous ce rapport elle n'a qu'un effet corporel, à savoir le soulagement des déficiences corporelles du prochain. 2° Par rapport à sa cause, selon que l'aumône corporelle est faite pour l'amour de Dieu et du prochain. Une telle aumône produit un fruit spirituel selon l'Ecclésiastique (29, 13-14): “Sacrifie ton argent pour ton frère, use de tes richesses selon le précepte du Très-Haut, cela te sera plus utile que l'or. " 3° Par rapport à son effet. Ici encore l'aumône corporelle a un fruit spirituel, car celui qui en a bénéficié est porté à prier pour son bienfaiteur. C'est

pourquoi, au même texte, il est ajouté - " Cache ton aumône dans le sein du pauvre, et elle-même priera pour toi.”

5. Y a-t-il un précepte de faire l'aumône?

Puisque l'amour du prochain est de précepte, il est nécessaire que tout ce qui est indispensable pour le garder soit aussi de précepte. Or, en vertu de cet amour, non seulement nous devons vouloir du bien à notre prochain mais encore lui en faire: “N'aimons ni en paroles ni en discours, mais en acte et en vérité”, dit S. Jean (1 Jn 3, 18). Mais on ne saurait vouloir du bien à son prochain, si on ne le secourt pas dans la nécessité, c'est-à-dire si on ne lui fait pas l'aumône. Celle-ci est donc de précepte.

Mais parce que les préceptes portent sur les actes des vertus, faire l'aumône sera obligatoire dans la mesure où cet acte sera nécessaire à la vertu, c'est-à-dire selon que la droite raison l'exige. Or cela entraîne deux ordres de considérations, relatifs l'un à celui qui fait l'aumône, l'autre à celui qui doit la recevoir. - Du côté du donateur, il est à remarquer que les aumônes doivent être faites de son superflu. Comme il est prescrit en S. Luc (11, 41 Vg): “Faites l'aumône avec le surplus. " Par là il faut entendre non seulement ce qui dépasse les besoins du donateur, mais encore les besoins de ceux dont il a la charge. Chacun, en effet, doit pourvoir d'abord à ses besoins propres et aux besoins de ceux dont il a la charge (en ce sens on parle de ce qui est nécessaire à la " personne”, ce mot impliquant la responsabilité.) Cela fait, on viendra en aide aux autres avec le reste dont on disposera. C'est ainsi que la nature se procure d'abord la nourriture nécessaire à soutenir le corps; ensuite, par la génération, elle émet ce qui est superflu pour engendrer un être nouveau.

Du côté du bénéficiaire, il est requis qu'il soit dans le besoin; sans cela l'aumône n'aurait pas de raison d'être. Mais comme il est impossible à chacun de secourir tous ceux qui sont dans le besoin, le précepte n'oblige pas à faire l'aumône dans tous les cas de nécessité; seule oblige sous le précepte la nécessité de celui qui ne pourrait être secouru autrement. Alors s'applique la parole de S. Ambroise: “Nourris celui qui meurt de faim. Si tu ne le fais pas, tu es cause de sa mort. " En conclusion, voici ce qui est de précepte: faire l'aumône de son superflu, et la faire à celui qui est dans une extrême nécessité. En dehors de ces conditions, faire l'aumône est de conseil, comme n'importe quel bien meilleur.

6. Doit-on faire l'aumône en donnant de son nécessaire?

Le nécessaire peut signifier deux choses. Ou bien il désigne ce sans quoi une chose ne peut exister. Il ne faut absolument pas faire l'aumône avec ce nécessaire-là; celui qui en serait réduit à n'avoir que l'indispensable pour vivre avec ses enfants et sa famille, ne peut en faire l'aumône; ce serait s'ôter la vie, à lui-même et aux siens. Un cas cependant fait exception: celui où l'on se priverait pour donner à quelque personnage important dont le salut de l’Église ou de l'État dépendrait; car s'exposer à la mort soi et les siens pour la libération d'un tel personnage est digne d'éloge, puisqu'on doit toujours faire passer le bien commun avant son propre bien.

Le nécessaire peut encore signifier ce qui est indispensable pour vivre selon les exigences normales de sa condition ou de son état, et selon les exigences des autres personnes dont on a la charge. La limite d'un tel nécessaire ne constitue pas un point fixe et indivisible; on peut y ajouter beaucoup, sans estimer qu'on dépasse un tel nécessaire; on peut aussi en retrancher beaucoup et garder encore assez de biens pour pouvoir vivre de façon convenable et selon les

exigences de son état. Faire l'aumône en prenant sur ce nécessaire est bon, mais c'est un conseil et non un précepte. Ce serait au contraire un désordre de prélever pour ses aumônes une part telle de ses biens qu'il serait désormais impossible de vivre avec ce qui reste de façon conforme à sa condition et aux affaires qu'on doit traiter; car personne n'est obligé de vivre d'une façon qui ne conviendrait pas à son état.

Trois cas cependant doivent être exceptés: le premier se présente lorsque quelqu'un change d'état, par exemple en entrant en religion; alors, faisant largesse de tous ses biens pour le Christ, il fait oeuvre de perfection et s'établit dans un nouvel état. - Le second, lorsque les biens dont on se prive, quoique nécessaires pour tenir son rang, peuvent se retrouver facilement, de sorte qu'on n'est pas gravement gêné. - Le troisième, lorsqu'une extrême nécessité affecte une personne privée, ou aussi lorsque l'État a de grands besoins; en ces cas-là il est louable en effet, pour un particulier, de sacrifier quelque chose de ce que semblerait exiger sa condition, pour répondre à des besoins plus importants.

7. Peut-on faire l'aumône avec un bien injustement acquis?

Il y a trois espèces de biens mal acquis. Les premiers restent dus à celui de qui on les tient, sans qu'on puisse les garder; c'est ce qui arrive dans la rapine, le vol et l'usure. Puisqu'on est obligé de restituer ces biens, on ne peut pas les donner en aumônes.

Les deuxièmes ne peuvent être gardés par l'acquéreur, sans cependant qu'ils soient dus à celui dont il les a acquis, parce qu'il les a pris contrairement à la justice, et l'autre les lui a donnés injustement; c'est le cas de la simonie, où les deux parties transgressent la loi divine. On ne doit pas restituer, mais donner en aumônes le bien en cause. Et cela vaut pour les cas semblables, c'est-à-dire chaque fois que don et acquisition sont contraires à la loi.

Dans le troisième cas, l'acquisition elle-même n'a pas été illicite, mais ce qui l'a permise était illicite; tel est le gain qu'une femme acquiert en se prostituant, ce qu'on appelle proprement " le gain honteux ". Agir ainsi est en effet honteux et contraire à la loi de Dieu. Mais la femme qui se livre à la prostitution n'a pas, en recevant de l'argent, commis d'injustice, ni agi contre la loi. Ce qui a été acquis ainsi peut donc être gardé, et on peut le donner en aumône.

8. Qui doit faire l'aumône?

Celui qui est sous le pouvoir d'un autre doit toujours, comme tel, se laisser diriger par son supérieur; c'est en effet l'ordre de la nature que les êtres inférieurs soient réglés par les supérieurs. Dans le domaine où il est soumis à son supérieur, l'inférieur ne peut distribuer les biens de celui-ci que selon ses ordres. Ainsi ne peut-il faire l'aumône des biens qui dépendent de son supérieur que dans la mesure où cela lui aura été permis. Mais s'il possède quelque chose en propre, dans un domaine où il est indépendant, il ne peut plus être considéré sous ce rapport comme relevant de la puissance d'un autre; il est alors son maître, et il est libre de faire l'aumône avec ce bien.

9. A qui faut-il faire l'aumône?

" Ceux qui nous sont le plus étroitement unis, dit S. Augustin, nous sont en quelque sorte désignés par le sort pour que nous les secourions de préférence. " Il y a cependant ici à user de discernement, en tenant compte des divers degrés de parenté, de sainteté et d'utilité. Car il faut faire l'aumône de préférence, à celui qui étant plus saint souffre d'une plus grande indigence,

et à celui qui est plus utile au bien général, plutôt qu'à un plus proche, surtout si celui-ci ne nous est pas très étroitement uni et n'est pas spécialement à notre charge, et s'il ne se trouve pas dans une grande nécessité.

10. De quelle manière faut-il faire l'aumône?

L'abondance de l'aumône peut être considérée par rapport à celui qui donne, et par rapport à celui qui reçoit. Au premier point de vue, l'aumône est abondante quand on donne beaucoup en proportion de ce qu'on possède. Il est alors louable de donner largement; ainsi le Seigneur loua-t-il la veuve qui, " de son indigence même, donna tout ce qu'elle avait pour vivre " (Lc 21, 3). Mais il faut tenir compte de ce qui a été dit plus haut d de l'aumône faite avec le nécessaire.

Par rapport à celui qui reçoit, l'aumône peut être abondante de deux manières: suffisante pour suppléer à ce qui manque, et en ce cas l'abondance est louable; surabondante jusqu'au superflu: une telle aumône n'est pas à approuver, car il vaudrait mieux la répartir entre un plus grand nombre d'indigents. De là, sur cette parole de S. Paul (1 Co 13, 3): “Quand je distribuerais tous mes biens pour nourrir les pauvres...”, la remarque de la Glose: “Par là il nous enseigne à faire l'aumône avec discernement, c'est-à-dire, non pas à un seul, mais à beaucoup, afin qu'elle profite à un plus grand nombre.”

CHAPITRE 33: LA CORRECTION FRATERNELLE

1. La correction fraternelle est-elle un acte de la charité? - 2. Est-elle de précepte? - 3. Ce précepte s'impose-t-il à tous, ou seulement aux supérieurs? - 4. Les inférieurs sont-ils tenus, en vertu de ce précepte, de corriger leurs supérieurs? - 5. Un pécheur peut-il corriger? - 6. Doit-on corriger celui qui en deviendra pire? - 7. Une correction secrète doit-elle précéder la dénonciation publique? - 8. L'appel à des témoins doit-il précéder la dénonciation publique?

1. La correction fraternelle est-elle un acte de la charité?

La correction du fautif est un remède que l'on doit employer contre le péché du prochain. Or un péché peut être envisagé sous deux aspects: comme un acte nuisible à celui qui le commet; et comme un préjudice porté aux autres, qu'il lèse ou scandalise, et même au bien commun dont le bon ordre s'en trouve troublé. Il y a, en conséquence, deux sortes de corrections du fautif. La première remédie au péché en tant qu'il est un mal pour le pécheur, et c'est précisément la correction fraternelle, qui a pour but d'améliorer le fautif Or, enlever un mal à quelqu'un est un acte de même valeur que lui procurer un bien. Et cela est un acte de la charité, qui nous pousse à vouloir et à faire du bien à notre ami. C'en est donc un aussi de corriger son frère, car par là nous lui ôtons son mal, c'est-à-dire son péché. Et cette délivrance importe plus à la charité que la délivrance d'un dommage extérieur ou même d'un préjudice corporel, dans la mesure même où le bien opposé, celui de la vertu, a plus d'affinité avec la charité que le bien du corps ou les biens extérieurs. C'est ainsi que la correction fraternelle est un acte de la charité, plus que le soin des malades ou le soulagement des pauvres. - La seconde espèce de correction remédie au péché en tant qu'il porte préjudice aux autres, et

surtout au bien commun. Une telle correction est un acte de la justice, qui a pour objet de régler équitablement les rapports entre les hommes.

2. La correction fraternelle est-elle de précepte?

La correction fraternelle est de précepte. Mais il faut bien considérer ceci: de même que les préceptes négatifs de la loi interdisent les actes peccamineux, les préceptes affirmatifs, eux, engagent aux actes vertueux. Or les actes des péchés sont mauvais en eux-mêmes, et d'aucune manière, en aucun temps et en aucun lieu, ils ne peuvent devenir bons, parce que, en eux-mêmes, ils sont liés à une fin mauvaise, dit Aristote h. C'est pourquoi les préceptes négatifs obligent toujours et à tout instant. Au contraire, les actes des vertus ne doivent pas être faits n'importe comment, mais en observant toutes les circonstances requises pour que l'acte soit vraiment vertueux: qu'il soit fait où il faut, quand il faut, et comme il faut. Et parce que la disposition de ces moyens est commandée par la fin, il faut, dans ces circonstances, tenir compte de la fin, qui est le bien même de la vertu. Donc, si l'on omet dans un acte vertueux une circonstance telle que le bien de la vertu soit entièrement compromis, on va contre le précepte. Si, en revanche, on omet une circonstance sans que cela supprime totalement la vertu, quoique l'acte n'atteigne pas parfaitement au bien de la vertu, on ne va pas contre le précepte. Ainsi, dit Aristote, s'écarter un peu du milieu vertueux ne va pas contre la vertu, mais s'en écarter beaucoup c'est détruire la vertu par son acte. Or, la correction fraternelle est ordonnée à l'amendement d'un frère. C'est pourquoi, dans la mesure où elle est nécessaire à cette fin, elle tombe sous le précepte; ce qui ne veut pas dire qu'il faille reprendre le fautif n'importe où et n'importe quand.

3. Ce précepte s’impose-t-il à tous, ou seulement aux supérieurs?

Comme nous l'avons dit, il y a deux sortes de correction. La première est un acte de charité, qui tend spécialement à l'amendement d'un frère tombé dans quelque faute, et dont le moyen est une simple admonition. Cette correction appartient à tout homme ayant la charité, qu'il soit supérieur ou inférieur.

La seconde sorte de correction est un acte de justice, qui vise le bien commun, et qui le procure, non seulement en admonestant le coupable, mais parfois aussi en le punissant, afin que par crainte les autres se détournent du péché. Cette correction appartient aux supérieurs seuls, à qui il ne revient pas seulement d'admonester, mais encore de corriger en punissant.

4. Les inférieurs sont-ils tenus, en vertu de ce précepte, de corriger leurs supérieurs?

La correction qui est un acte de justice usant de punition n'appartient pas aux inférieurs vis-à-vis de leur supérieur. Mais celle qui est un acte de charité appartient à chacun à l'égard de tous ceux qu'il doit aimer, et chez lesquels il voit quelque chose à corriger. En effet, l'acte issu d'un habitus ou d'une puissance s'étend à ce qui est contenu dans l'objet de l'un ou de l'autre; comme la vision embrasse tout ce qui est contenu dans l'objet de la vue.

Mais comme un acte de vertu doit être réglé en tenant compte des circonstances requises, l'acte par lequel un inférieur reprend son supérieur doit également respecter certaines convenances, en sorte que la correction ne soit ni insolente, ni dure, mais douce et respectueuse. C'est ce qui fait dire à S. Paul (1 Tm 5, 1): “Ne reprends pas un vieillard avec rudesse, mais avertis-le comme un père. " Et c'est pourquoi Denys reproche au moine Démophile d'avoir corrigé un prêtre sans respect, en le frappant et en le chassant de l'église.

5. Un pécheur peut-il corriger?

D'après ce que nous avons dit, le droit de corriger les fautifs appartient à celui qui a un jugement droit. Or, le péché, comme nous l'avons montré plus haut, ne détruit pas les biens d'ordre naturel au point qu'il ne laisse rien subsister de ce jugement droit chez le pécheur. C'est pourquoi il peut lui incomber de reprendre la faute d'autrui.

Toutefois, le péché antécédent est un obstacle à cette correction; et cela pour trois raisons.

1° Parce qu'il rend celui qui l'a corrigé indigne d'en corriger un autre; surtout s'il a commis un péché plus grave, il n'est pas digne de corriger autrui d'un péché moindre. C'est pourquoi, expliquant la parole de S. Matthieu (7, 3): “Qui es-tu pour regarder la paille, etc.”, S. Jérôme dit: “Ces paroles s'adressent à ceux qui, coupables de péchés mortels, ne peuvent tolérer chez leurs frères des péchés plus légers.”

2° La correction est viciée, en raison du scandale qu'elle peut causer, si le péché de celui qui corrige est connu; il semble alors qu'il agit moins par charité que par ostentation. C'est ce qui fait dire à S. Jean Chrysostome, expliquant cette parole de S. Matthieu (7, 4): “Comment peux-tu dire à ton frère, laisse-moi ôter la paille... ". " Pourquoi dis-tu cela? Par charité pour sauver ton prochain. Non, car tu te sauverais d'abord toi-même. Ce que tu veux, ce n'est pas sauver les autres, mais par tes bonnes paroles cacher tes mauvaises actions, et rechercher la louange des hommes pour ton savoir.”

3° La correction est faussée par l'orgueil lorsque le pécheur, minimisant ses propres fautes, se préfère dans son coeur au prochain, dont il juge les péchés avec une sévérité rigoureuse, comme si lui-même était juste. " Accuser les vices est l'office de ceux qui sont bons; si ceux qui sont mauvais le font, c'est usurpation de leur part ". Ainsi s'exprime S. Augustin qui ajoute: “Lorsque nous sommes obligés de reprendre quelqu'un, demandons-nous si nous n'avons jamais eu le même défaut; et pensons qu'étant homme nous aurions pu l'avoir. Ou peut-être nous l'avons eu et nous ne l'avons plus; et alors souvenons-nous de notre commune fragilité, afin que la correction ne procède pas de la haine, mais de la miséricorde. Si nous avons conscience d'être plongés dans le même vice, ne faisons pas de reproches, mais gémissons ensemble, et invitons-nous à faire pénitence tous deux.”

Cela montre qu'un pécheur, s'il corrige avec humilité, ne pèche pas, et ne s'attire pas une nouvelle condamnation; bien que par là il reconnaisse être condamnable par son péché passé, au regard de son frère, ou tout au moins au sien propre.

6. Doit-on corriger celui qui en deviendra pire?

Il y a, nous l'avons dit, deux sortes de correction. La première, réservée aux supérieurs, est ordonnée au bien commun, et a un pouvoir coercitif. Elle ne doit pas être omise par crainte de troubler celui qui en est l'objet. Car s'il ne veut pas s'amender de son plein gré, il faut le contraindre, en le punissant, à quitter ses péchés, et, s'il est incorrigible, on pourvoit encore par là au bien commun, en observant l'ordre de la justice, et en inspirant aux autres une crainte salutaire par cet exemple. Ainsi un juge n'omet pas de porter une sentence de condamnation contre un coupable, par crainte de troubler celui-ci, ou même ses amis.

La seconde correction a pour but l'amendement du pécheur; elle n'use pas de contrainte et procède par simple admonition. C'est pourquoi, lorsqu'on estime avec raison que le pécheur

repoussera l'admonition et tombera par là même dans un état pire, mieux vaut s'abstenir, car l'usage des moyens doit être réglé d'après les exigences mêmes de la fin poursuivie.

7. Une correction secrète doit-elle précéder la dénonciation publique?

Sur la dénonciation publique de péchés il faut distinguer. Les péchés sont en effet ou publics ou secrets. S'ils sont publics, il n'y as seulement à procurer un remède à celui qui a péché, pour le rendre meilleur, mais aussi à tous ceux qui en ont eu connaissance, afin d'éviter qu'ils ne soient scandalisés. De tels péchés méritent donc des reproches publics, selon cette parole de S. Paul (1 Tm 5, 20): “Le coupable, reprends-les devant tout le monde, afin que les autres en éprouvent de la crainte. " Ce qu'il faut entendre des péchés publics, comme S. Augustin en fait la remarque.

Aux péchés secrets paraît au contraire s'appliquer la parole du Seigneur (Mt 18, 15) " Si ton frère a péché contre toi... " En effet, s'il t’avait offensé publiquement devant d'autres, il aurait également péché contre eux, en les troublant. Mais parce que même des péchés secrets peuvent blesser le prochain, il faut encore distinguer.

Il y a en effet des péchés secrets qui sont nuisibles au prochain, corporellement ou spiritucllement; quand par exemple quelqu’un traite secrètement pour livrer la ville aux ennemis; ou lorsque, en privé, un hérétique détourne de la foi. Parce que celui qui pèche ainsi en secret ne s'en prend pas seulement à toi, mais également aux autres, il faut immédiatement procéder à une dénonciation, pour empêcher le mal; à moins qu'on ait de bonnes raisons de croire qu'on pourra atteindre aussitôt ce résultat par une admonition secrète.

Mais il y a des péchés secrets qui ne font de mal qu'à celui qui les commet, et à toi contre qui il a péché, soit que tu sois directement lésé, soit seulement que tu aies eu connaissance de ce mal. L'unique souci doit être alors de secourir notre frère tombé dans le péché. Et de même que le médecin du corps s'efforce de rendre la santé en évitant, s'il le peut, d'amputer un membre, et, s'il ne peut faire autrement, en retranchant le membre le moins nécessaire, en sorte que la vie de tout le corps soit conservée; de même celui qui cherche l'amendement de son frère doit, s'il le peut, guérir sa conscience, en sauvegardant sa réputation. Car celle-ci est utile, d'abord au pécheur lui-même, non seulement en ce qui concerne les biens temporels, où l'homme subit un détriment en beaucoup de choses lorsqu'il perd sa réputation, mais encore dans l'ordre spirituel, où la crainte du déshonneur en éloigne beaucoup du péché, car lorsqu'ils s'estiment perdus de réputation, ils pèchent sans retenue. D'où cette parole de S. Jérôme dans son Commentaire sur S. Matthieu: “Il faut prendre ton frère à part pour le réprimander, de peur que, si jamais il avait perdu le sentiment de la pudeur ou de la honte, il ne demeure dans le péché. " - Une autre raison de sauver la réputation d'un frère tombé dans le péché, est celle-ci: le déshonneur rejaillit sur les autres. Comme S. Augustin en fait la remarque: “Lorsque certains de ceux qui font profession d'une vie sainte sont, à tort ou à raison, accusés ou convaincus de quelque crime, ils insistent, ils se remuent, ils intriguent pour le faire croire au sujet de tous. " De plus, le péché de l'un étant rendu public, les autres sont incités à pécher à leur tour. - Mais comme la conscience doit passer avant la réputation, Dieu a voulu que, même au détriment de celle-ci, on délivre du péché la conscience d'un frère par une dénonciation publique.

On voit ainsi qu'il est obligatoire que l'admonition secrète précède la dénonciation publiques.

8. L'appel à des témoins doit-il précéder la dénonciation publique?

Pour aller d'un extrême à l'autre, il est normal que l'on passe par le milieu. Or, dans la correction fraternelle, le Seigneur a voulu que le point de départ fût secret: c'est la réprimande faite par un frère à son frère, seul à seul; il a voulu également que le point d'arrivée fût public: c'est la dénonciation à l'Église. Entre les deux se place logiquement la convocation de témoins: le péché de notre frère n'est d'abord révélé qu'à un petit nombre d'hommes, qui pourront servir et non pas nuire, en permettant d'amender le coupable sans le déshonorer devant tous.

LES VICES OPPOSÉS A LA CHARITÉ

I. La haine, qui s'oppose à la charité elle-même (Question 34) - II. L'acédie (Question 35) et l'envie (Question 36) qui s'opposent à la joie de la charité. - III. La discorde (Question 37) et le schisme, (Question 39) qui s'opposent à la paix. - IV. L'inimitié (Question 40-42) et le scandale (Question 43), qui s'opposent à la bienfaisance et à la correction fraternelle.

CHAPITRE 34: LA HAINE

1. Est-il possible d'avoir de la haine contre Dieu? - 2. La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés? - 3. La haine du prochain est-elle toujours un péché? - 4. Est-elle le péché le plus grand parmi ceux qui se commettent contre le prochain? - 5. Est-elle un vice capital? - 6. De quel vice capital tire-t-elle son origine?

1. Est-il possible d'avoir de la haine contre Dieu?

Il résulte de ce que nous avons dit précédemment que la haine est un mouvement de la puissance appétitive, laquelle a besoin pour se mouvoir d'une appréhension préalable. Mais Dieu peut être saisi par l'homme de deux façons. Ou bien il est saisi en lui-même par la vision de son essence, ou bien il est saisi dans ses effets, lorsque " ses oeuvres rendent visibles à l'intelligence ses attributs invisibles " (Rm 1, 20). Dieu est par essence la bonté même. On ne peut haïr la bonté même, car, par définition, le bien est ce qu'on aime. C'est pourquoi il est impossible à celui qui voit Dieu dans son essence d'avoir pour lui de la haine.

Mais pour ses effets, certains ne peuvent en aucune façon contrarier la volonté humaine. Ainsi l'existence, la vie, l'intelligence sont désirées et aimées de tous. On ne peut haïr Dieu lorsqu'on le considère comme l'auteur de ces biens.

En revanche, il y a des oeuvres de Dieu qui contrarient une volonté mal ordonnée, par exemple lorsqu'il inflige une peine, ou encore lorsque la loi divine interdit de pécher. Cela répugne à une volonté dépravée par le péché. En considération de tels effets, il se peut que Dieu soit haï par certains lorsqu'on le considère comme celui qui prohibe les péchés et qui inflige des peines.

2. La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés?

La déficience propre au péché consiste dans le fait qu'il détourne de Dieu, nous l'avons dit précédemment. Cette aversion ne serait pas coupable si elle n'était pas volontaire. C'est pourquoi la faute consiste dans le fait de se détourner de Dieu volontairement.

Cette aversion volontaire de Dieu est directement impliquée dans la haine de Dieu, alors que les autres péchés ne la réalisent que par participation et indirectement. En effet, de même que la volonté s'attache par soi à ce qu'elle aime, de même par soi, elle fuit ce qu'elle hait. C'est pourquoi, lorsque quelqu'un hait Dieu, sa volonté essentiellement se détourne de lui. Dans les autres péchés au contraire, la fornication par exemple, on ne se détourne pas directement de Dieu, mais sous un certain rapport, dans la mesure où l'appétit se porte vers un plaisir désordonné, avec cette conséquence qu'on se détourne de Dieu. Toujours, en effet, ce qui est essentiel a plus d'importance que ce qui est accidentel. C'est pourquoi, parmi tous les péchés, la haine de Dieu est le plus grave.

3. La haine du prochain est-elle toujours un péché?

La haine est opposée à l'amour, nous l'avons vu. C'est pourquoi la haine a raison de mal dans la mesure où l'amour a raison de bien. Or on doit aimer le prochain en considération de ce qu'il tient de Dieu, c'est-à-dire en considération de la nature et de la grâce; on ne lui doit pas d'amour en considération de ce qu'il tient de lui-même et du diable, c'est-à-dire en considération du péché et du manquement à la justice. C'est pourquoi il est permis de haïr chez son frère le péché et tout ce qui est manquement à la justice divine, mais on ne peut haïr sans péché la nature et la grâce de son frère. Haïr chez son frère la faute et ses manquements au bien, relève de l'amour du prochain, car il y a une même raison pour vouloir du bien à quelqu'un et pour haïr le mal qui est en lui. Ainsi donc, si l'on considère de façon absolue la haine de son frère, elle s'accompagne toujours de péché.

4. La haine du prochain est-elle le péché le plus grand parmi ceux qui se commettent contre lui?

Le péché que l'on commet contre le prochain a raison de mal pour deux motifs: d'abord, parce qu'il manifeste un désordre chez celui qui pèche; ensuite parce qu'il cause un dommage à celui contre qui l'on pèche. Sous le premier aspect, la haine est un péché plus grand que les dommages extérieurs infligés au prochain. La haine, en effet, manifeste le désordre de la volonté humaine, ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme, ce en quoi le péché trouve sa racine. Aussi, même lorsqu'il y a désordre dans les actions extérieures, mais sans désordre dans la volonté, il n'y a pas péché. C'est le cas par exemple de celui qui tue un homme par ignorance ou par passion de la justice. Et s'il y a quelque culpabilité dans les fautes extérieures que l'on commet contre le prochain, tout vient de la haine intérieure. Mais quand on considère le dommage que l'on fait subir au prochain, il y a des péchés extérieurs qui sont plus graves que la haine intérieure.

5. La haine est-elle un vice capital?

Comme on l'a dit plus haut, le vice capital est celui qui, le plus fréquemment, donne naissance à d'autres vices. Or, le vice s'oppose à la nature de l'homme en tant que celui-ci est un animal raisonnable. Et quand on agit contre la nature, ce qui appartient à la nature se corrompt petit à petit. Ainsi s'éloigne-t-on d'abord de ce qui appartient à la nature à un moindre titre, et pour

terminer, de ce qui appartient à la nature à titre principal. Ce qui, en effet, vient en premier au cours de la formation, vient en dernier au cours de la désagrégation. Or, ce qui est d'abord et avant tout naturel à l'homme, c'est d'aimer le bien, surtout le bien divin et le bien du prochain. C'est pourquoi la haine, qui s'oppose à cet amour, ne vient pas en premier au cours de la destruction de la vertu par les vices, mais en dernier. La haine n'est donc pas un vice capital.

6. De quel vice capital la haine tire-t-elle son origine?

La haine du prochain, nous venons de le dire, est l'ultime développement du péché, parce qu'elle est à l'opposé de l'amour, qui est un sentiment naturel à l'égard du prochain. Si l'on s'éloigne de ce qui est naturel, cela arrive parce qu'on veut éviter ce qu'il est naturel de fuir. Ainsi, il est naturel pour un animal de fuir la tristesse et de rechercher le plaisir, comme le montre Aristote. C'est pourquoi, de même que l'amour a pour cause le plaisir, la haine a pour cause la tristesse. De même, en effet que nous sommes poussés à aimer les choses qui nous font plaisir, pour la raison qu'elles nous apparaissent alors sous la raison de bien, de même nous sommes poussés à détester les choses qui nous attristent, pour la raison qu'elles nous apparaissent alors sous la raison de mal. Aussi, puisque l'envie est une tristesse provoquée par le bien du prochain, elle a pour résultat de nous rendre haïssable le bien du prochain. De là vient que la haine naît de l'envie.

Il faut étudier maintenant les vices qui s'opposent à la joie de la charité. A la joie que donne le bien divin s'oppose l'acédie (Question 35); à la joie que donne le bien du prochain s'oppose l'envie (Question 36). C'est pourquoi nous étudierons d'abord l'acédie, puis l'envie.

CHAPITRE 35: L'ACÉDIE

1. Est-elle un péché? - 2. Est-elle un vice particulier? - 3. Est-elle un péché mortel? - 4. Est-elle un vice capital?

1. L'acédie est-elle un péché?

L'acédie, selon S. Jean Damascène, est " une tristesse accablante " qui produit dans l'esprit de l'homme une dépression telle qu'il n'a plus envie de rien faire, à la manière de ces choses qui, étant acides, sont, de surcroît, froides (et inertes). Et c'est pourquoi l'acédie implique un certain dégoût de l'action. C'est ce que démontre la Glose commentant le Psaume (107, 18): “Ils avaient toute nourriture en horreur. " Certains la définissent " une torpeur de l'esprit qui ne peut entreprendre le bien ". Une telle tristesse est toujours mauvaise, parfois en elle-même, parfois en ses effets. Est mauvaise en elle-même la tristesse qui provient d'un mal apparent et d'un bien véritable; à l'inverse, est mauvaise la délectation d'un bien apparent et d'un mal véritable. Donc, puisque le bien spirituel est un vrai bien, la tristesse qui provient d'un bien spirituel est mauvaise en elle-même. Quant à la tristesse qui provient d'un mal véritable, elle est mauvaise dans ses effets lorsqu'elle accable l'homme au point de l'empêcher totalement de bien agir. Aussi l'Apôtre (2 Co 2, 7) ne veut-il pas que celui qui fait pénitence " sombre dans une tristesse excessive " à la vue de son péché. Donc, parce que l'acédie, comme nous l'envisageons ici, est une tristesse provenant d'un bien spirituel, elle est doublement mauvaise:

en elle-même et dans ses effets. Et c'est pourquoi l'acédie est un péché, car, nous l'avons montré, ce qui est mauvais dans les mouvements de l'appétit est un péché.

2. L'acédie est-elle un vice particulier?

Puisque l'acédie est une tristesse qui provient du bien spirituel, si l'on considère le bien spirituel dans son acception générale, l'acédie ne pourra signifier un vice spécial. Tout vice, en effet, comme on l'a dit, fuit le bien de la vertu opposée. De même, on ne peut pas dire que l'acédie soit un vice spécial dans la mesure où elle fuit le bien spirituel en tant qu'il est fatigant ou pénible pour le corps, ou qu'il empêche sa délectation; car cela ne la distinguerait pas des vices charnels qui nous font rechercher le repos et le plaisir du corps.

Et c'est pourquoi nous devons dire qu'il y a un ordre parmi les biens spirituels; en effet, tous les biens spirituels qui se trouvent dans les actes de chaque vertu sont ordonnés à un bien spirituel unique qui est le bien divin, que concerne une vertu spéciale, la charité. Il appartient donc à chaque vertu de se réjouir de son bien spirituel propre, qui se trouve dans son acte propre; mais cette joie spirituelle qui se réjouit du bien divin appartient spécialement à la charité. Et de même, cette tristesse au sujet du bien spirituel qui se trouve dans les actes de chaque vertu n'appartient pas à un vice spécial, mais à tous les vices. Au contraire, s'attrister du bien divin, dont se réjouit la charité, cela appartient à un vice spécial qu'on appelle l'acédie.

3. L'acédie est-elle un péché mortel?

Comme nous l'avons dit antérieurement, on appelle péché mortel celui qui détruit la vie spirituelle. Celle-ci vient de la charité selon laquelle Dieu habite en nous. Aussi un péché est-il mortel en raison de son genre lorsque, de lui-même, selon sa raison propre, il s'oppose à la charité. Or, c'est le cas pour l'acédie. Car l'effet propre de la charité, nous l'avons déjà dit, est la joie qui vient de Dieu; tandis que l'acédie est la tristesse que nous inspire le bien spirituel en tant qu'il est le bien divin. Aussi, en raison de son genre, l'acédie est-elle péché mortel.

Il faut remarquer cependant que les péchés qui, par leur genre, sont mortels ne le sont que s'ils atteignent leur perfection. Car l'achèvement du péché est dans le consentement de la raison. Nous parlons en effet maintenant du péché humain, qui consiste dans un acte humain dont le principe est la raison. Aussi le péché qui commence dans la seule sensualité, sans parvenir jusqu'au consentement de la raison, est-il péché véniel à cause du caractère imparfait de son acte. C'est ainsi qu'en matière d'adultère le désir qui demeure dans la seule sensualité est péché véniel, mais s'il parvient jusqu'au consentement de la raison, il est péché mortel. C'est ainsi encore qu'un mouvement d'acédie existe parfois dans la seule sensualité, en raison de l'opposition de la chair à l'esprit, et il est alors péché véniel. Mais parfois le mouvement d'acédie parvient jusqu'à la raison qui accepte de fuir, de prendre en horreur et de détester le bien divin, la chair prévalant tout à fait contre l'esprit. Alors, il est évident que l'acédie est péché mortel.

4. L'acédie est-elle un vice capital?

Comme nous l'avons vu antérieurement, un vice est appelé capital lorsqu'il est prêt à engendrer d'autres vices selon la raison de cause finale. De même que les hommes se donnent beaucoup de mal en vue du plaisir, soit afin de l'obtenir, soit parce que l'entraînement du plaisir les pousse à d'autres activités; de même ils se donnent beaucoup de mal en vue de la tristesse, soit afin de l'éviter, soit que pressés par elle, ils se hâtent de faire autre chose. Aussi,

puisque l'acédie est une tristesse, comme nous l'avons vu', est-il juste d'en faire un vice capital.

CHAPITRE 36: L'ENVIE

1. Qu'est-ce que l'envie? - 2. Est-elle un péché? - 3. Est-elle un péché mortel? - 4. Est-elle

un vice capital et quelles sont ses filles?

1. Qu'est-ce que l'envie?

La tristesse a 'pour objet un mal personnel. Or, il arrive que le bien d'autrui soit considéré comme un mal personnel. Sous ce rapport le bien d'autrui peut être objet de tristesse. Et cela de deux façons: ou bien l'on s'attriste du bien d'autrui parce qu'il nous menace de quelque dommage; c'est le cas de l'homme qui s'attriste de l'élévation de son ennemi, car il craint d'avoir à en souffrir. Une telle tristesse n'est pas de l'envie; elle est plutôt une effet de la crainte, selon le Philosophe. Ou encore le bien d'autrui est considéré comme un mal personnel parce qu'il a pour résultat de diminuer notre gloire et notre réussite propres. C'est ainsi que l'envie s'attriste du bien d'autrui. Voilà pourquoi on envie surtout " les biens qui comportent de la gloire, et d'où les hommes aiment tirer honneur et réputation”, dit Aristote.

2. L'envie est-elle un péché?

L'envie, nous l'avons vu, est une tristesse provoquée par " le bien d'autrui ". Mais cette tristesse peut naître de quatre façons.

1° On s'afflige du bien d'autrui parce qu'on en redoute un dommage pour soi-même et pour d'autres biens. Cette tristesse n'est pas de l'envie, nous l'avons vu, et elle peut exister sans péché. Aussi S. Grégoire peut-il écrire: “Il arrive souvent que, sans manquer à la charité, la ruine de l'ennemi nous réjouisse, ou encore son succès nous attriste, sans qu'il y ait péché d'envie, lorsque nous estimons que sa chute permettra à certains de se relever, lorsque nous craignons que son succès ne soit pour beaucoup le signal d'une injuste oppression.”

2° On peut s'attrister du bien d'autrui, non parce que lui-même possède un bien, mais parce que ce bien nous manque. Et cela, c'est proprement le zèle, d'après le Philosophe. Si ce zèle se rapporte à des biens honnêtes il est digne de louange; S. Paul écrit (1 Co 14, 1): “Ayez de l'émulation pour les dons spirituels. " S'il se rapporte à des biens temporels, il peut s'accompagner de péché ou non.

3° On s'attriste du bien d'autrui lorsque celui à qui le bien échoit en est indigne. Cette tristesse ne peut naître de biens honnêtes qui améliorent celui qui les reçoit; mais d'après le Philosophe,, elle provient de richesses et de biens de ce genre, qui peuvent échoir aux dignes comme aux indignes. Cette tristesse, selon lui, s'appelle la *némésis* ou l'indignation que cause l'injustice, et elle est conforme aux bonnes moeurs. Mais il parle ainsi parce qu'il considérait en eux-mêmes les biens temporels qui peuvent sembler grands à ceux qui ne prêtent pas attention aux biens éternels. Mais selon la doctrine de la foi, les biens temporels que reçoivent les indignes leur sont octroyés en vertu d'une juste ordonnance de Dieu, pour leur amendement ou pour leur condamnation. Ces biens ne sont pour ainsi dire d'aucune valeur en

comparaison des biens futurs qui sont réservés aux bons. Aussi cette tristesse est-elle interdite par l'Écriture sainte selon le Psaume (37, 1): “N'envie pas les pêcheurs, ne jalouse pas ceux qui commettent l'iniquité. " Et dans un autre Psaume (73, 2.3): “Encore un peu, je faisais un faux pas, car j'étais jaloux des impies, voyant la prospérité des pécheurs.”

4° On s'attriste des biens d'autrui lorsque le prochain a plus de biens que nous. Et cela, c'est proprement l'envie. Elle est toujours mauvaise, selon le Philosophe 1. " parce que l'on s'afflige de ce dont il faut se réjouir, à savoir du bien du prochain ".

3. L'envie est-elle un péché mortel?

L'envie, par son genre, est péché mortel. Le genre d'un péché se prend en effet de son objet. Or, l'envie, en raison de son objet, est contraire à la charité, qui fait vivre l'âme spirituelle, selon S. Jean (1 Jn 3, 14): “Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. " En effet, la charité et l'envie ont toutes deux pour objet le bien du prochain, mais selon un mouvement contraire: alors que la charité se réjouit du bien du prochain, l'envie s'en attriste, nous l'avons vu. Il est donc clair que l'envie, par son genre, est péché mortel.

Il reste, comme nous l'avons vu plus haute qu'on trouve en chaque genre de péchés mortels des mouvements imparfaits qui, demeurant dans la sensualité, ne sont que des péchés véniels; c'est le cas en matière d'adultère, pour le premier mouvement de concupiscence; ou en matière d'homicide, pour le premier mouvement de colère. De même, dans le genre de l'envie, on trouve, parfois même chez des hommes parfaits, des premiers mouvements qui sont des péchés véniels.

4. L'envie est-elle un vice capital et quelles sont ses filles?

L'acédie est une tristesse provoquée par le bien spirituel divin; de même l'envie est une tristesse provoquée par le bien du prochain. Or, nous avons vu plus haut que l'acédie était un vice capital, pour cette raison qu'elle nous pousse à agir afin de fuir la tristesse ou de lui donner satisfaction. Pour la même raison, l'envie est donnée comme un vice capital.

LES PÉCHÉS QUI S'OPPOSENT A LA PAIX

Venons-en maintenant à l'étude des péchés qui s'opposent à la paix: I. La discorde, qui a son siège dans le coeur (Question 37). - II. La dispute, qui a son siège dans les paroles (Question 38). - III. Les péchés qui relèvent de l'action, à savoir le schisme (Question 39), la guerre (Question 40), la querelle (Question 4 1), et la sédition (Question 42).

CHAPITRE 37: LA DISCORDE

1. Est-elle un péché? - 2. Est-elle fille de la vaine gloire?

1. La discorde est-elle un péché?

La discorde s'oppose à la concorde. Or, la concorde, nous l'avons vu plus haut, est causée par la charité, car c'est le propre de la charité de réunir les coeurs dans l'unités unité qui a pour principe le bien divin et en conséquence le bien du prochain. La discorde est donc un péché en tant queue s'oppose à cette concorde. Disons cependant que la discorde peut supprimer la concorde de deux façons: par soi ou bien par accident. On appelle " par soi", dans les actes et les mouvements humains, ce qui est conforme à l'intention. C'est pourquoi la discorde avec le prochain se réalise par soi lorsque, sciemment et intentionnellement, on se sépare du bien divin et du bien du prochain qui devraient nous mettre d'accord. C'est là un péché mortel par son genre, car il est contraire à la charité. Il reste cependant que les premiers mouvements vers cette discorde ne sont, en raison de leur caractère imparfait, que des péchés véniels.

Mais c'est par accident que se réalise dans les actes humains ce qui n'est pas intentionnel. C'est pourquoi, lorsqu'on est plusieurs à vouloir intentionnellement un bien se rapportant à l'honneur de Dieu ou à l'utilité du prochain, mais que l'un l'estime être ici, alors que l'autre a une opinion contraire, la discorde ne contrarie que par accident le bien divin ou le bien du prochaines Elle n'est pas un péché, et ne s'oppose pas à la charité, à moins que cette discorde ne s'accompagne d'une erreur sur les moyens nécessaires au salut, ou ne manifeste une obstination coupable. Nous avons vu plus haut que la concorde, effet de la charité, exige l'union des volontés, non celle des opinions.

On voit donc que la discorde vient parfois du péché d'un seul, lorsque par exemple l'un veut le bien auquel l'autre résiste sciemment; et parfois il y a péché des deux côtés lorsque, par exemple, tous deux s'opposent au bien de l'autre et que chacun est attaché à son bien propre.

2. La discorde est-elle fille de la vaine gloire?

La discorde implique une désagrégation des volontés en tant que la volonté de l'un va d'un côté, et que la volonté de l'autre va de l'autre côté. Or, que notre volonté s'arrête à son propre choix, cela provient de ce que nous le préférons à celui des autres. Lorsque cela se fait en dehors de l'ordre, cela tient à l'orgueil et à la vaine gloire. Et c'est pourquoi la discorde, qui nous fait suivre notre propre choix et refuser celui de l'autre, est une fille de la vaine gloire.

CHAPITRE 38: LA DISPUTE

1. Est-elle un péché mortel? - 2. Est-elle fille de la vaine gloire?

1. La dispute est-elle un péché mortel?

Disputer *(contendere)* c'est se dresser contre *(tendere contra)* quelqu'un. Aussi, alors que la discorde implique une opposition de volonté, la dispute implique une opposition dans les paroles. C'est pourquoi on appelle dispute un discours qui se développe par oppositions, et Cicéron considère la dispute comme une figure de rhétorique " Il y a dispute, dit-il, lorsque, dans un discours, on oppose des choses contraires comme ceci la flatterie a des commencements agréables, mais, à la fin, elle porte les fruits les plus amers. " Or,

l'opposition, dans les discours, peut se présenter de deux façons: ou bien celui qui dispute a l'intention de contester, ou bien ce n'est qu'un procédé. Dans le premier cas, il faut encore distinguer: ou bien celui qui apporte la contradiction le fait contre la vérité, ce qui est blâmable; ou bien il le fait contre l'erreur, ce qui est louable. Quand il s'agit d'un simple procédé, ou bien ce mode de contradiction convient aux personnes et aux affaires, alors c'est louable, et Cicéron' dit que " la dispute est un discours mordant, propre à confirmer et à réfuter", ou bien ce mode dépasse les limites qui conviennent aux personnes et aux affaires, et alors la dispute est blâmable.

Donc, si la dispute manifeste une opposition à la vérité et une démesure dans la forme, elle est péché mortel. C'est ainsi que S. Ambroise définit la dispute: "La dispute est un assaut contre la vérité, avec une insolence criarde. " Mais si la dispute combat le mensonge, et reste mesurée dans sa vivacité, elle est digne de louange. – Si maintenant la dispute implique lutte contre l'erreur, mais manque de mesure, elle peut être péché véniel; à moins que par hasard la démesure ne soit telle qu'elle engendre le scandale chez autrui. C'est pourquoi l'Apôtre après avoir dit à Timothée: "Évite les disputes de mots", ajoute: "Elle sont bonnes seulement à perdre ceux qui les écoutent " (2 Tm 2, 14).

2. La dispute est-elle fille de la vaine gloire?

La discorde, nous l'avons vu plus haut4 est fille de la vaine gloire. Ceux qui sont en désaccord maintiennent en effet leur propre point de vue, et l'un ne veut pas céder à l'autre; or le propre de l'orgueil et de la vaine gloire est de rechercher sa propre excellence. Et de même que ceux qui sont en désaccord le sont parce qu'ils tiennent de tout leur coeur à leurs idées personnelles, de même ceux qui sont en dispute le sont parce qu'ils défendent chacun par la parole ce qu'ils jugent bon. C'est pourquoi l'on considère que la dispute est, au même titre que la discorde, fille de la vaine gloire.

Nous devons étudier maintenant les vices qui s'opposent à la paix, et qui relèvent de l'action: le schisme (Question 39), la rixe (Question 4 1), la sédition (Question 42) et la guerre (Question 40).

CHAPITRE 39: LE SCHISME

1. Est-il un péché spécial? - 2. Est-il plus grave que l'infidélité? - 3. Le pouvoir des schismatiques. - 4. Le châtiment des schismatiques. 1

1. Le schisme est-il un péché spécial?

D'après S. Isidore, le schisme " tire son nom de la scission des coeurs". Or la scission s'oppose à l'unité. Aussi dit-on que le péché de schisme s'oppose directement et par soi à l'unité. De même en effet que dans le domaine de la nature ce qui est accidentel ne constitue pas l'espèce, de même dans le domaine moral ce qui est intention est essentiel, tandis que ce qui est en dehors l'intention existe comme par accident. C'est pourquoi le péché de schisme est proprement un péché spécial du fait qu'on veut se séparer de l'unité que la charité réalise. La charité unit non seulement une personne à une autre par le lien de l'amour spirituel, mais

encore rassemble l'Église tout entière dans l'unité de l'Esprit. On appellera donc schismatiques à proprement parler ceux qui d'eux-mêmes et intentionnellement se séparent de l'unité de l'Église, qui est l'unité primordiale. Car l'union particulière entre les individus est ordonnée à l'unité de l'Église, de même que l'organisation des différents membres dans le corps naturel est ordonnée à l'unité du corps entier.

Or, l'unité de l'Église est envisagée de deux façons: dans la connexion ou la communication réciproque des membres de l'Église entre eux; et en outre, dans l'ordre de tous les membres de l'Église i une tête unique, selon S. Paul (Col 2, 18): "Bouffi d'un vain orgueil par son intelligence charnelle, il ne s'attache pas à la Tête d'où le corps tout entier, par les ligaments et les jointures, tire nourriture et cohésion pour réaliser sa croissance en Dieu. " Or, cette tête, c'est le Christ lui-même, dont le souverain pontife tient la place dans l'Église. C'est pourquoi on appelle schismatiques ceux qui ne veulent pas se soumettre au souverain pontife, et qui refusent la communion avec les membres de l'Église qui lui sont soumis.

2. Le schisme est-il plus grave que l'infidélité?

La gravité d'un péché peut être envisagée de deux façons: selon son espèce, ou bien selon les circonstances. Et comme les circonstances sont particulières et peuvent varier à l'infini, quand on se demande, de façon générale, lequel de deux péchés est le plus grave, la question doit s'entendre de la gravité qui dépend du genre du péché. Or le genre ou l'espèce du péché se prend de son objet, nous l'avons montré antérieurement. C'est pourquoi le péché qui s'oppose à un bien plus grand est dans son genre un péché plus grand; ainsi le péché contre Dieu, par rapport au péché contre le prochain. Or, il est évident que l'infidélité est un péché contre Dieu lui-même, selon qu'il est en lui-même la vérité première, sur laquelle s'appuie la foi. Le schisme au contraire s'oppose à l'unité de l'Église, qui est un bien participé, moindre que ne l'est Dieu lui-même. Il est donc évident que le péché d'infidélité est par son genre plus grave que le péché de schisme, quoiqu'il puisse arriver qu'un schismatique pèche plus gravement qu'un infidèle, soit en raison d'un plus grand mépris, soit parce qu'il présente un péril plus grand, soit pour une autre raison de ce genre.

3. Le pouvoir des schismatiques

Il y a deux pouvoirs spirituels: le pouvoir sacramentel, et le pouvoir juridictionnel. Le pouvoir sacramentel est celui qui est conféré par une consécration. Toutes les consécrations de l'Église sont immuables, tant que dure la chose consacrée; on le voit même pour les choses inanimées; ainsi un autel une fois consacré n'est consacré de nouveau que s'il a été détruit. C'est pourquoi un tel pouvoir, selon son essence, demeure en celui qui l'a reçu par consécration aussi longtemps que celui-ci reste en vie, s'égarerait-il dans le schisme ou l'hérésie. Cela est clair du fait qu'il n'est pas consacré de nouveau s'il revient à l'Église. Mais, parce qu'un pouvoir inférieur ne doit passer à l'acte que sous la motion d'un pouvoir supérieur, comme on le voit même dans les choses de la nature, il en résulte que ces hommes perdent l'usage de leur pouvoir et qu'il ne leur est plus permis d'en user. S'ils en usent cependant, leur pouvoir obtient son effet dans le domaine sacramentel, car en celui-ci l'homme n'agit que comme instrument de Dieu; aussi les effets sacramentels ne sont-ils pas annulés par n'importe quelle faute chez celui qui confère le sacrement. Quant au pouvoir de juridiction, il est conféré par simple investiture humaine. Ce pouvoir ne demeure pas immuable. Et il ne subsiste pas chez les schismatiques et les hérétiques. C'est pourquoi ils ne peuvent ni absoudre, ni excommunier, ni donner des indulgences, ni faire quelque chose de ce genre; s'ils le font, rien ne se produit.

Donc, lorsqu'on dit que ces hommes n'ont pas de pouvoir spirituel, il faut l'entendre du second pouvoir; ou si on l'entend du premier, il ne s'agit pas de l'essence même de ce pouvoir, mais de son usage légitime.

4. Le châtiment des schismatiques

Celui qui pèche doit être puni par où il a péché, d'après la Sagesse (11, 16). Or, le schismatique, nous l'avons montré, pèche doublement. D'abord en ce qu'il se sépare de la communion des membres de l'Église, et à cet égard, il convient que les schismatiques soient punis d'excommunication. Ensuite, en ce qu'ils refusent de se soumettre au chef de l'Église. Aussi, puisqu'ils ne veulent pas être contraints par le pouvoir spirituel, il est juste qu'ils le soient par le pouvoir temporel.

CHAPITRE 40: LA GUERRE

1. Y a-t-il une guerre qui soit licite? - 2. Est-il permis aux clercs de combattre? - 3. Est-il permis, à la guerre, d'employer la ruse? - 4. Est-il permis de guerroyer les jours de fêtes?

1. Y a-t-il une guerre qui soit licite?

Pour qu'une guerre soit juste, trois conditions sont requises: 1° L'autorité du prince, sur l'ordre de qui on doit faire la guerre. Il n'est pas du ressort d'une personne privée d'engager une guerre, car elle peut faire valoir son droit au tribunal de son supérieur; parce qu'aussi le fait de convoquer la multitude, nécessaire pour la guerre, n'appartient pas à une personne privée. Puisque le soin des affaires publiques a été confié aux princes, c'est à eux qu'il appartient de veiller au bien public de la cité, du royaume ou de la province soumis à leur autorité. De même qu'ils le défendent licitement par le glaive contre les perturbateurs du dedans quand ils punissent les malfaiteurs, selon cette parole de l'Apôtre (Rm 13, 4): “Ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive; il est ministre de Dieu pour faire justice et châtier celui qui fait le mal "; de même aussi il leur appartient de défendre le bien public par le glaive de la guerre contre les ennemis du dehors. C'est pour cela qu'il est dit aux princes dans le Psaume (82, 4): “Soutenez le pauvre, et délivrez le malheureux de la main des pécheurs ". et que S. Augustin écrit: “L'ordre naturel, appliqué à la paix des mortels, demande que l'autorité et le conseil pour engager la guerre appartiennent aux princes.”

2° Une cause juste: il est requis que l'on attaque l'ennemi en raison de quelque faute. C'est pour cela que S. Augustin écrit: “On a coutume de définir guerres justes celles qui punissent des injustices quand il y a lieu, par exemple de châtier un peuple ou une cité qui a négligé de punir un tort commis par les siens, ou de restituer ce qui a été enlevé par violence.”

3° Une intention droite chez ceux qui font la guerre: on doit se proposer de promouvoir le bien ou d'éviter le mal. C'est pour cela que S. Augustin écrit: “Chez les vrais adorateurs de Dieu les guerres mêmes sont pacifiques, car elles ne sont pas faites par cupidité ou par cruauté, mais dans un souci de paix, pour réprimer les méchants et secourir les bons. " En effet, même si l'autorité de celui qui déclare la guerre est légitime et sa cause juste, il arrive néanmoins que la guerre soit rendue illicite par le fait d'une intention mauvaise. S. Augustin

écrit en effet: “Le désir de nuire, la cruauté dans la vengeance, la violence et l'inflexibilité de l'esprit, la sauvagerie dans le combat, la passion de dominer et autres choses semblables, voilà ce qui dans les guerres est jugé coupable par le droit.”

2. Est-il permis aux clercs de combattre?

Quantité de choses sont nécessaires au bien de la société humaine. Or, des fonctions diverses sont mieux et plus facilement exercées par des individus différents que par un seul, comme le montre Aristote. Et il est même des fonctions tellement opposées l'une à l'autre qu'elles ne peuvent être bien exercées simultanément. C'est pour cela qu'on interdit à ceux qui sont chargés de fonctions supérieures d'exercer des fonctions inférieures. Ainsi les lois humaines interdisent le commerce aux militaires, chargés de conduire la guerre. Or, la conduite de la guerre est tout à fait incompatible avec les fonctions exercées par les évêques et les clercs, pour deux raisons.

D'abord, pour une raison d'ordre général. Parce que la conduite de la guerre comporte les plus grands soucis; aussi détournent-ils fortement l'esprit de vaquer à la contemplation des choses divines, à la louange de Dieu et à la prière pour le peuple, toutes choses qui appartiennent à la fonction des clercs. C'est pourquoi, de même que le commerce est interdit aux clercs parce qu'il absorbe trop l'esprit, de même aussi la conduite de la guerre, selon S. Paul (2 Tm 2, 4): “Celui qui appartient à la milice de Dieu ne s'encombre pas des affaires du siècle.”

Ensuite, pour une raison plus particulière. Parce que les ordres des clercs sont tous ordonnés au service de l'autel, dans lequel, sous le signe du sacrement, est représentée la passion du Christ, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 11, 26): “Chaque fois que vous manger ce pain et buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. " Il ne convient donc pas aux clercs de tuer ou de répandre le sang, mais plutôt d'être prêts à verser leur propre sang pour le Christ, afin d'imiter par leur vie ce qu'ils accomplissent par leur ministère. C'est pour cela que le droit frappe d'irrégularité ceux qui répandent le sang, même sans péché de leur part. Or, jamais, à quelqu'un qui est député à une fonction on ne permet ce qui le rend impropre à cette fonction. Aussi n'est-il absolument pas permis aux clercs de faire la guerre, qui conduit à répandre le sang.

3. Est-il permis, à la guerre, d'employer la ruse?

Les ruses sont destinées à tromper l'ennemi. Or, il y a deux manières pour quelqu'un d'être trompé par les actions ou les paroles d'un autre. Ou bien, parce qu'on lui dit une chose fausse ou qu'on ne tient pas une promesse. Et cela est toujours illicite. Personne ne doit tromper l'ennemi de cette façon; il y a en effet des droits de la guerre et des conventions qui doivent être observées, même entre ennemis, dit S. Ambroise.

Ou bien quelqu'un peut se tromper sur nos paroles ou nos actes parce que nous ne lui découvrons pas notre but ou notre pensée. Or, nous ne sommes pas toujours tenus de le faire car, même dans l'enseignement de la foi, il y a beaucoup de choses qu'il faut cacher, surtout aux infidèles, de peur qu'ils ne s'en moquent, selon S. Matthieu (7, 6): “Ne jetez pas aux chiens les choses saintes. " A plus forte raison devons-nous cacher ce que nous préparons pour combattre les ennemis. C'est pourquoi, entre autres instructions militaires, celle-ci se place au premier rang: cacher ses plans, pour qu'ils ne parviennent pas à l'ennemi, comme on le voit dans le livre *Des Stratagèmes,* de Frontin. Cette dissimulation fait partie des ruses dont il est permis d'user dans les guerres justes. Et les ruses de ce genre ne sont pas appelées à

proprement parler des tromperies; elles ne s'opposent pas à la justice, ni à une volonté bien ordonnée. On ferait preuve en effet d'une volonté désordonnée si l'on voulait que rien ne nous fût caché par les autres.

4. Est-il permis de guerroyer les jours de fêtes?

L'observance des fêtes n'empêche pas de faire ce qui est ordonné au salut, même corporel, de l'homme. C'est pourquoi le Seigneur reprend les juifs en disant en S. Jean (7, 23): “Vous vous irritez contre moi parce que j'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat. " De là vient que les médecins ont le droit de soigner les malades un jour de fête. A bien plus forte raison, plutôt qu'au salut corporel d'un seul, faut-il veiller au salut public, qui empêche la mort de beaucoup et des maux innombrables, temporels et spirituels. C'est pourquoi, pour la défense du bien public des fidèles, il est permis de faire des guerres justes les jours de fête, pourvu toutefois que la nécessité le demande. Ce serait en effet tenter Dieu que de vouloir s'abstenir de faire la guerre en présence d'une telle nécessité. Mais, en l'absence de nécessité, il n'est pas permis de faire la guerre les jours de fête, pour les raisons qui ont été données.

CHAPITRE 41: LA RIXE

1. Est-elle un péché? - 2. Est-elle fille de la colère?

1. La rixe est-elle un péché?

De même que la dispute implique une certaine opposition en paroles, de même la rixe implique une certaine opposition en acte. C'est pourquoi, à propos du texte des Galates, la Glose dit que les rixes ont lieu " quand, sous l'empire de la colère, on se frappe mutuellement ". Il apparaît donc que la rixe est comme une sorte de guerre privée, qui a lieu entre personnes privées, non en vertu de quelque autorité publique, mais plutôt en vertu d'une volonté déréglée. Et c'est pourquoi la rixe implique toujours un péché. En celui qui attaque un autre injustement, elle est péché mortel; car nuire au prochain en portant les mains sur lui ne va pas sans péché mortel. Mais en celui qui se défend, elle peut être sans péché, parfois avec péché véniel, et parfois avec péché mortel. Cela dépend de la diversité des sentiments qui animent celui qui se défend, et de la manière dont il se défend. Car s’il se défend dans le seul esprit de repousser l'attaque injuste et avec la modération requise, il n'y a pas de péché, et l'on ne peut lui attribuer proprement la rixe. Mais s'il se défend dans un esprit de vengeance ou de haine, ou en dépassant la modération requise, il y a toujours péché. Péché véniel quand s'y mêle un léger mouvement de haine ou de vengeance, ou quand il n'y a qu'un léger excès dans la défense; péché mortel quand il se précipite sur celui qui l'attaque dans le dessein arrêté de le tuer ou de le blesser gravement.

2. La rixe est-elle fille de la colère?

La rixe, nous venons de le dire, implique une certaine opposition allant jusqu'aux voies de fait, puisqu'un homme cherche à en blesser un autre. Mais un homme peut chercher à blesser de deux façons. Ou bien il cherche purement et simplement le mal de l'autre. Cela relève de la haine, dont l'intention est de blesser l'ennemi, ouvertement ou secrètement. Ou bien il cherche

à blesser l'autre, celui-ci le sachant et s'y opposant. C'est là ce qu'implique le mot de rixe. Et cela appartient proprement à la colère, qui est appétit de vengeance. Il ne suffit pas en effet à celui qui est en colère de nuire secrètement à celui contre lequel il s'irrite, il veut encore que celui-ci le sente, et qu'il souffre contre sa volonté, en représailles de ce qu'il a fait. Tout cela, nous l'avons vu plus haut lorsqu'il s'est agi de la passion de la colère. C'est pourquoi la rixe naît proprement de la colère.

CHAPITRE 42: LA SÉDITION

1. Est-elle un péché spécial? - 2. Est-elle un péché mortel?

1. La sédition est-elle un péché spécial?

La sédition est un péché spécial qui, par un côté coïncide avec la guerre et la rixe, et, par un autre côté, en diffère. Elle coïncide avec elles en ce qu'elle implique une certaine contradiction. Mais elle en diffère sur deux points. D'abord, parce que la guerre et la rixe impliquent une attaque réciproque, en acte. Or, on peut appeler sédition soit une attaque de ce genre, en acte, soit sa préparation. C'est pourquoi la Glose, à propos du texte des Corinthiens, dit que les séditions sont " des soulèvements en vue du combat”, ce qui a lieu quand les hommes se préparent au combat et le recherchent. La seconde différence, c'est que la guerre se fait à proprement parler contre les ennemis du dehors, comme une lutte de peuple à peuple. La rixe, elle, se fait d'un particulier à un autre particulier, ou d'un petit groupe à un autre. La sédition, au contraire, se produit à proprement parler entre les parties d'un même peuple qui ne s'entendent plus; lorsqu'une partie de la cité, par exemple, se soulève contre une autre. Voilà pourquoi la sédition, parce qu’elle s'oppose à un bien spécial, à savoir l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial.

2. La sédition est-elle un péché mortel?

Nous venons de le voir, la sédition s'oppose à l'unité de la multitude, c'est-à-dire à l'unité du peuple, de la cité ou du royaume. Or, S. Augustin dit que le peuple, selon le témoignage des sages, désigne " non point l'ensemble de la multitude, mais le groupement qui se fait par l'acceptation des mêmes lois et la communion aux mêmes intérêts ". Il est donc manifeste que l'unité à laquelle s'oppose la sédition est l'unité des lois et des intérêts. La sédition s'oppose ainsi à la justice et au bien commun. C'est pourquoi elle est, de sa nature, péché mortel, et d'autant plus grave que le bien commun auquel s'attaque la sédition est plus grand que le bien privé auquel s'attaquait la rixe.

Toutefois, le péché de sédition appartient d'abord et à titre de principe à ceux qui excitent la sédition. Ceux-là pèchent très gravement. Secondairement, à ceux qui les suivent, et qui troublent le bien commun. Quant à ceux qui défendent le bien commun en leur résistant, ils ne doivent pas être appelés séditieux; pas plus que ceux qui se défendent ne sont coupables de rixes, nous l'avons dit.

CHAPITRE 43: LE SCANDALE

Il nous reste maintenant à étudier les vices qui s'opposent à la bienfaisance. Parmi eux, il en est qui regardent la justice: ceux qui causent un tort injuste au prochain; mais c'est à la charité que le scandale semble s'opposer tout spécialement. C'est pourquoi nous l'étudions ici.

1. Qu'est-ce que le scandale? - 2. Est-il un péché? - 3. Est-il un péché spécial? - 4. Est-il un péché mortel? - 5. Les parfaits peuvent-ils être scandalisés? - 6. Peuvent-ils causer du scandale? - 7. Doit-on renoncer aux biens spirituels pour éviter le scandale? - 8. Doit-on renoncer aux biens temporels pour éviter le scandale?

1. Qu'est-ce que le scandale?

d'après S. Jérôme, " nous pouvons traduire le grec *scandalon* par faux pas, chute ou heurt du pied ". Il arrive parfois en effet qu'un obstacle se présente sur le chemin et qu'en le heurtant on s'expose à tomber. Cet obstacle est appelé scandale. Pareillement il arrive qu'au cours de l'itinéraire spirituel, les paroles et les actions d'autrui exposent à la chute spirituelle dans la mesure où cet autre, par ses conseils, ses suggestions ou son exemple, entraîne au péché.

C'est proprement cela qu'on appelle scandale. Or, il n'est rien qui, en raison de sa nature propre, expose à la chute spirituelle, sinon pour un défaut de rectitude. Ce qui est parfaitement droit, en effet, préserve de la chute plutôt qu'il n'y conduit. Voilà pourquoi cette définition du scandale est bonne: “Une parole ou un acte peu régulier offrant une occasion de chute.”

2. Le scandale est-il un péché?

Nous venons de le dire, il y a deux sortes de scandales: passif en celui qui est scandalisé, actif en celui qui scandalise et fournit une occasion de chute. Le scandale passif est toujours un péché en celui qui est scandalisé, car nul n'est scandalisé que s'il tombe par une certaine chute spirituelle, qui est un péché. Cependant, le scandale passif peut exister sans qu'il y ait péché en celui par qui le scandale est arrivé; lorsqu'on se scandalise par exemple de ce qu'un autre a bien agi.

Pareillement, le scandale actif est toujours un péché chez celui qui scandalise. Ou bien parce que l'action même qu'il fait est un péché; ou encore, si ce qu'il fait a l'apparence du péché, il doit toujours s'en abstenir par charité envers le prochain, car la charité impose à chacun de veiller au salut de son prochain; ainsi celui qui ne s'abstient pas agit contrairement à la charité.

Cependant, le scandale actif peut exister sans qu'il y ait péché chez celui qui est scandalisé, nous l'avons vu plus haut.

3. Le scandale est-il un péché spécial?

Nous avons vu qu'il y a deux sortes de scandale: actif et passif. Le scandale passif ne peut être un péché spécial, car c'est dans toute espèce de péché qu'il arrive à quelqu'un de tomber par suite des paroles ou des actions d'un autre; et le fait de trouver dans les paroles ou les actions

d'un autre une occasion de péché ne constitue pas une espèce particulière de péché, parce que ce fait n'implique pas une difformité spéciale opposée à une vertu spéciale.

Quant au scandale actif, il peut être entendu de deux façons, selon qu'il s'agit d'un scandale par soi ou par accident. Le scandale a lieu par accident, quand il arrive en dehors de l'intention de celui qui agit; par exemple lorsque celui-ci n'a pas l'intention, par ses actions ou ses paroles désordonnées, de donner à autrui une occasion de chute, mais simplement de satisfaire sa volonté. En ce cas, le scandale actif n'est pas un péché spécial, car l'accident ne constitue pas l'espèce.

Le scandale actif est un scandale par soi lorsque, par une parole ou une action désordonnée, on cherche à entraîner un autre au péché. En ce cas, le fait de rechercher une fin spéciale donne lieu à une espèce particulière de péché. C'est en effet la fin qui donne aux actes moraux leur spécificité, nous l'avons dit antérieurement. Ainsi, de même que le vol ou l'homicide sont des péchés spéciaux, en raison du dommage spécial qu'on veut infliger au prochain, de même le scandale est un péché spécial pour la même raison. Le scandale s'oppose directement à la correction fraternelle, où l'on remarque une manière spéciale d'écarter ce qui nuit au prochain.

4. Le scandale est-il un péché mortel?

Nous avons vu plus haut que le scandale implique un certain choc, disposant à la chute. Pour cette raison, le scandale passif peut être quelquefois un péché véniel, quand il ne comporte que le choc, par exemple, lorsque, par suite d'une parole ou d'une action désordonnée d'autrui, on éprouve un mouvement de péché véniel. Mais quelquefois le scandale est péché mortel quand, avec le choc, il comporte aussi une chute, dans le cas par exemple où, par suite d'une parole ou d'une action désordonnée d'autrui, on va jusqu'au péché mortel.

Quant au scandale actif, s'il a lieu par accident, il peut être quelquefois péché véniel. Par exemple, lorsque l'on commet un péché véniel, ou bien un acte qui n'est pas en soi un péché mais qui a une apparence de mal, et qu'on le fait avec un léger manque de discrétion. Mais quelquefois il est péché mortel, soit quand l'acte commis est péché mortel, soit quand on méprise le salut du prochain au point de ne pas s'abstenir, pour le préserver, de ce qui fait plaisir. Si le scandale actif a lieu par soi - quand, par exemple, on a l'intention d'entraîner un autre à pécher, si c'est pour l'entraîner au péché mortel, le scandale est péché mortel. De même, lorsqu'on cherche à entraîner le prochain au péché véniel en commettant un acte qui est un péché mortel. Mais si l'on cherche à pousser le prochain au péché véniel en commettant un péché véniel, le scandale est péché véniel.

5. Le scandale passif peut-il atteindre les parfaits?

Le scandale passif implique en celui qui le subit un certain ébranlement de l'âme à l'égard du bien. Or, nul n'est ébranlé quand il adhère fermement à quelque chose d'immuable. Et les grands, c'est-à-dire les parfaits, adhèrent à Dieu seul, dont la bonté est immuable; car s'ils adhèrent à leurs supérieurs, ils n'adhèrent à eux que dans la mesure où ceux-ci adhèrent au Christ, selon le mot de Paul (1 Co 4, 16): “Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ. " C'est pourquoi, s'ils voient les autres céder au désordre dans leurs paroles ou leurs actes, eux-mêmes ne se détournent pas pour autant de la voie droite, selon la parole du Psaume (125, 1): “Ceux qui mettent leur confiance dans le Seigneur sont comme le mont Sion; celui qui habite Jérusalem ne sera jamais ébranlé. " Voilà pourquoi, en ceux qui adhèrent parfaitement à Dieu par l'amour, le scandale ne se trouve pas, selon le mot du

Psaume (119, 165): “Abondance de paix pour ceux qui aiment ta loi, et il n'y a pas en eux de scandale.”

6. Les hommes parfaits peuvent-ils causer du scandale?

Il y a proprement scandale actif lorsque quelqu'un dit ou fait quelque chose qui est de nature à faire tomber autrui; ce qui n'a lieu que pour des actions ou des paroles désordonnées. Or, il appartient aux parfaits d'ordonner tout ce qu'ils font conformément à la règle de la raison, selon S. Paul (1 Co 14, 40): “Que tout se passe chez vous dignement et dans l'ordre. " Surtout, ils apportent tout spécialement ce souci dans les choses où non seulement ils pourraient eux-mêmes trébucher, mais aussi faire trébucher les autres. Si parfois, dans ce qu'ils disent ou font en public, il se produit quelque chose qui manque à cette mesure, cela provient de la faiblesse humaine qui les fait déchoir de la perfection. Ils n'en déchoient pas toutefois au point de s'écarter beaucoup de l'ordre de la raison; ils ne le font qu'un peu et de manière légère. Et cela n'est pas d'une telle importance qu'un autre puisse raisonnablement y trouver une occasion de pécher.

7. Doit-on renoncer aux biens spirituels pour éviter le scandale?

Puisqu'il y a deux sortes de scandale, actif et passif, cette question ne se pose pas à propos du scandale actif, car, puisque le scandale actif est une parole ou un acte peu régulier, il ne faut jamais rien faire avec scandale actif. Mais la question se pose à propos du scandale passif Il faut donc examiner ce qu'on doit abandonner pour qu'un autre ne soit pas scandalisé. Or, parmi les biens spirituels, il y a lieu de distinguer. Certains parmi ces biens sont nécessaires au salut et l'on ne peut les omettre sans péché mortel. Il est manifeste que nul ne doit pécher mortellement pour empêcher le péché d'autrui, car, selon l'ordre de la charité, on doit aimer davantage son propre salut spirituel que celui d'autrui. Ce qui est nécessaire au salut ne doit donc pas être omis pour éviter le scandale.

Quant aux biens spirituels qui ne sont pas nécessaires au salut, il apparaît qu'il faut distinguer. C'est qu'en effet le scandale qui en résulte provient quelquefois de la malice, lorsque certains veulent empêcher ces biens spirituels en provoquant le scandale. Ce scandale est celui des pharisiens qui se scandalisent de la doctrine du Seigneur. Celui-ci enseigne en S. Matthieu (15, 14), que ce scandale doit être méprisé. Mais quelquefois le scandale provient de la faiblesse ou de l'ignorance, et c'est le scandale des petits. Pour l'éviter, les oeuvres spirituelles doivent être cachées, parfois même différées, quand il n'y a pas péril à cela, jusqu'à ce qu'on puisse en rendre compte et éviter ainsi le scandale. Si, après qu'on en a rendu compte, le scandale dure encore, il semble bien alors qu'il provient de la malice, et il n'y a plus lieu d'abandonner ces oeuvres spirituelles à cause de lui.

8. Doit-on renoncer aux biens temporels pour éviter le scandale?

Parmi les biens temporels, il faut distinguer. Ou ces biens nous appartiennent; ou ils nous sont confiés afin que nous les conservions pour d'autres. Les biens de l'Église par exemple sont confiés aux prélats, et les biens publics aux gouvernants. La conservation de ces biens, comme aussi celle des dépôts, incombe de toute nécessité à ceux à qui ils sont confiés. C'est pourquoi ils ne doivent pas être abandonnés en raison du scandale, pas plus que les autres biens qui sont nécessaires au salut.

Quant aux biens temporels dont nous sommes les maîtres, les abandonner, en les distribuant si nous les avons chez nous, ou en ne les réclamant pas s'ils sont chez les autres, pour éviter le scandale, nous devons parfois le faire, et parfois non. En effet, si le scandale se produit à ce sujet en raison de l'ignorance ou de la faiblesse des autres, ce que nous avons appelé plus haut le scandale des petits, nous devons ou abandonner totalement ces biens temporels, ou faire cesser le scandale autrement, par quelque avertissement pa exemple. C'est pourquoi S. Augustin écrit: “Il faut donner ce qui ne fait de mal ni à toi ni autrui, autant qu'on peut humainement le savoir. Si tu refuses ce qu'on te demande, montre où est la justice. Tu donneras quelque chose de meilleur en redressant celui qui te demande injustement. " Parfois le scandale provient de la malice. C'est le scandale des pharisiens. Il ne faut pas abandonner les biens temporels à cause de ceux qui suscitent de tels scandales, car on nuirait au bien commun en donnant aux méchants une occasion de s'en emparer et l'on nuirait à ceux qui, en volant et en retenant le bien d'autrui, demeureraient dans le péché. C'est pourquoi, dit S. Grégoire: “Parmi ceux qui nous prennent les biens temporels, il en est qui doivent être seulement tolérés; et d'autres qui doivent en être empêchés, l'équité étant sauve. Cela, non par le seul souci que nos biens ne nous soient pas enlevés, mais pour éviter la perdition de ceux qui prennent ce qui ne leur appartient pas.”

CHAPITRE 44: LES PRÉCEPTES DE LA CHARITÉ

1. Faut-il donner des préceptes au sujet de la charité? - 2. Y a-t-il un seul précepte, ou bien deux? - 3. Deux préceptes suffisent-ils? - 4. Convient-il de prescrire que Dieu soit aimé de tout notre coeur? - 5. Convient-il d'ajouter: de toute notre âme? - 6. Ce précepte peut-il être accompli en cette vie? - 7. Le commandement: "Tu aimeras le prochain comme toi-même." - 8. L'ordre de la charité tombe-t-il sous le précepte?

1. Faut-il donner des préceptes au sujet de la charité?

Nous l'avons dit antérieurement, le précepte inclut la raison d'obligation. Une chose tombe donc sous le précepte dans la mesure où elle a raison de dette. Or une chose est due de deux façons: ou bien par soi ou bien pour autre chose. En toute affaire, ce qui est dû par soi, c'est la fin, car par soi la fin a raison de bien. Ce qui est dû pour autre chose, c'est le moyen ordonné à la fin. Ainsi, pour un médecin, ce qui est dû par soi, c'est la guérison, et ce qui est requis pour autre chose, c'est le remède destiné à la guérison. Or, la fin de la vie spirituelle, c'est que l'homme soit uni à Dieu, ce qui se fait par la charité. A cela s'ordonne, comme à leur fin, tout ce qui appartient à la vie spirituelle. C'est pourquoi l'Apôtre écrit (1 Tm 1, 5): “La fin du précepte, c'est la charité qui naît d'un coeur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère. " Car toutes les vertus dont les actes sont objet de préceptes sont ordonnées ou bien à purifier le coeur du tourbillon des passions, ce qui est le cas des vertus qui concernent les passions; ou du moins à procurer une bonne conscience, ce qui est le cas des vertus qui concernent l'action; ou à assurer la rectitude de la foi, ce qui est le cas des vertus qui concernent le culte divin. Ces trois conditions sont requises pour aimer Dieu, car le coeur impur est détourné de l'amour de Dieu par la passion qui l'incline vers les biens terrestres; une mauvaise conscience fait prendre en horreur la justice divine par crainte de la peine; et une foi imaginaire entraîne le coeur vers la représentation qu'elle se fait de Dieu, loin de la divinité et de la réalité divine. Or. en tout

domaine, ce qui est par soi l'emporte sur ce qui est pour autre chose; il s'ensuit que le plus grand commandement a pour objet la charité, ainsi qu'il est dit en S. Matthieu (22, 38).

2. Y a-t-il un seul précepte ou bien deux?

Comme nous l'avons dit précédemment en traitant des préceptes, les préceptes tiennent dans la loi la même place que les propositions dans les sciences spéculatives. Là, les conclusions se trouvent virtuellement contenues dans les premiers principes. C'est pourquoi celui qui connaîtrait parfaitement les principes dans toute leur virtualité n'aurait pas besoin que les conclusions lui soient proposées séparément. Mais parce que ceux qui connaissent les principes ne les connaissent pas assez pour considérer tout ce qui s'y trouve contenu virtuellement, il est nécessaire à cause d'eux que, dans les sciences, les conclusions soient déduites des principes. Dans le domaine de l'action, où les préceptes de la loi nous dirigent, la fin a raison de principe, nous l'avons vu. Or, l'amour de Dieu est la fin à laquelle l'amour du prochain est ordonné. C'est pourquoi il a fallu donner non seulement le précepte de l'amour de Dieu, mais aussi celui de l'amour du prochain, à cause de ceux qui, moins capables, n'apercevraient pas facilement qu'un de ces préceptes est contenu dans l'autre.

3. Deux préceptes suffisent-ils?

La charité, on l'a vu plus haute, est une amitié. Or, l'amitié s'adresse à l'autre. C'est pourquoi S. Grégoire dit, dans une de ses homélies: “La charité ne peut exister si l'on n'est pas deux. " Comment l'on peut s'aimer soi-même de charité, on l'a vu précédemment. Comme, d'autre part, la dilection et l'amour ont pour objet le bien, et que le bien n'est autre que la fin ou ce qui est ordonné à la fin, il convient qu'il n'y ait que deux préceptes pour la charité: l'un nous conduit à aimer Dieu comme notre fin, et l'autre nous conduit à aimer le prochain à cause de Dieu, c'est-à-dire à cause de cette fin.

4. Convient-il de prescrire que Dieu soit aimé de tout notre coeur?

Les préceptes ayant pour objet les actes des vertus, un acte tombe sous le précepte pour autant qu'il est acte de vertu. Or, il est demandé à tout acte de vertu, non seulement de porter sur la matière voulue, mais encore d'être revêtu des circonstances qui le proportionnent à cette matière. Or, Dieu doit être aimé comme la fin ultime à laquelle toutes choses doivent être rapportées. Aussi fallait-il marquer une certaine totalité dan le commandement de l'amour de Dieu.

5. Convient-il d'ajouter de toute notre âme?

Ce commandement a été transmis de façon différente en divers endroits. C'est ainsi que dans le Deutéronome se trouvent les trois expressions: “de tout ton coeur, de toute ton âme et de toute ta force ". En Matthieu (22, 37) se trouvent deux d'entre elles: “de tout ton coeur et de toute ton âme "; on omet: “de toute ta force”, mais on ajoute: “de tout ton esprit ". En Marc (12, 30), il y a quatre expressions: “de tout ton coeur, de toute ton âme, de tout ton esprit, et de toute ta vertu”, ce qui équivaut à " de toute ta force ". Ces quatre expressions se retrouvent encore en S. Luc (10, 27) où toutefois au lieu de force ou vertu il y a de " toutes tes forces ". Il faut donc assigner une raison à ces quatre expressions. Car si l'une d'entre elles manque ici ou là, c'est parce qu'on la comprend dans les autres.

Il y a lieu de considérer que l'amour est un acte de la volonté, désignée ici par le coeur. En effet, de même que le coeur, organe corporel, est le principe de tous les mouvements du corps, de même la volonté, surtout dans son orientation vers la fin ultime, qui est l'objet de la charité, est le principe de tous les mouvements spirituels. Or, il y a trois principes d'action soumis à la motion de la volonté: l'intelligence, désignée par " l'esprit "; la puissance appétitive inférieure désignée par " l'âme”, et la puissance extérieure d'exécution, désignée par " la force”, " la vertu " ou " les forces ". Il nous est donc prescrit que toute notre intention se porte vers Dieu, ce qu'exprime: “de tout ton coeur "; que toute notre intelligence soit soumise à Dieu, ce qu'exprime: “de tout ton esprit "; que tout notre appétit soit réglé selon Dieu, ce qu'exprime: “de toute ton âme "; et que notre activité extérieure obéisse à Dieu, ce qu'exprime: aimer Dieu " de toute ta force " ou " de toute ta vertu " ou " de toutes tes forces ".

Chrysostome r pourtant, dans son *Commentaire sur S. Matthieu*, entend le coeur et l'âme à l'inverse de ce qui vient d'être dit. S. Augustin met le coeur en relation avec les pensées, l'âme avec la vie, l'esprit avec l'intelligence. Il en est d'autres qui par coeur entendent l'intelligence; par âme, la volonté; par esprit, la mémoire. Ou encore, selon S. Grégoire de Nysse le coeur signifie l'âme végétative; l'âme, l'âme sensitive; l'esprit, l'âme intellectuelle; car nous devons rapporter à Dieu nutrition, sensation et intelligence.

6. Ce précepte peut-il être accompli en cette vie?

Un précepte peut être accompli de deux façons: parfaitement ou imparfaitement. Il est accompli parfaitement quand on parvient à la fin que se propose l'auteur du précepte; et il est accompli imparfaitement lorsque, sans atteindre la fin proposée, on ne s'écarte cependant pas de l'ordre qui mène à cette fin. De même, quand le chef de l'armée commande aux soldats de combattre, celui-ci accomplit parfaitement le précepte si, en combattant, il triomphe de l'ennemi, ce qui est l'intention du chef; et celui-là l'accomplit aussi, mais imparfaitement, si, sans obtenir la victoire par le combat, il ne fait rien de contraire à la discipline militaire. Or Dieu veut, par ce précepte, que l'homme lui soit totalement uni, ce qui se fera dans la patrie, lorsque " Dieu sera tout en tous " (1 Co 15, 28). Ce précepte se trouvera donc pleinement et parfaitement accompli dans la patrie. Il s'accomplit aussi dans la condition de voyageur, mais imparfaitement. Et cependant, sur cette terre, l'un accomplit ce précepte plus parfaitement qu'un autre dans la mesure où il approche davantage, par quelque ressemblance, de la perfection de la patrie.

7. Le commandement: " Tu aimeras ton prochain comme toi-même. "

Ce précepte est donné comme il faut, car on y voit indiqués à la fois la raison que nous avons d'aimer, et le mode de l'amour. La raison d'aimer est touchée dans le mot même de prochain. Ce pourquoi, en effet, nous devons aimer les autres de charité, c'est qu'ils nous sont proches en raison de l'image naturelle de Dieu et aussi de leur capacité d'entrer dans la gloire. Il n'importe en rien d'ailleurs qu'on l'appelle prochain ou frère, comme dans la 1e épître de S. Jean (4, 20), ou ami comme dans le Lévitique (19, 18), car tous ces mots signalent une même affinité.

Quant au mode de l'amour, il est signalé lorsqu'on dit: “comme toi-même”, ce qui ne veut pas dire qu'il faut aimer le prochain autant que soi-même, mais de la même manière. Et cela de trois façons.

1° A considérer la fin: on aime le prochain pour Dieu, comme aussi l'on doit s'aimer soi-même pour Dieu; et ainsi l'amour du prochain est-il saint.

2° A considérer la règle de l'amour: on ne s'accorde pas avec le prochain dans le mal, mais seulement dans le bien, comme aussi on ne doit satisfaire sa propre volonté que dans le bien; ainsi l'amour du prochain est-il juste.

3° A considérer la raison de la dilection: on n'aime pas le prochain pour son avantage ou pour son plaisir propre mais pour cette raison que l'on veut pour le prochain du bien, de même que l'on se veut du bien à soi-même; et ainsi l'amour du prochain est vrai, car lorsqu'on aime le prochain pour son avantage ou son plaisir propre, ce n'est pas le prochain que l'on aime vraiment, mais soi-même.

8. L'ordre de la charité tombe-t-il sous le précepte?

On l'a dit, le mode qui fait essentiellement partie de l'acte vertueux tombe sous le précepte qui nous commande celui-ci. Or, l'ordre à mettre dans la charité fait essentiellement partie de la vertu, puisqu'il se prend de la proportion qui doit exister entre l'amour et ce qu'on doit aimer, nous l'avons montré. Il est donc manifeste que l'ordre de la charité doit tomber sous le précepte.

Nous allons maintenant considérer le don de sagesse qui correspond à la charité. D'abord la sagesse elle-même (Question 45), ensuite le vice qui lui est opposé (Question 46).

CHAPITRE 45: LE DON DE SAGESSE

1. Doit-elle être comptée parmi les dons du Saint-Esprit? - 2. Quel est son siège dans l'homme? - 3. Est-elle seulement spéculative, ou bien est-elle aussi pratique? - 4. La sagesse, qui est un don, peut-elle coexister avec le péché mortel? - 5. Existe-t-elle chez tous ceux qui ont la grâce sanctifiante? - 6. Quelle béatitude lui correspond?

1. La sagesse doit-elle être comptée parmi les dons du Saint-Esprit?

Selon le Philosophe, il revient au sage de considérer la cause la plus élevée par laquelle on peut juger de tout avec une grande certitude et d'après laquelle il faut tout ordonner. Or, la cause la plus élevée peut s'entendre d'une double façon: ou bien d'une manière absolue ou bien dans un certain domaine. Celui qui connaît la cause la plus élevée dans un domaine, peut grâce à elle juger et ordonner tout ce qui appartient à cet ordre de choses. Il est sage en ce domaine, par exemple en médecine ou en architecture. " Comme un sage architecte, j'ai posé les fondations”, écrit S. Paul (1 Co 3, 10). Mais celui qui connaît d'une manière absolue la cause la plus élevée qui est Dieu, on dit qu'il est sage absolument, en tant qu'il peut juger et ordonner toutes choses selon les règles divines. Or, c'est le Saint-Esprit qui donne à l'homme d'avoir un tel jugement. " L'homme spirituel juge toutes choses”, selon S. Paul, car " l'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines " (1 Co 2, 15). Il est donc évident que la sagesse est un don du Saint-Esprit.

2. Quel est le siège de la sagesse?

La sagesse, nous venons de le dire, implique que l'on juge avec une certaine rectitude selon les raisons divines. Mais cette rectitude de jugement peut exister de deux façons: ou bien en raison d'un usage parfait de la raison; ou bien en raison d'une certaine connaturalité avec les choses sur lesquelles porte le jugement. Ainsi, en ce qui regarde la chasteté, celui qui apprend la science morale juge-t-il bien par suite d'une enquête rationnelle; tandis que celui qui a l'habitus de chasteté en juge bien par une certaine connaturalité avec elle. Ainsi donc, en ce qui regarde le divin, avoir un jugement correct, en vertu d'une enquête de la raison, relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Mais bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu'elle est un don du Saint-Esprit. Denys, parlant d'Hiérothée, dit de lui qu'il est parfait en ce qui concerne le divin " non seulement parce qu'il l'a appris, mais parce qu'il l'a éprouvé ". Cette sympathie ou connaturalité avec le divin nous est donnée par la charité qui nous unit à Dieu selon S. Paul (1 Co 6, 17): “Celui qui s'unit à Dieu est avec lui un seul esprit. " Ainsi donc, la sagesse qui est un don a pour cause la charité qui réside dans la volonté; mais elle a son essence dans l'intelligence, dont l'acte est de bien juger, comme on l'a vu antérieurement.

3. La sagesse est-elle seulement spéculative, ou bien est-elle aussi pratique?

Selon S. Augustin, la partie supérieure de la raison est consacrée à la sagesse, et sa partie inférieure à la science. Or la raison supérieure, toujours selon S. Augustin, porte son attention sur les valeurs suprêmes " pour les considérer et les consulter ". Pour les considérer en ce qu'elle contemple le divin en lui-même; pour les consulter en ce qu'à partir du divin elle juge les activités humaines, qu'elle dirige selon les règles divines. Ainsi donc, la sagesse comme don n'est pas seulement spéculative, mais aussi pratique.

4. La sagesse, qui est un don, peut-elle coexister avec le péché mortel?

La sagesse, don du Saint-Esprit, permet de juger correctement le divin, comme on l'a dit , et les autres choses à partir des règles divines, en vertu d'une certaine connaturalité ou union avec le divin. Ce qui se réalise par la charité, nous l'avons dit. C'est pourquoi la sagesse dont nous parlons présuppose la charité. Or la charité ne peut pas exister en même temps que le péché mortel, comme nous l'avons montré plus haut'. Aussi faut-il conclure que la sagesse dont nous parlons ne peut coexister avec le péché mortel.

5. La sagesse existe-t-elle chez tous ceux qui ont la grâce sanctifiante?

La sagesse dont nous parlons comporte une certaine rectitude de jugement en ce qui concerne le divin à considérer et à consulter, nous venons de le dire.

A ce double point de vue, les hommes obtiennent la sagesse à des degrés divers, selon leur union à Dieu. En effet, certains possèdent, en fait de jugement droit, aussi bien dans la contemplation du divin que dans l'organisation des affaires humaines selon les règles divines, uniquement ce qui est nécessaire au salut. Cette sagesse ne manque à personne qui soit sans péché mortel, par la grâce qui rend agréable à Dieu; car, si la nature n'échoue jamais pour ce qui est nécessaire, la grâce y échoue beaucoup moins encore. C'est pourquoi, dit S. Jean (1 Jn 2, 27): “L'onction vous enseignera toutes choses.”

Mais certains reçoivent le don de sagesse à un degré plus élevé. D'abord pour la contemplation des choses divines, dans la mesure où ils pénètrent les mystères les plus profonds et où ils peuvent les manifester aux autres. Et aussi pour la direction des choses humaines selon les règles divines, dans la mesure où ils peuvent non seulement se gouverner eux-mêmes selon ces règles, mais encore gouverner les autres. Ce degré de sagesse n'est pas commun à tous ceux qui sont en état de grâce, il est du domaine des grâces gratuites que le Saint-Esprit " distribue comme il veut", selon S. Paul (1 Co 12, 8): "A l'un c'est une parole de sagesse qui est donnée par l'Esprit, etc."

6. Quelle béatitude correspond au don de sagesse?

La septième béatitude s'adapte très bien au don de sagesse, quant au mérite et quant à la récompense. Au mérite se rattache la parole: "Heureux les artisans de paix. " On appelle ainsi ceux qui font la paix, en eux ou chez les autres. Or, faire la paix, c'est ramener les choses à l'ordre qui convient; la paix est en effet " la tranquillité de l'ordre", selon S. Augustin. Et comme mettre de l'ordre est du ressort de la sagesse, dit Aristote, il en résulte que la qualité d'artisan de paix est attribuée à la sagesse.

A la récompense se rattache la suite: "Ils seront appelés fils de Dieu. " On appelle certains " fils de Dieu " en tant qu'ils participent d'une similitude avec le Fils unique selon la nature divine, comme dit S. Paul (Rm 8, 29): "Il les a prédestinés à reproduire l'image de son Fils", qui est la Sagesse engendrée. Et c'est pourquoi, par la participation du don de sagesse, l'homme parvient à devenir fils de Dieu.

CHAPITRE 46: LA SOTTISE

1. S'oppose-t-elle à la sagesse? - 2. Est-elle un péché? - 3. A quel vice capital se ramène-t-elle?

1. La sottise s'oppose-t-elle à la sagesse?

Le mot *stultitia* (sottise) semble venir de *stupor* (stupeur). C'est pourquoi Isidore dit: "Le sot est celui qui, par stupeur, ne bouge pas. " La sottise diffère de la folie, comme il est dit au même endroit, en ce qu'elle comporte un engourdissement du coeur et obscurcissement des sens, tandis que la folie implique une totale privation de sens. C'est pourquoi il est juste d'opposer la sottise à la sagesse. " En effet, dit Isidore, "sage" *(sapiens)* vient de saveur *(sapor)* parce que, de même que le goût est capable de distinguer la saveur des aliments, de même le sage est capable de discerner les réalités et les causes. " Aussi est-il clair que la sottise s'oppose à la sagesse comme à son contraire, tandis que la folie s'y oppose comme sa pure négation. Car le fou est dépourvu du sens du jugement; le sot, lui, a ce sens, mais hébété, tandis que le sage l'a subtil et pénétrants.

2. La sottise est-elle un péché?

Comme nous venons de le dire, la sottise comporte une certaine hébétude dans le jugement, et surtout en ce qui concerne la cause suprême, qui est la fin ultime et le souverain bien. Mais on

peut souffrir d'hébétude dans le jugement de deux façons. 1° En vertu d'une mauvaise disposition naturelle, comme il apparaît chez les déments. Cette sottise-là n'est pas un péché. 2° En tant que l'homme est tellement plongé par les sens dans les choses terrestres qu'il en devient inapte à percevoir les choses divines, comme dit S. Paul (1 Co 2, 14): “L'homme animal ne perçoit plus ce qui vient de l'Esprit Saint”, de même que pour celui qui a le goût infecté par une humeur mauvaise, les aliments sucrés ont perdu leur saveur.

3. A quel vice capital la sottise se ramène-t-elle?

Comme on vient de le dire, la sottise qui est un péché, provient de ce que le sens spirituel est hébété et n'est plus apte à juger des choses spirituelles. Or le sens de l'homme est plongé dans les biens terrestres surtout par la luxure, qui recherche les plaisirs les plus puissants, ceux qui absorbent l'âme au maximum. C'est pourquoi la sottise qui est un péché, naît surtout de la luxure.

LA PRUDENCE

Logiquement, à la suite des vertus théologales, vient en premier lieu, au sujet des vertus cardinales, l'étude de la prudence. I. La nature de la prudence (Question 47). - II. Ses parties (Question 48-51). - III. Le don qui lui correspond (Question 52). - IV. Les vices opposés (Question 53-55). - V. Les préceptes qui s'y rapportent (Question 56).

CHAPITRE 47: LA NATURE DE LA PRUDENCE

1. La prudence est-elle dans la volonté ou dans la raison? - 2. Si elle est dans la raison, est-elle seulement dans la raison pratique, ou aussi dans la raison spéculative? - 3. A-t-elle connaissance des singuliers? - 4. Est-elle une vertu? - 5. Est-elle une vertu spéciale? - 6. Fournit-elle leur fin aux vertus morales? - 7. Établit-elle leur milieu? - 8. Commander est-il son acte principal? - 9. La sollicitude ou vigilance se rapporte-t-elle à la prudence? - 10. La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude? - 11. La prudence qui regarde le bien propre est-elle de même espèce que celle qui s'étend au bien commun? - 12. La prudence est-elle chez les sujets ou seulement chez les princes? - 13. Se trouve-t-elle chez les pécheurs? - 14. Se trouve-t-elle chez tous les bons? - 15. Est-elle en nous par nature? - 16. La perd-on par l'oubli?

1. La prudence est-elle dans la volonté ou dans la raison?

Comme dit Isidore: “Le prudent est ainsi appelé comme voyant loin *(prudens = porro videns);* il est perspicace en effet et voit les vicissitudes des choses incertaines. " Or, l'acte de voir n'appartient pas à la puissance appétitive mais à la puissance cognitive. Il est donc évident que la prudence concerne directement la faculté cognitive. Non toutefois la faculté sensible: par celle-ci en effet l'on connaît seulement les choses présentes et proposées aux sens. Tandis que connaître le futur à partir du présent et du passé, ce qui est le fait de la prudence, appartient proprement à la raison; on y procède en effet par le moyen d'une certaine confrontation. Il reste que la prudence est proprement dans la raison.

2. La prudence est-elle seulement dans la raison pratique, ou aussi dans la raison spéculative?

Comme dit le Philosophe " il appartient au prudent de pouvoir bien délibérer. " Or la délibération ou conseil porte sur ce que nous avons à faire par rapport à une fin. Mais la raison relative aux actions en vue d'une fin est la raison pratique. D'où il est évident que la prudence ne consiste en rien d'autre que la raison pratique.

3. La prudence a-t-elle connaissance des singuliers?

Nous l'avons dit plus haut, il revient à la prudence, non seulement de considérer selon la raison, mais encore de s'appliquer à l'oeuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. Or, personne ne peut appliquer convenablement une chose à une autre s'il ne les connaît toutes deux: ce qu'il faut appliquer, et ce à quoi il faut l'appliquer. Mais les actions ont lieu dans le singulier. Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prudent connaisse et les principes universels de la raison et les singuliers, objets des opérations.

4. La prudence est-elle une vertu?

Comme il a été dit lorsqu'on traitait des vertus en général, " la vertu rend bon celui qui la possède, et bonne l'oeuvre qu'il accomplit ". Or, le bien peut se dire en deux sens: matériellement, pour désigner ce qui est bon; formellement, où il s'entend selon la raison de bien. Mais le bien, en tant que tel, est objet de la faculté appétitive. C'est pourquoi, s'il y a des habitus qui rectifient l'acte rationnel de la connaissance, sans égard à la rectitude de l'appétit, ils vérifient à un moindre degré la raison de vertu; ils se rapportent en effet au bien compris matériellement, c'est-à-dire à quelque chose qui de fait est bon, mais non pas considéré sous la raison de bien. Tandis que les habitus qui regardent la rectitude de l'appétit vérifient davantage la raison de vertu, car ils regardent le bien non seulement matériellement mais encore formellement, c'est-à-dire qu'ils se rapportent au bien considéré sous la raison de bien. Or, il revient à la prudence, nous l'avons dit, d'appliquer la raison droite à l'oeuvre, ce qui ne se fait pas sans un appétit droit. C'est pourquoi la prudence ne vérifie pas seulement la raison de vertu que possèdent les autres vertus intellectuelles, mais elle possède en outre la raison de vertu que possèdent les vertus morales, au nombre desquelles elle figure aussi.

5. La prudence est-elle une vertu spéciale?

L'acte et l'habitus recevant leur espèce des objets, comme il ressort de ce qu'on a dit, nécessairement, l'habitus auquel répond un objet spécial distinct des autres doit être un habitus spécial; et s'il est bon, c'est une vertu spéciale. Or, l'objet spécial s'entend non selon qu'on le considère matériellement, mais plutôt selon sa raison formelle, comme il ressort de ce qu'on a dit plus haut: car une seule et même réalité tombe sous l'acte de divers habitus et même de diverses puissances, selon des raisons diverses. Mais pour fonder une diversité de puissance il est requis une plus grande diversité de l'objet que pour fonder une diversité d'habitus, étant donné que plusieurs habitus se trouvent dans une seule puissance, nous l'avons vu. La diversité de la raison objective diversifiant, la puissance diversifie donc bien davantage l'habitus.

En conséquence, on dira que la prudence étant dans la raison, nous l'avons dit h, elle se distingue des autres vertus intellectuelles selon la diversité matérielle des objets. Car la sagesse, la science et l'intelligence concernent les réalités nécessaires; l'art et la prudence, les

réalités contingentes; mais l'art a pour objet les choses fabriquées, c'est-à-dire constituées dans une matière extérieure, comme une maison, un couteau, etc., tandis que la prudence concerne les actions, lesquelles ont leur existence dans l'agent lui-même, nous l'avons montré. Mais par rapport aux vertus morales, la prudence se distingue selon la raison formelle qui fonde la distinction des puissances: d'une part la puissance intellectuelle, sujet de la prudence; d'autre part la puissance appétitive, sujet de la vertu morale. D'où il est évident que la prudence est une vertu spéciale, distinguée de toutes les autres vertus.

6. La prudence fournit-elle leur fin aux vertus morales?

La fin des vertus morales est le bien humain. Or, le bien de l'âme humaine est d'être conformée à la raison, comme le montre Denys. Aussi est-il nécessaire que les fins des vertus morales préexistent dans la raison. Mais comme il y a dans la raison spéculative certaines connaissances naturelles, relevant de l'intelligence et certaines connaissances obtenues par le moyen de celles-là, à savoir les conclusions, relevant de la science; ainsi préexistent dans la raison pratique certaines connaissances naturelles au titre de principes et telles sont les fins des vertus morales car la fin dans l'action tient la place du principe dans la spéculation comme nous l'avons montré; et certaines connaissances sont dans la raison pratique comme des conclusions; et telles sont les connaissances relatives à ce qui est ordonné a la fin, auxquelles nous parvenons à partir des fins elles-mêmes. La prudence concerne ces connaissances-là, puisqu'elle applique les principes universels aux conclusions particulières en matière d'action. C'est pourquoi il n'appartient pas à la prudence de fournir leur fin aux vertus morales, mais seulement d'organiser ce qui est en vue de la fin.

7. La prudence établit-elle le milieu des vertus morales?

La conformité à la raison droite est la fin propre de toute vertu morale; car l'intention de la tempérance est que l'homme ne s'écarte pas de la raison sous l'effet des convoitises; pareillement, celle de la force est qu'il ne s'écarte pas du droit jugement de la raison sous l'effet de la crainte ou de l'audace. Et cette fin est assignée à l'homme selon la raison naturelle, car celle-ci dicte à chacun d'agir selon la raison. Mais comment et par quelles voies l'homme qui agit peut atteindre le milieu raisonnable, cela appartient à la disposition de la prudence. En effet, bien qu'atteindre le milieu soit la fin de la vertu morale, cependant ce milieu n'est trouvé que par la droite disposition de ce qui est ordonné à la fin.

8. Commander est-il l'acte principal de la prudence?

La prudence est la droite règle des actions à faire, on l'a dit plus haut. D'où il faut que l'acte principal de la prudence soit l'acte principal de la raison préposée à l'action. Celle-ci émet trois actes. Le premier est le conseil: il se rattache à l'invention, car délibérer c'est chercher, comme il a été établi antérieurement. Le deuxième acte est le jugement relatif à ce qu'on a trouvé, ce que fait la raison spéculative. Mais la raison pratique, ordonnée à l'oeuvre effective, va plus loin et son troisième acte est de commander; cet acte-là consiste en ce qu'on applique à la réalisation le résultat du conseil et du jugement. Et parce que cet acte est plus proche de la fin de la raison pratique, il est l'acte principal de la raison pratique et par conséquent de la prudence. Et le signe en est que la perfection de l'art consiste dans le jugement, non dans le commandement. C'est pourquoi l'on tient pour meilleur artiste celui qui volontairement commet une faute en son art, comme ayant le jugement meilleur; au contraire on tient pour moindre artiste celui qui commet une faute sans le faire exprès, ce qui semble provenir d'un jugement défectueux. Mais en prudence c'est l'inverse, dit Aristote. En effet, celui-là est

davantage imprudent, qui commet une faute volontairement, en ce qu'il manque l'acte principal de la prudence qui est de commander; celui-là l'est moins, qui commet une faute involontairement.

9. La sollicitude ou vigilance se rapporte-t-elle à la prudence?

Comme dit Isidore, le mot de sollicitude vient de *sollers* (habile) et de *citus* (prompt), en ce que le mot s'applique à un homme habile d'esprit, et prompt de ce fait à accomplir ce qu'il doit faire. Mais ce trait s'applique à la prudence, dont l'acte principal est de commander en matière d'action ce qui a été d'abord délibéré et jugé. Aussi le Philosophe dit-il qu' " il faut mettre promptement en oeuvre ce qui a été délibéré, mais délibérer lentement ". De là vient que la sollicitude a proprement rapport à la prudence. Et pour cette raison S. Augustin écrit: “A la prudence il appartient de monter la garde et de veiller avec le plus grand soin de peur que, par l'effet d'une fausse persuasion se glissant peu à peu en nous, nous ne soyons induits en erreur.”

10. La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude?

Comme dit le Philosophe, certains ont affirmé que la prudence ne s'étend pas au bien commun, mais seulement au bien propre. Et cela parce qu'ils n'estiment pas que l'homme doive rechercher autre chose que son bien propre. Mais cette estimation s'oppose à la charité, laquelle " ne recherche pas son avantage " (1 Co 13, 5). Aussi l'Apôtre dit-il de lui-même (1 Co 10, 33): “je ne recherche pas ce qui m'est utile, mais ce qui l'est au grand nombre, afin qu'ils soient sauvés. " Cela s'oppose en outre à la raison droite, laquelle juge que le bien commun est meilleur que le bien d'un seul. Donc, parce qu'il appartient à la prudence de bien délibérer, juger et commander en ce qui concerne les voies conduisant à la fin requise, il est manifeste que la prudence ne regarde pas seulement le bien privé d'un seul homme, mais encore le bien commun de la multitude.

11. La prudence qui regarde le bien propre est-elle de même espèce que celle qui s'étend au bien commun?

Nous l'avons dit plus haut, les espèces des habitus sont diversifiées selon la diversité de l'objet, laquelle se prend de sa raison formelle Or la raison formelle de tout ce qui est en vue de la fin se considère du point de vue de la fin, selon ce qu'on a dit antérieurement. Et c'est pourquoi la relation à des fins diverses diversifie nécessairement les espèces de l'habitus. Or, le bien propre d'un seul, le bien de la famille, le bien de la cité et du royaume constituent autant de fins diverses. Aussi est-il nécessaire que les prudences diffèrent spécifiquement selon la différence de ces fins, c'est-à-dire qu'il y ait une prudence absolument dite, ordonnée au bien propre; une autre, la prudence domestique, ordonnée au bien commun de la maison ou famille; une troisième, la prudence politique, ordonnée au bien commun de la cité ou du royaume.

12. La prudence est-elle chez les sujets ou seulement chez les princes?

La prudence est dans la raison. Mais diriger et gouverner appartient en propre à la raison. C'est pourquoi il convient à chacun de posséder la mesure de raison et de prudence en rapport avec la part qu'il prend à la direction et au gouvernement. Or, il est manifeste qu'il n'appartient pas au sujet en tant que sujet, à l'esclave en tant qu'esclave, de diriger et de gouverner, mais plutôt d'être dirigé et d'être gouverné. C'est pourquoi la prudence n'est pas une vertu de

l'esclave en tant qu'esclave ni du sujet en tant que sujet. Mais parce que tout homme, en tant qu'être raisonnable, exerce une part de gouvernement selon l'arbitrage de sa raison, dans cette mesure il lui convient de posséder la prudence. Aussi est-il manifeste que la prudence est dans le prince à la façon d'un art architectonique, comme dit Aristote a; et dans les sujets à la manière d'un art manuel d'exécution.

13. La prudence se trouve-t-elle chez les pécheurs?

La prudence s'entend selon une triple signification.

1° Il y a en effet une certaine prudence fausse, à laquelle ce nom est donné selon l'apparence. En effet, puisque l'homme prudent est celui qui dispose bien les actions à faire en vue d'une fin bonne, quiconque dispose en vue d'une fin mauvaise ce qui convient à cette fin possède une fausse prudence, en ce qu'il adopte pour fin non un bien véritable mais un semblant de bien; c'est ainsi qu'on parle d'un bon cambrioleur. De cette manière en effet on peut par similitude appeler prudent le cambrioleur qui découvre des procédés habiles pour cambrioler. Et telle est la prudence dont l'Apôtre dit (Rm 8, 6): “La prudence de la chair, c'est la mort "; il parle de la prudence qui met sa fin dernière dans le plaisir de la chair.

2° La deuxième prudence est vraie en ce queue trouve les voies conduisant à une fin vraiment bonne, mais elle est imparfaite pour deux raisons. La première, parce que ce bien qu'elle prend pour fin n'est pas la fin commune de la vie humaine tout entière, mais d'un ordre spécial d'activité; par exemple, celui qui découvre les moyens appropriés pour commercer ou naviguer est appelé un homme d'affaires prudent ou un marin prudent. L'autre raison est qu'il manque ici l'acte principal de la prudence; tel est le cas de celui qui délibère bien et juge exactement, même au sujet de ce qui concerne la vie tout entière, mais ne commande pas efficacement.

3° La troisième prudence, vraie et parfaite à la fois, est celle qui délibère, juge et commande comme il faut en vue de la fin bonne de la vie tout entière. Celle-là seule est appelée prudence absolument. Elle ne peut pas se trouver chez les pécheurs. Tandis q ' ne la première ne se trouve que chez eux. Pour la prudence imparfaite, elle est commune aux bons et aux méchants, celle surtout qui est imparfaite en raison de sa fin particulière. Car pour celle qui est imparfaite en raison de l'omission de l'acte principal, elle ne se trouve aussi que chez les méchants.

14. La prudence se trouve-t-elle chez tous les bons?

Les vertus sont nécessairement connexes, en sorte que celui qui en possède une les possède toutes, on l'a montré précédemment. Or, quiconque possède la grâce possède la charité. Aussi possède-t-il nécessairement toutes les autres vertus. De cette manière, la prudence étant une vertu comme on l'a montré, il possède nécessairement la prudence.

15. La prudence est-elle en nous par nature?

Comme il ressort de ce qu'on a avancé plus haut, la prudence inclut la connaissance des principes universels et aussi des circonstances singulières relatives à l'action, l'homme prudent appliquant à celles-ci les principes universels. En ce qui regarde par conséquent la connaissance universelle, il en va de même pour la prudence et pour la science spéculative. Car l'une et l'autre connaissent par nature les premiers principes universels, selon ce qu'on a

dit plus haut; avec cette différence que les principes communs de la prudence sont plus connaturels à l'homme; comme dit en effet le Philosophe: “La vie spéculative est au-dessus de la nature de l'homme. " Mais les principes universels postérieurs, soit de la raison spéculative soit de la raison pratique, on ne les possède pas par nature: on les découvre par l'expérience, ou par l'enseignement.

En ce qui regarde la connaissance particulière de ce que l'opération concerne, il faut de nouveau distinguer. Car l'opération a rapport ou à la fin ou à ce qui est en vue de la fin. Or les fins droites de la vie humaine sont déterminées. Il peut donc y avoir inclination naturelle à l'égard de ces fins**;** ainsi a-t-on dit précédemment que certains, par disposition naturelle, possèdent certaines vertus les inclinant vers des fins droites, et donc possèdent par nature aussi un jugement droit relatif à ces fins. Mais les moyens de réaliser la fin, dans le domaine des choses humaines, ne sont pas déterminés; ils sont sujets à toute sorte de variations selon la diversité des personnes et des affaires. Aussi, parce que l'inclination de la nature se porte toujours vers du déterminé, une telle connaissance ne peut être innée par nature chez l'homme; toutefois, l'un peut être naturellement plus apte que l'autre à discerner ce genre d'actions, comme il arrive aussi pour les conclusions des sciences spéculatives. Donc, parce que la prudence n'a pas pour objet les fins mais les moyens en vue de la fin**,** comme on l'a établi plus haut' elle n'est pas non plus naturelle à l'homme.

16. Perd-on la prudence par l'oubli?

L'oubli concerne seulement la connaissance. Aussi peut-on par l'oubli perdre totalement un art, et semblablement une science, lesquels siègent dans la raison. Or la prudence ne consiste pas dans la seule raison, mais aussi dans l'appétit: car, nous l'avons dit, son acte principal est de commander, ce qui revient à appliquer une connaissance à l'appétit et à l'opération. C'est pourquoi la prudence ne disparaît pas directement par l'oubli; elle est plutôt détruite par les passions. Le Philosophe dit en effet que " le délectable et le triste corrompent l'estimation de la prudence ". Aussi est-il dit dans Daniel (13, 56): “La beauté t'a séduit et la concupiscence a retourné ton coeur "; et dans l'Exode (23, 8): “N'accepte pas de présents; ils aveuglent même les prudents. " L'oubli toutefois peut empêcher la prudence, en tant qu'elle passe à l'acte de commander à partir d'une connaissance, laquelle peut disparaître par l'oubli.

LES PARTIES DE LA PRUDENCE

À ce sujet, quatre questions: 1. Quelles sont les parties de la prudence? (Question 48) - 2. Les parties de la prudence qu'on peut appeler intégrantes (Question 49) - 3. Ses parties subjectives (Question 50) - 4. Ses parties potentielles (Question 51).

CHAPITRE 48: QUELLES-SONT LES PARTIES DE LA PRUDENCE?

UNIQUE

Il y a trois sortes de parties intégrantes, ainsi le mur, le toit, les fondations comme parties d'une maison; subjectives, ainsi le boeuf et le lion comme parties du genre animal; et potentielles, ainsi la faculté nutritive et la faculté sensitive comme parties de l'âme. On peut donc attribuer des parties à une vertu de trois manières.

Tout d'abord, à la manière des parties intégrantes: en ce cas, on appellera parties d'une vertu les éléments concourant nécessairement à l'acte parfait de cette vertu. Et en ce sens on peut retenir, de toutes les qualités énumérées, huit parties de la prudence: les six énumérées par Macrobe, auxquelles on ajoutera comme septième la mémoire proposée par Cicéron, plus *l'eustochia ou* sagacité proposée par Aristote. Car pour ce qui est du sens de la prudence, on l'appelle encore intelligence; aussi le Philosophe dit-il: “A l'égard de ces objets, il faut poser un sens; et celui-ci est une intelligence. " De ces huit parties, cinq concernent la prudence en tant queue est connaissance: la mémoire, la raison, l'intelligence, la docilité, la sagacité; les trois autres s'y rapportent en tant qu'elle exerce l'art de commander, appliquant la connaissance à l'action: la prévoyance, la circonspection, l'attention précautionneuse. La raison de cette diversité se prend de ce que trois considérations interviennent à propos de la connaissance. Premièrement, il faut considérer la connaissance elle-même. Si elle porte sur le passé, elle est mémoire; si elle porte sur le présent, soit contingent, soit nécessaire, elle s'appelle intellect ou intelligence. Deuxièmement, il faut considérer l'acquisition de la connaissance. Elle se fait par l'enseignement, à quoi se rapporte la docilité; ou bien par découverte personnelle et c'est à cela que se rapporte *l'eustochia,* ou le bonheur dans la découverte. Une partie de celle-ci h est la sagacité, qui consiste à découvrir rapidement le moyen terme, comme dit encore Aristote i ' Troisièmement il faut considérer l'usage de la connaissance; car on use de celle-ci lorsque, à partir de ce que l'on connaît, on passe à des connaissances ou à des jugements nouveaux. Et cela relève de la raison. S'il s'agit maintenant de commander comme il faut, la raison doit avoir trois qualités. Premièrement, pour ordonner à la fin ce qui y est adapté, et cela relève de la prévoyance. Deuxièmement, pour considérer les circonstances de l'action entreprise, ce qui relève de la circonspection. Troisièmement, pour éviter les obstacles, ce qui relève de l'attention précautionneuse.

On appelle parties subjectives d'une vertu ses diverses espèces. Ainsi entendues, les parties de la prudence, à les prendre au sens propre, sont la prudence par laquelle chacun se gouverne soi-même, et la prudence par laquelle on gouverne la multitude, l'une et l'autre différant spécifiquement, on l'a dit. À son tour, la prudence qui gouverne la multitude se divise en espèces diverses selon les diverses espèces de multitudes. Il y a une multitude rassemblée en vue de s'acquitter d'une fonction spéciale, comme l'armée organisée pour le combat; sa règle est la prudence militaire. Il y a une multitude rassemblée en vue d'assurer le bien de la vie humaine en sa totalité, comme la multitude composant une maison ou famille, que gouverne la prudence domestique; ou encore la multitude composant une cité ou un royaume, que dirige chez le prince la prudence royale, et chez les sujets la politique, entendue sans autre détermination. Si l'on prend maintenant la prudence au sens large, telle queue inclut même la science spéculative, comme on l'a dit plus haut, elle a aussi pour parties la dialectique, la rhétorique et la physique, selon les trois méthodes en usage dans les sciences. Dans l'une, on procède par démonstration pour obtenir la science: cela relève de la physique, en comprenant sous ce nom toutes les sciences démonstratives. Dans l'autre, on procède à partir de probabilités pour fonder une opinion: cela relève de la dialectique. Dans la troisième, on procède à partir de certaines conjectures pour créer le soupçon ou pour persuader: cela relève de la rhétorique. On peut dire néanmoins que ces trois derniers noms se rapportent aussi à la prudence proprement dite; car elle raisonne tantôt à partir du nécessaire, tantôt à partir du probable, tantôt à partir de conjectures.

On appelle parties potentielles d'une vertu les vertus annexes ordonnées à des actes ou matières secondaires, signifiant par ce nom qu'elles ne possèdent pas toute la puissance de la vertu principale. En cette acception, sont attribuées comme parties à la prudence: *l'eubulia,* qui concerne le conseil, la *synésis,* qui concerne le jugement relatif aux circonstances

ordinaires, la *gnômè,* qui concerne le jugement pour les cas où l'on doit s'écarter de la loi commune. Quant à la prudence, elle concerne l'acte principal, qui est de commander.

CHAPITRE 49: LES PARTIES DE LA PRUDENCE QU'ON PEUT APPELER INTÉGRANTES

1. La mémoire - 2. L'intellect ou intelligence - 3. La docilité - 4. La sagacité - 5. La raison - 6. La prévoyance - 7. La circonspection - 8. L'attention précautionneuse.

1. La mémoire

Objections:

1 - Il semble que la mémoire ne soit pas une partie de la prudence. En effet, la mémoire, comme le prouve le Philosophe, est dans la partie sensible de l'âme. La prudence au contraire est dans sa partie rationnelle, comme il le montre ailleurs. Donc la mémoire n'est pas une partie de la prudence.

La prudence a pour objet les actions humaines en leur contingence, nous l'avons dit. En ce domaine, l'homme ne peut être dirigé par des vérités absolues et nécessaires, mais selon des règles dont le propre est d'être vraies dans la plupart des cas; il faut en effet que les principes soient proportionnés aux conclusions et que, à partir de ceux-ci, on obtienne des conclusions qui leur soient homogènes, dit Aristote. Or, ce qui est vrai dans la plupart des cas, on ne peut le savoir que par l'expérience: aussi le Philosophe dit-il que " la vertu intellectuelle naît et grandit grâce à l'expérience et au temps ". " A son tour l'expérience est le produit d'un grand nombre de souvenirs", dit-il encore. En conséquence, il est requis à la prudence d'avoir beaucoup de souvenirs. C'est donc à bon droit que la mémoire est comptée parmi les parties de la prudence.

8. La charité du voyage peut-elle être parfaite?

3. La docilité

Comme on l'a dit plus haut, la prudence concerne les actions particulières. En ce domaine, la diversité est comme infinie, et il n'est pas possible qu'un seul homme soit pleinement informé de tout ce qui s'y rapporte, surtout en peu de temps; il lui en faut beaucoup, au contraire. C'est pourquoi la prudence est une matière où l'homme a besoin plus qu'ailleurs d'être formé par autrui; les vieillards surtout sont qualifiés pour l'éclairer, eux qui sont parvenus à la saine intelligence des fins relatives à l'action. D'où ces mots du Philosophe: “Il faut être attentif aux dires et opinions indémontrables des vieillards et des hommes prudents, et y croire non moins qu'aux démonstrations; car par leur expérience ils voient les principes. " Dans le même sens il est dit aux Proverbes (3, 5): “Ne prends pas appui sur ta prudence "; et dans l'Ecclésiatique (6,35): “Tiens-toi au milieu des anciens (c'est-à-dire des vieillards) prudents, et unis-toi de coeur à leur sagesse. " Or, il appartient à la docilité de bien se laisser instruire. Voilà pourquoi la docilité est légitimement tenue pour une partie de la prudence.

4. La sagacité

L'homme prudent est celui qui possède la droite estimation de ce qu'il faut faire. Or la droite estimation ou opinion, dans l'ordre pratique comme dans l'ordre spéculatif, s'acquiert de deux manières, soit qu'on la trouve soi-même, soit qu'on l'apprenne d'un autre. Et comme la docilité dispose à bien recevoir l'opinion droite provenant d'un autre, ainsi la sagacité fait-elle qu'on est apte à acquérir par soi-même la droite estimation. La sagacité prend alors le sens de *l'eustochia*, dont elle est une partie. Car *l'eustochia* inspire l'heureuse conjecture en toute matière, la sagacité étant pour sa part une facile et prompte conjecture relative à la découverte du moyen terme, dit Aristote. Toutefois le philosophe, qui nomme la sagacité comme l'une des parties de la prudence, l'entend généralement de *l'eustochia* en toute son extension, puisqu'il dit que " la sagacité est une disposition par laquelle tout d'un coup l'on découvre ce qui convient ".

5. La raison

L'oeuvre de la prudence est de bien délibérer, selon Aristote. Or la délibération est une recherche où, partant de certaines données, on tend vers des conclusions. Telle est l'oeuvre de la raison. Il est donc nécessaire à la prudence que l'homme sache bien raisonner. Et puisque ce qui est exigé pour la perfection de la prudence prend le nom de parties pour ainsi dire intégrantes de la prudence, il y a lieu de compter la raison par elles.

6. La prévoyance

Comme il a été dit plus haut, la prudence concerne proprement ce qui est en vue de la fin, et son office propre consiste à ordonner en fonction de la fin requise tout ce qui est de l'ordre des moyens. Et bien que certaines réalités nécessaires aient ordre à une fin et soient soumises à la providence divine, seules sont soumises à la prudence humaine les réalités contingentes relatives aux opérations accomplies par l'homme en vue d'une fin. Or, celles d'entre ces réalités qui appartiennent au passé sont devenues de quelque façon nécessaires, parce qu'il est impossible que ce qui est déjà fait ne soit pas. De même les réalités présentes, en tant que telles, ont une certaine nécessité, car il est nécessaire que Socrate soit assis tandis qu'il est assis. Il suit de là que les contingents futurs relèvent de la prudence, selon qu'ils tombent sous l'action de l'homme pour être ordonnés à la fin de la vie humaine. Or, le mot de prévoyance implique l'un et l'autre: il implique en effet que le regard s'attache à quelque chose de lointain comme à un terme auquel doivent être ordonnées des actions présentes. La prévoyance est donc une partie de la prudence.

7. La circonspection

Il revient principalement à la prudence, on l'a dit plus haut, de bien ordonner une action à sa fin. Cela n'est possible que si la fin est bonne et si les éléments ordonnés à la fin sont eux-mêmes bons et adaptés à celle-ci. Mais parce que la prudence, on l'a dit, concerne l'action dans ses particularités où sont engagées beaucoup de choses, il arrive qu'un élément de l'action, considéré en lui-même, soit bon et adapté à la fin, mais devienne mauvais ou inopportun par un concours de circonstances. C'est ainsi que montrer des signes d'amour à quelqu'un, considéré en soi, semble être un bon moyen d'exciter en lui amour; mais s'il s'agit d'une personne orgueilleuse ou qui soupçonne la flatterie, le moyen cesse d'être adapté à la fin. C'est pourquoi la circonspection est nécessaire à la prudence, en ce sens qu'il lut juger aussi d'après les circonstances ce qui est ordonné à la fin.

8. L'attention précautionneuse

La matière de la prudence, ce sont les réalités contingentes relatives à l'action. De même que le vrai s'y mêle au faux, ainsi le mal se mêle au bien, à cause de la grande diversité de ces actions où le bien est souvent empêché par le mal, et où le mal prend l'apparence du bien. C'est pourquoi l'attention précautionneuse est nécessaire à la prudence pour que le bien soit accueilli de façon à éviter le mal.

CHAPITRE 50: LES PARTIES SUBJECTIVES DE LA PRUDENCE

Il faut étudier maintenant les parties subjectives de la prudence. Et puisqu'on a traité déjà de la prudence par laquelle chacun se gouverne soi-même, il reste à traiter des espèces de prudence intéressant le gouvernement de plusieurs.

1. L'institution des lois doit-elle être comptée comme une espèce de la prudence? - 2. La politique? - 3. Le gouvernement domestique? - 4. L'art militaire?

1. L'institution des lois doit-elle être comptée comme une espèce de la prudence?

D'après ce qu'on a dit plus haut, il appartient à la prudence de gouverner et de commander. C'est pourquoi, là où se trouve dans les actes humains un gouvernement et un commandement d'une nature spéciale, il se trouve aussi une prudence spéciale. Or, il est clair que l'on trouve une sorte éminente et parfaite de gouvernement chez celui qui non seulement est chargé de se conduire lui-même, mais doit aussi gouverner la société parfaite qu'est une cité ou un royaume; en effet, un gouvernement est d'autant plus élevé qu'il est plus universel, c'est-à-dire qu'il s'étend à un plus grand nombre de biens et qu'il atteint une fin plus éloignée. Pour cette raison il revient au roi, à qui incombe le gouvernement de la cité ou du royaume, de posséder une prudence spéciale et qui soit la plus parfaite de toutes. Pour cette raison, la prudence royale est comptée comme une espèce de la prudence.

2. La politique est-elle une partie de la prudence?

Lorsqu'ils reçoivent un ordre, l'esclave est mû par son maître et le sujet par son prince. Mais autrement que ne sont mus les êtres irrationnels et inanimés. Car ceux-ci sont seulement mus par un autre sans se mettre eux-mêmes en mouvement, parce qu'ils ne sont pas les maîtres de leurs actes par le libre arbitre. C'est pourquoi la rectitude du gouvernement qui les dirige n'est pas en eux-mêmes mais seulement dans leurs moteurs. Mais quand des hommes sont esclaves ou sujets, ils sont soumis à la motion des autres par voie de commandement, de telle sorte qu'ils se meuvent cependant eux-mêmes par leur libre arbitre. C'est pourquoi une certaine rectitude de gouvernement doit se trouver en eux, par laquelle ils puissent se diriger eux-mêmes dans l'obéissance qu'ils accordent à leurs princes. Et c'est en quoi consiste l'espèce de la prudence qui est appelée politiques.

3. Le gouvernement domestique est-il une partie de la prudence?

La raison d'objet, diversifiée selon l'universel et le particulier, ou selon le tout et la partie, diversifie les arts et les vertus; du fait de cette diversité, l'une est principale par rapport à l'autre. Or, il est clair que la maison occupe le milieu entre une personne individuelle et la cité ou royaume; car, de même qu'une personne individuelle est une partie de la maison, ainsi la maison est une partie de la cité ou royaume. C'est pourquoi, comme la prudence en général qui gouverne une seule personne, se distingue de la prudence politique, ainsi la prudence domestique doit-elle être distinguée de l'une et de l'autre.

4. L'art militaire est-il une espèce de la prudence?

Les oeuvres de l'art et de la raison doivent être conformes aux oeuvres de la nature instituées par la raison divine. Or, la nature vise deux fins: premièrement gouverner chaque chose en elle-même, deuxièmement résister aux attaques extérieures et aux causes de destruction. C'est pour cette raison qu'elle a donné aux animaux non seulement la puissance concupiscible par laquelle ils sont mus à rechercher ce qui est conforme à leur bien, mais encore la puissance irascible par laquelle l'animal résiste à ceux qui l'attaquent. Aussi, dans les oeuvres de la raison, n'est-il pas besoin seulement de la prudence politique par laquelle soit convenablement disposé ce qui a rapport au bien commun, mais il faut encore la prudence militaire, par laquelle soient repoussés les assauts ennemis.

CHAPITRE 51: LES VERTUS ANNEXES OU PARTIES POTENTIELLES DE LA PRUDENCE

1. *L'eubulia* est-elle une vertu? - 2. Est-elle une vertu spéciale, distincte de la prudence?- 3. La *synésis* est-elle une vertu spéciale? - 4. La *gnômè* est-elle une vertu spéciale?

1. L'eubulia est-elle une vertu?

Nous l'avons dit plus haut, il est de l'essence de la vertu humaine qu'elle rende bon l'acte accompli par l'homme. Or, entre autres actes, l'homme a en propre celui de délibérer, ce qui implique une recherche conduite par la raison relativement à l'action en laquelle consiste la vie humaine, car la vie spéculative, elle, est au-dessus de l'homme, d'après le Philosophe. Or *l'eubulia* désigne la bonté de la délibération, car ce mot est formé de eu qui signifie " bien " et de *boule* qui signifie " délibération”, c'est-à-dire l'acte de bien délibérer ou plutôt l'aptitude à bien délibérer. Il est donc clair que *l'eubulia* est une vertu humaine.

2. *L'eubulia* est-elle une vertu spéciale distincte de la prudence?

Nous venons de le dire, la vertu au sens propre est ordonnée à l'acte, qu'elle rend bon. C'est pourquoi, selon la diversité des actes, il doit y avoir aussi des vertus diverses, et surtout quand la bonté des actes n'est pas de même nature. S'ils avaient en effet la même sorte de bonté, les actes divers relèveraient de la même vertu; c'est ainsi que d'une même cause dépend la bonté de l'amour, du désir, de la joie, et pour cette raison tous trois relèvent de la même vertu de charité. Or, les actes de la raison ordonnés à la vie pratique sont divers et ils n'ont pas la

même sorte de bonté. En effet, il dépend d'une autre cause qu'un homme soit de bon conseil, de bon jugement, ou de bon commandement; et la preuve en est que ces qualités sont quelquefois séparées l'une de l'autre. Donc autre doit être la vertu *d'eubulia,* par laquelle un homme délibère bien, autre la prudence par laquelle il commande bien. Et de même que la délibération est ordonnée au commandement comme à l'acte principal, pareillement *l'eubulia est* ordonnée à la prudence comme à la vertu principale, faute de laquelle elle ne serait pas vertu, tout comme il n'y a pas de vertus morales sans la prudence, ni aucune vertu sans la charité.

3. La synésis est-elle une vertu?

La synésis désigne un jugement droit, non en matière de spéculation, mais en matière d'actions particulières, qui sont aussi l'objet de la prudence. Aussi, en rapport avec ce mot, dit-on en grec que certains sont *synétoi,* c'est-à-dire sensés, ou *eusynétoi,* c'est-à-dire hommes de bon sens; au contraire, on appelle ceux qui sont privés de cette vertu *asynétoi,* c'est-à-dire insensés. Or, la diversité des vertus doit correspondre à la différence des actes qui ne se ramènent pas à la même cause. Mais il est clair que la bonté du conseil et la bonté du jugement ne se ramènent pas à la même cause; beaucoup en effet sont de bon conseil qui ne sont pas cependant de bon sens, c'est-à-dire doués d'un jugement droit. En spéculation aussi, certains sont de bons chercheurs, ayant une raison prompte à se porter de tous côtés, grâce, semble-t-il, à une disposition de leur imagination, apte à former facilement des représentations diverses; et cependant il arrive que ces esprits n'aient pas un bon jugement; la cause en est dans un défaut de l'intelligence, lui-même dû surtout à une mauvaise disposition du sens commun qui juge mal. Outre *l'eubulia,* il faut donc une autre vertu par laquelle on juge bien. C'est celle qu'on appelle *synésis.*

4. La gnômè est-elle une vertu spéciale?

Les habitus de la connaissant se distinguent selon les principes plus ou moins élevés; par exemple la sagesse, en spéculation, considère des principes plus élevés que la science et c'est pourquoi elle en est distincte. Il doit en aller de même aussi dans l'ordre pratique. Or, il est clair que ce qui échappe à l'ordre d'un principe ou d'une cause inférieure tombe parfois sous l'ordre d'un principe plus élevé; c'est ainsi que l'enfantement d'un monstre, chez les animaux, enfreint l'ordre de la vertu séminale, mais elle est conforme à l'ordre d'un principe plus élevé, qui est le corps céleste ou au-delà, la providence divine. C'est pourquoi celui qui considérerait la vertu séminale ne pourrait porter un jugement certain sur ces monstres; on peut en juger cependant du point de vue de la providence divine. Or, il arrive quelquefois que l'on doive agir sans observer les règles communes de l'action: par exemple ne pas rendre un dépôt à l'ennemi de la patrie, et autres cas semblables. C'est pourquoi il faut juger de ces cas selon des principes plus élevés que les règles communes dont s'inspire la *synésis.* Et selon ces principes plus élevés une plus haute vertu est exigée: on l'appelle *gnômè* et elle implique une certaine perspicacité du jugement,

CHAPITRE 52: LE DON DE CONSEIL

1. Faut-il placer le conseil parmi les sept dons du Saint-Esprit? - 2. Le don de conseil correspond-il à la vertu de prudence? - 3. Le don de conseil subsiste-t-il dans la patrie? - 4. La cinquième béatitude: “Bienheureux les miséricordieux " correspond-elle au don de conseil?

1. Faut-il placer le conseil parmi les sept dons du Saint-Esprit?

Les dons du Saint-Esprit, comme nous l'avons dit, sont certaines dispositions par lesquelles l'âme se laisse facilement mouvoir par le Saint-Esprit. Or, Dieu meut chaque chose selon le mode de l'être qui est mû: c'est ainsi qu'il meut la créature corporelle dans le temps et dans le lieu, la créature spirituelle dans le temps et non dans le lieu, dit S. Augustin. Mais le propre de la créature douée de raison est qu'elle est mue à l'action par sa recherche rationnelle, et cette recherche prend le nom de conseil. C'est pourquoi le Saint-Esprit meut la créature raisonnable par mode de conseil. Et c'est pourquoi le conseil figure parmi les dons du Saint-Esprit.

2. Le don de conseil correspond-il à la vertu de prudence?

Un principe inférieur de mouvement est secouru et perfectionné avant tout en étant mû par un principe moteur plus élevé, comme le corps lorsqu'il est mû par l'esprit. Or, il est clair que la rectitude de la raison humaine se rapporte à la raison divine comme un principe inférieur de mouvement se rapporte à un principe plus élevé; car la raison éternelle est la règle suprême de toute rectitude humaine. Et c'est pourquoi la prudence qui implique rectitude de raison est souverainement perfectionnée et aidée en ce qu'elle est réglée et mue par le Saint-Esprit. Telle est l'oeuvre du don de conseil, comme on l'a dit. Donc le don de conseil correspond à la prudence, comme la secourant et la perfectionnant.

3. Le don de conseil subsistent dans la patrie?

Nous l'avons dit, les dons du Saint-Esprit se rapportent à la motion par Dieu de la créature raisonnable. Or deux choses sont à considérer relativement à cette motion. La première, c'est que la disposition de ce qui est mû tant que dure le mouvement, est différente de sa disposition au terme du mouvement. Et tout d'abord, dans le cas où ce qui meut est seulement principe du mouvement, lorsque cesse le mouvement, cesse aussi l'action du moteur sur le mobile désormais parvenu au terme; ainsi la maison, une fois construite, ne continue pas d'être bâtie par le bâtisseur. Mais quand ce qui meut est cause non seulement du mouvement, mais aussi de la forme à laquelle le mouvement était ordonné, l'action du moteur ne cesse pas une fois la forme acquise; c'est ainsi que le soleil continue d'éclairer l'air après que celui-ci a reçu la lumière. De la même manière, Dieu cause en nous la vertu et la connaissance non seulement lorsque nous les acquérons pour la première fois, mais encore aussi longtemps que nous y persévérons. Dieu cause ainsi chez les bienheureux la connaissance des actions à faire, non en leur apprenant ce qu'ils ignoraient, mais en maintenant en eux la connaissance de ces actions.

Il y a cependant certaines choses que les bienheureux, anges ou hommes, ne connaissent pas; elles n'appartiennent pas à l'essence de la béatitude, mais concernent le gouvernement providentiel du monde. Et sur ce point intervient la seconde considération: à savoir que Dieu

ne meut pas de la même manière les âmes des bienheureux et les âmes des voyageurs. Car pour ces dernières, la motion divine qui dirige leurs actions apaise en elles l'anxiété d'un doute qu'elles avaient d'abord éprouvée. Chez les bienheureux au contraire il y a simple ignorance de ce qu'ils ne connaissent pas, et les anges même ont à en être purifiés, selon Denys. Chez eux il n'y a pas d'abord recherche et incertitude, mais simple conversion à Dieu. C'est ce qui s'appelle demander conseil à Dieu. S. Augustin dit en ce sens que les anges consultent Dieu sur les réalités d'ici-bas. On nomme donc conseil l'instruction qu'ils reçoivent de Dieu.

De cette façon, le don de conseil se trouve chez les bienheureux en tant que Dieu leur continue la connaissance de ce qu'ils savent; et en tant qu'ils reçoivent de Dieu la lumière sur ce qu'ils ignorent relativement à leur action.

4. La cinquième béatitude " Bienheureux les miséricordieux " correspond-elle au don de conseil?

Le conseil concerne proprement ce qui est utile en vue de la fin. Ce qui a le plus d'utilité en vue de la fin est donc aussi ce qui correspond le mieux au don de conseil. Or, telle est la miséricorde, selon cette parole de S. Paul (1 Tm 4, 8): “La piété est utile à tout. " Et c'est pourquoi au don de conseil correspond spécialement la béatitude de la miséricorde, non comme l'acte que ce don produit lui-même, mais comme celui qu'il dirige.

LES VICES OPPOSÉS A LA PRUDENCE

S. Augustin nous dit: “Pour toutes les vertus il y a non seulement des vices qui s'opposent a chacune par une différence évidente, comme la témérité s'oppose à la prudence, mais encore des vices voisins des vertus en quelque manière et ayant avec elles une ressemblance non point véritable, mais apparente et trompeuse, comme la ruse avec la prudence elle-même. " Il faut donc étudier: I. Les vices qui s'opposent manifestement à la prudence; ils proviennent d'un défaut dans la prudence ou dans les qualités requises à cette vertu (Question 53-54). II. Les vices qui ont avec elle une fausse ressemblance (Question 55); ceux-là sont dus au mauvais usage de ce qui est requis à la prudence. Et puisque la sollicitude se rattache à la prudence, on traitera de deux vices à propos de la première catégorie: 1. l'imprudence (Question 53); 2. la négligence, qui s'oppose à la sollicitude (Question 54).

CHAPITRE 53: L'IMPRUDENCE

1. L'imprudence est-elle un péché? - 2. Est-elle un péché spécial? - 3. La précipitation ou témérité. - 4. L'inapplication. - 5. L'inconstance. - 6. L'origine de ces vices.

1. L'imprudence est-elle un péché?

L'imprudence peut se prendre en deux sens: comme privant de la prudence, comme s'opposant à la prudence. Dans le sens négatif, le mot ne s'emploie pas avec propriété car, en rigueur de termes, il ne signifie pas autre chose que l'absence de prudence, qui peut être sans péché. On parle d'imprudence au sens privatif lorsqu'un sujet manque de prudence, alors qu'il peut et doit

en avoir. L'imprudence ainsi comprise est péché en raison de la négligence, parce qu'on ne s'applique pas à posséder la prudence.

Par mode d'opposition, il y a imprudence lorsque la raison agit et procède d'une manière contraire à la prudence. Par exemple, si la droite raison prudente agit par voie de délibération, l'imprudence dédaigne de délibérer, et ainsi des autres qualités de l'acte prudent. En ce sens, l'imprudence est péché au titre propre de la prudence, car on ne peut agir contre la prudence que si l'on s'écarte des règles garantissant sa rectitude. Donc, si l'on agit ainsi par aversion des règles divines, il y a péché mortel; c'est le cas de l'homme qui méprisant et répudiant les enseignements divins, agit précipitamment. Mais si l'on agit en dehors des règles divines sans mépris et sans dommage pour ce qui est nécessaire au salut, le péché est véniel.

2. L'imprudence est-elle un péché spécial?

Un vice ou péché peut être dit général de deux manières: ou bien absolument, parce qu'il est général à l'égard de tous les péchés; ou bien, parce qu'il est général à l'égard de certains vices, ses espèces. Dans le premier sens un vice peut être dit général doublement. A titre essentiel lorsqu'il s'attribue à tous les péchés. En cc sens l'imprudence n'est pas un péché général, de même que la prudence n'est pas en ce sens une vertu générale, car elles concernent des actes spéciaux, à savoir les actes mêmes de la raison.

Au titre de la participation ensuite. En ce sens l'imprudence est un péché général. De même effet que la prudence est de quelque manière participée dans toutes les vertus en tant qu'elle les dirige; ainsi l'imprudence, dans tous les vices et péchés; aucun péché en effet, ne peut être commis s'il n'y a un défaut dans un acte de la raison dirigeante, ce qui est une imprudence.

Mais, si l'on entend le péché général non pas absolument mais dans un genre donné, en cc qu'il contient et comprend plusieurs espèces, l'imprudence est alors un péché général. Elle contient en effet des espèces diverses de trois manières.

1° Par opposition aux diverses parties subjectives de la prudence. En effet, comme on distingue la prudence en prudence privée, qui gouverne une seule personne, et en prudences préposées au gouvernement de la multitude, qui constituent d'autres espèces, comme on l'a établi plus haut, de même l'imprudence.

2° En référence aux parties pour ainsi dire potentielles de la prudence, qui sont les vertus annexes et se prennent selon les différents actes de la raison. De cette façon, en ce qui concerne le manque de conseil, objet de *l'eubulia*, on a comme espèce d'imprudence la précipitation ou témérité; en ce qui concerne le manque de jugement, objet de la *synésis* et de la *gnômè*, on a l'inapplication. En ce qui concerne le commandement lui-même, qui est l'acte propre de la prudence, on a l'inconstance et la négligence.

3° L'imprudence peut se diviser par opposition aux qualités requises à la prudence, qui sont pour ainsi dire les parties intégrantes de cette vertu. Mais parce que toutes ces qualités ont pour fin de diriger les trois actes de la raison susdits, tous les défauts contraires se réduisent aux quatre espèces qu'on vient de nommer. C'est ainsi que l'absence d'attention précautionneuse et de circonspection sont comprises dans l'inconsidération. Si l'on manque de docilité, de mémoire ou de raison, il s'agit de précipitation. Mais l'imprévoyance, le défaut d'intelligence et de sagacité, se réduisent à la négligence et à l'inconstance.

3. La précipitation ou témérité

La précipitation se dit métaphoriquement des actes de l'âme par ressemblance avec le mouvement corporel. En ce sens, se précipiter désigne ce qui passe de haut en bas par son propre mouvement ou sous l'effet d'une impulsion reçue, sans observer l'ordre et les degrés de la descente. Or, le haut de l'âme est la raison: le bas, c'est l'action exercée par le corps; les degrés intermédiaires, par lesquels il faut descendre en bon ordre, sont la mémoire du passé, l'intelligence du présent, la sagacité à l'égard des événements futurs, le raisonnement qui compare une chose avec l'autre, la docilité qui acquiesce aux avis des anciens: par ces degrés on descend en bon ordre selon le cours d'une délibération bien faite. Tandis que si l'on se porte à agir par élan de volonté ou de passion en sautant ces degrés, on tombe dans la précipitation. Donc, puisque le désordre de la délibération se rattache à l'imprudence, il est clair que le vice de précipitation est compris dans ce péché.

4. L'inapplication

La considération ou l'application implique l'acte de l'intelligence regardant une vérité. Or, de même que la recherche relève de la raison, ainsi le jugement relève de l'intelligence; aussi la science démonstrative en spéculation est-elle appelée judicative en tant qu'elle vérifie ce qui a été cherché, en résolvant les conclusions dans les premiers principes intelligibles. C'est pourquoi la considération concerne avant tout le jugement. Aussi le manque de jugement droit tombe-t-il sous le vice d'inapplication, dans le cas où l'on manque au jugement droit du fait que l'on méprise ou que l'on néglige de faire attention aux règles d'où procède le jugement droit. Il est clair en conséquence que l'inapplication est un péché.

5. L'inconstance

L'inconstance implique l'abandon d'un bon propos déterminé. Un tel abandon a son principe dans l'appétit; en effet, on ne s'écarte après coup d'un bon propos que parce que l'on cède à une complaisance désordonnée. Mais il n'est consommé que par la défaillance de la raison, qui s'égare en répudiant ce qu'elle avait admis à bon droit; et parce qu'elle pouvait résister à la poussée de la passion, elle ne doit qu'à sa faiblesse de ne pas résister et de ne pas soutenir fermement le bon propos qu'elle avait conçu. C'est pourquoi l'inconstance, lorsqu'elle est consommée, signale une défaillance de la raison. Or, de même que toute rectitude de la raison pratique relève en quelque façon de la prudence, ainsi toute défaillance de sa part se rattache à l'imprudence. C'est pourquoi la consommation de l'inconstance est de l'imprudence. Et de même que la précipitation provient d'un défaut relatif à la délibération, et l'inapplication d'un défaut relatif au jugement, ainsi l'inconstance provient d'un défaut relatif au commandement; car on appelle inconstant celui dont la raison néglige de commander ce qui a été délibéré et jugé.

6. L'origine de ces vices

En sens contraire: S. Grégoire donne tous ces vices comme naissant de la luxure.

Selon le Philosophe, le plaisir est ce qui trouble au maximum l'estimation de la prudence, surtout le plaisir charnel, qui absorbe l'âme entière et l'entraîne au plaisir des sens. Or la perfection de la prudence, comme de toute vertu intellectuelle, consiste à se détacher du sensible. Par conséquent, les vices dont on a parlé plus haut et qui signalent un défaut de la prudence et de la raison pratique, comme on l'a montré que naissent surtout de la luxure.

CHAPITRE 54: LA NÉGLIGENCE

1. La négligence est-elle un péché spécial? - 2. A quelle vertu s'oppose-t-elle? - 3. Est-elle péché mortel?

1. La négligence est-elle un péché spécial?

La négligence implique qu'on manque de la sollicitude requise. Or le manquement à un acte requis a toujours raison de péché. Il est donc évident que la négligence a raison de péché; et de même que la sollicitude est un acte spécial de vertu, la négligence est nécessairement un péché spécial. Il y a en effet des péchés spéciaux dont la matière est spéciale: ainsi la luxure, qui a pour matière les plaisirs sexuels. Mais d'autres vices sont spéciaux en raison de la spécialité de leur acte qui s'étend à toute matière. Et tous les vices relatifs à un acte de la raison sont de cet te sorte, car tout acte de la raison s'étend à toute matière morale. C'est pourquoi, puisque la sollicitude est un acte spécial de la raison comme on l'a établi plus haut, la négligence, qui implique le manque de sollicitude, est un péché spécial.

2. A quelle vertu la négligence s'oppose-t-elle?

La négligence s'oppose directement à la sollicitude. Or la sollicitude se rattache à la raison, et la rectitude de la sollicitude se rattache à la prudence. Par opposition, la négligence se rattache donc à l'imprudence. Le nom même en fait foi. Selon Isidore, négligent *(negligens)* équivaut à non élisant *(nec eligens).* Or la juste élection des moyens en vue de la fin relève de la prudence. Donc la négligence se rattache à l'imprudence.

3. La négligence est-elle péché mortel?

Comme on vient de le dire, la négligence provient d'un certain relâchement de la volonté, par l'effet duquel la raison manque de la sollicitude qui lui ferait commander ce qu'elle doit ou comme elle doit. Donc il peut arriver de deux manières que la négligence soit péché mortel.

L'une tient à ce qui est omis par négligence. Si ce qu'on omet, soit acte, soit circonstance, est nécessaire au salut, la négligence sera péché mortel. L'autre manière tient à la cause de la négligence. En effet, si la volonté est à ce point relâchée en ce qui concerne les choses de Dieu qu'elle perde la charité, une telle négligence est péché mortel. Cela se produit surtout quand la négligence est un effet du mépris. En revanche, si la négligence consiste à omettre un acte ou une circonstance qui n'est pas nécessaire au salut et ne résulte pas du mépris mais d'un manque de ferveur, comme celui que produit parfois un péché véniel, la négligence n'est pas péché mortel mais véniel.

CHAPITRE 55: LES VICES OPPOSÉS À LA PRUDENCE PAR FAUSSE RESSEMBLANCE

1. La prudence de la chair est-elle un péché? - 2. Est-elle péché mortel? - 3. La ruse est-elle un péché spécial? - 4. La tromperie. - 5. La fraude. - 6. Le souci pour les affaires temporelles. - 7. Le souci de l'avenir. - 8. L'origine de ces vices.

1. La prudence de la chair est-elle un péché?

Nous l'avons dit plus haut, la prudence a pour objet ce qui s'ordonne à la fin de la vie entière. C'est pourquoi la prudence de la chair signifie proprement qu'un homme traite les biens charnels comme la fin ultime de sa vie. Or, il est clair que cela est péché; de cette manière en effet il abandonne l'ordre à l'égard de la fin ultime, qui ne consiste pas dans les biens du corps, ainsi qu'on l'a établi précédemment b. C'est pourquoi la prudence de la chair est péché.

2. La prudence de la chair est-elle péché mortel?

Nous l'avons dit plus haut, un homme est appelé prudent selon deux significations possibles: ou bien il est prudent absolument, c'est-à-dire par rapport à la fin de la vie entière; ou bien il l'est relativement, c'est-à-dire par rapport à une fin particulière, dans le sens où l'on parle d'un homme prudent en affaires ou autres choses semblables. Donc, si l'on entendait prudence de la chair au sens d'une prudence absolue, en sorte que la fin ultime de la vie consisterait dans le soin de la chair, elle est péché mortel. En effet, une telle fin détourne l’homme de Dieu, puisqu'il est impossible d'avoir plusieurs fins dernières, nous l'avons établi antérieurement.

Mais si l'on entend la prudence de la chair au sens d'une prudence particulière, en ce cas la prudence de la chair est un péché véniel. Il arrive en effet que l'on soit porté de façon désordonnée vers un plaisir charnel sans que l'on se détourne de Dieu par un péché mortel; ainsi ne met-on pas la fin de sa vie entière dans le plaisir de la chair. Chercher à se procurer un plaisir de cette sorte est un péché véniel qui se rattache à la prudence de la chair. Et si l'on ordonne effectivement le soin de la chair à une fin honnête, comme lorsqu’on tient à manger pour soutenir son corps, il ne s’agit plus de prudence de la chair. Car en ce cas l'homme utilise le soin de la chair comme un moyen en vue d'une fin.

3. La ruse est-elle un péché spécial?

La prudence est la droite règle des actions comme la science est la droite règle de la connaissance. Or, on pèche de deux façons contre la rectitude de la science dans l'ordre spéculatif: ou bien lorsque la raison aboutit à une conclusion fausse qui paraît vraie; ou bien lorsque la raison procède de prémisses fausses qui semblent être vraies, soit qu'elle en tire une conclusion vraie, soit qu'elle en tire une conclusion fausse. De même, un péché peut s'opposer à la prudence en ayant une certaine ressemblance avec cette vertu, de deux manières. 1° Parce que la raison s'emploie au service d'une fin qui a une bonté non pas vraie mais apparente, et cela relève de la prudence de la chair. 2° En tant qu'on se sert, pour atteindre une fin, bonne ou mauvaise, de moyens qui ne sont pas vrais, mais simulés et apparents, et l'on a le péché de ruse. Celle-ci est donc un péché opposé à la prudence et distinct de la prudence de la chair.

4. La tromperie

Comme on vient de le dire, il appartient à la ruse d'adopter des voies non pas vraies mais simulées et apparentes en vue d'atteindre une fin, qu'elle soit bonne ou mauvaise. Or on adopte de telles voies selon deux degrés. Ou bien on les conçoit, et cela relève de la ruse, de même que concevoir des voies droites en vue d'une fin bonne relève de la prudence. Ou bien adopter ces voies consiste en l'exécution effective des desseins qu'on a médités, et l'on a cette fois la tromperie. En conséquence, la tromperie consiste à exécuter la ruse. Et en ce sens elle s'y rattache.

5. La fraude

De même que la tromperie consiste en l'exécution de la ruse, pareillement aussi la fraude. Mais on peut marquer la différence en disant que la tromperie concerne l'exécution de la ruse universellement, soit par paroles soit par actions, tandis que la fraude concerne plus proprement l'exécution de la ruse par des actions.

6. Le souci pour les affaires temporelles

La sollicitude comporte l'application qu'on met à obtenir quelque chose. Or, il est clair qu'on met plus d'application là où l'on craint de manquer; et donc la sollicitude est moindre là où l'on est sûr d'obtenir. Par conséquent la sollicitude des biens temporels peut être illicite de trois manières. 1° En ce qui regarde l'objet de la sollicitude, si nous recherchons les biens temporels comme notre fin. D'où ce mot de S. Augustin: “Quand le Seigneur dit: "Ne soyez pas en souci, etc.", il le dit afin que les disciples n'aient pas ces biens en vue, et ne fassent pas à cause d'eux tout ce qu'il ont reçu l'ordre de faire en prêchant l'Évangile.”

2° La sollicitude des biens temporels peut être illicite d'une deuxième manière, du fait de l’application superflue que l’on met à se procurer ces biens, d'où il suit que l'homme s'éloigne des biens spirituels auxquels il doit s'appliquer principalement. C'est pourquoi il est dit (Mt 13, 22) " Le souci du monde étouffe la parole.”

3° Ce souci est illicite du fait de la crainte superflue, lorsque l'on craint, faisant ce que l'on doit, que le nécessaire ne vienne à manquer. Le Seigneur exclut ce sentiment d'une triple façon. Tout d'abord, à cause des bienfaits plus grands accordés par Dieu à l'homme sans qu'il les sollicite, bienfaits qui sont le corps et l'âme. Ensuite, à cause de l'aide accordée par Dieu aux animaux et aux plantes indépendamment de toute oeuvre humaine, à proportion de leur nature. Enfin, au nom de la providence divine; c'est parce qu'ils l'ignoraient que les païens mettaient leur principale sollicitude à rechercher les biens temporels. Le Seigneur conclut en conséquence que notre principal souci doit être celui des bienfaits spirituels, dans l'espérance que même les temporels nous seront fournis selon nos besoins, si nous faisons ce que nous devons.

7. Le souci de l'avenir

Aucune oeuvre ne peut être vertueuse si elle n'est revêtue des circonstances requises. Le temps est l'une d'entre elles, selon l'Ecclésiaste (8, 6): “Il y a un temps et un moment pour tout. " La règle vaut non seulement pour les oeuvres extérieures, mais encore pour la sollicitude intérieure. A chaque temps, en effet, convient sa sollicitude propre, comme à l'été le souci de la moisson, à l'automne le souci de la vendange. Donc si l'on avait déjà en été du

souci pour la vendange, on devancerait inutilement le souci de la saison prochaine. C'est pourquoi le Seigneur interdit comme superflue une telle sollicitude, disant . " Ne soyez pas en souci du lendemain. " Aussi ajoute-t-il: “Demain se souciera de lui-même”, c'est-à-dire: il aura sa propre sollicitude, et qui suffit à affliger l'âme. C'est ce qu'il dit ensuite: “A chaque jour suffit sa peine”, c'est-à-dire l'affliction du souci.

8. L'origine de ces vices

Nous l'avons dit, la prudence de la chair et la ruse, avec la tromperie et la fraude, ressemblent à la prudence en ce qu'elles font toutes quelque usage de la raison. Or, parmi les vertus morales, l'usage de la raison droite apparaît principalement dans la justice, qui se trouve dans l'appétit rationnel. C'est pourquoi aussi l'usage indu de la raison apparent surtout dans les vices opposés à la justice. Or, à la justice s'oppose avant tout l'avarice. C'est pourquoi les vices en question naissent de l'avarice.

CHAPITRE 56: LES PRÉCEPTES RELATIFS À LA PRUDENCE

1. Les préceptes relatifs à la prudence. - 2. Les préceptes concernant les vices opposés.

1. Les préceptes relatifs à la prudence

Comme nous l'avons dit lorsqu'il était question des préceptes, les préceptes du décalogue, de même qu'ils ont été donnés au peuple tout entier, sont compris par tous comme relevant de la raison naturelle. Or, ce qui est dicté avant tout par la raison naturelle ce sont les fins de la vie humaine, qui sont pour l'action ce que les principes naturellement connus sont pour la spéculation, comme on l'a montré ci-dessus. Mais la prudence ne concerne pas la fin, elle concerne ce qui est en vue de la fin, comme on l'a dit. C'est pourquoi il ne convenait pas de faire figurer parmi les préceptes du décalogue un précepte se rapportant directement à la prudence. Tous les préceptes du décalogue s'y rapportent cependant, en tant qu'elle est directrice de tous les actes

2. Les préceptes concernant les vices opposés à la prudence

Comme on l'a dit plus haut,, la justice concerne surtout la raison de dette, qui est requise au précepte; car la justice est ordonnée à acquitter ce qu'on doit à autrui comme on le dira ci-dessous. Or la ruse, quant à son exécution, se commet surtout en matière de justice, on l'a dit. C'est pourquoi il convenait que des préceptes prohibitifs soient promulgués dans la loi relativement à l'exécution de la ruse, en tant qu'elle relève de l'injustice: comme lorsque par ruse ou par fraude on calomnie quelqu'un ou qu'on lui prend ce qu'il possède.

LA JUSTICE

LA JUSTICE AU SENS STRICT

Après la prudence, il faut étudier la justice. Cette étude aura quatre parties: I. La justice (Question 57-60). - II. Ses parties (Question 61-120). - III. Le don qui s'y rattache (Question 121). - IV. Les préceptes qui la concernent (Question 122).

Au sujet de la justice, on étudiera 1° Le droit (Question 57); 2° La justice elle-même (Question 58); 3° L'injustice (Question 59); 4° Le jugement (Question 60).

CHAPITRE 57: LE DROIT

1. Le droit est-il l'objet de la justice? - 2. Convient-il de le diviser en droit naturel et droit positif? - 3. Le droit des gens est-il identique au droit naturel? - 4. Y a-t-il lieu de distinguer spécialement le droit du maître et celui du père?

1. Le droit est-il l'objet de la justice?

La justice, parmi les autres vertus, a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui. En effet, elle implique une certaine égalité, comme son nom lui-même l'indique: ce qui s'égale « s'ajuste", dit-on communément; or l'égalité se définit par rapport à autrui. Les autres vertus au contraire ne perfectionnent l'homme que dans ce qui le concerne personnellement.

Ainsi donc, ce qui est droit dans les oeuvres de ces vertus, et à quoi tend l'intention vertueuse comme à son objet propre, ne se définit que par rapport au sujet vertueux, tandis que le droit, dans les oeuvres de justice, est constitué par son rapport avec autrui, même abstraction faite du sujet; en effet, nous appelons juste dans notre action ce qui correspond à autre chose selon une certain égalité, par exemple le paiement du salaire qui est dû en raison d'un service.

En conséquence, on appelle juste, avec tout la rectitude de justice que cela comporte, le terni auquel aboutit l'acte de la vertu de justice, sans même considérer la façon dont le sujet l'accomplis alors que, pour les autres vertus, c'est au contraire la façon dont le sujet agit qui sert à détermine la rectitude de ce qu'il fait. C'est pourquoi l'objet de la justice, contrairement à des autres vertus, se détermine en lui-même spécialement, et porte le nom de juste. Et précisément le droit. Celui-ci est donc bien l'objet de la justice.

2. Convient-il de diviser le droit en droit naturel et en droit positif?

Ainsi que nous venons de le voir, le droit ou le juste se disent d'une oeuvre quelconque ajustée à autrui sous un certain mode d'égalité.

Et cela peut se produire de deux façons: de par la nature même des choses, comme si je donne tant pour recevoir autant; alors c'est le droit naturel; - ou bien par convention, d'un commun accord, comme lorsque quelqu'un s'estime content de recevoir tant. Mais ici deux cas peuvent se présenter: le cas d'une convention privée, ainsi qu'il arrive à la suite d'un pacte entre personnes privées; et le cas d'une convention publique, lorsque l'adéquation ou la proportion avec autrui résulte du consentement populaire, ou de l'ordre du prince qui a la charge du peuple et tient sa place. Alors c'est le droit positif.

3. Le droit des gens est-il identique au droit naturel?

Ainsi que nous venons de le dire. droit *(jus)* ou juste naturel, c'est ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui. Mais cela peut arriver de deux manières: soit qu'on envisage la chose absolument et en soi, par exemple l'homme qui, comme tel, s'adapte à une femme pour avoir des enfants, ou un père à son fils pour l'élever; soit qu'on l'envisage, non plus absolument, mais relativement à ses conséquences; par exemple, la propriété privée. En effet, à considérer ce champ absolument et en soi, il n'y a rien en lui qui le fasse appartenir à un individu plutôt qu'à un autre. Mais si l'on envisage l'intérêt de sa culture ou de son paisible usage, il vaut mieux qu'il appartienne à l'un et non à l'autre, remarque Philosophe.

4. Y a-t-il lieu de distinguer spécialement le droit du maître et celui du père?

Le droit ou le juste, se définit par rapport à autrui. Mais il y a deux façons d'entendre autrui: la première absolue, où l'autre est absolument autre, et tout à fait distinct, comme le sont deux hommes individuellement indépendants, quoique soumis tous deux au même chef de la cité; entre ces hommes, au dire du Philosophe, le droit est absolu; - la seconde relative, où l'autre n'est pas absolument autre, mais fait pour ainsi dire partie de celui avec qui il est en relations, tel, dans les choses humaines, le fils à l'égard de son père dont il est en quelque sorte une partie; et pareillement l'esclave à l'égard de son maître dont il est l'instrument, selon Aristote. Ainsi, entre un père et son fils le rapport n'est pas celui d'un être à quelqu'un d'absolument autre, et par conséquent un droit absolu, mais une sorte de droit, qui est le droit paternel. De même, entre le maître et l'esclave., il y a un droit spécial de domination.

L'épouse au contraire: bien queue soit quelque chose du mari, parce que, selon le mot de l'Apôtre (Ep 5, 28), elle se rattache à lui comme étant son propre corps, elle se distingue de lui plus que le fils de son père, ou l'esclave de son maître; car elle est engagée avec lui dans une certaine vie de société, celle du mariage. C'est pourquoi, d'après le Philosophe, la notion de droit se réalise davantage entre un mari et sa femme qu'entre un père et son fils, ou un maître et son esclave. Toutefois, parce que l'homme et la femme sont en relation immédiate avec la communauté domestique, il s'ensuit qu'il n'y a pas entre eux de droit politique absolu, mais plutôt un droit domestiques.

CHAPITRE 58: LA JUSTICE

1. Qu'est-ce que la justice? - 2. S'exerce-t-elle toujours envers autrui? - 3. Est-elle une vertu? - 4. A-t-elle son siège dans la volonté? - 5. Est-elle une vertu générale? - 6. A ce titre, se confond-elle avec les autres vertus? - 7. Y a-t-il une justice particulière? - 8. La justice particulière a-t-elle une matière propre? - 9. Concerne-t-elle les passions, ou seulement les activités? - 10. Le « milieu » de la justice est-il un caractère objectif? - 11. L'acte de la justice consiste-t-il à rendre à chacun son dû? - 12. La justice est-elle la plus grande des vertus morales?

1. Qu'est-ce que la justice?

Cette définition de la justice est exacte, si elle est bien comprise. Toute vertu étant un habitus, c'est-à-dire le principe d'actes bons, il faut définir la vertu par l'acte bon ayant pour objet la matière même de la vertu. Or, la justice envisage comme sa matière propre tout ce qui est

relation avec autrui, on le verra bientôt. C'est pourquoi l'on considère l'acte de la justice dans sa relation avec sa matière propre et son objet lorsqu'on dit qu'elle attribue à chacun son droit car Isidore donne l'étymologie suivante du mot juste: “Celui qui observe le droit *gus).* » Mais pour qu'un acte, quelle que soit la matière sur laquelle il s'exerce, soit vertueux, il faut qu'il soit volontaire et qu'il soit stable et ferme; car le Philosophe nous dit que tout acte de vertu requiert trois conditions:

1° que son auteur sache ce qu'il fait, 2° qu'il le fasse par un choix réfléchi et pour la fin requise, 3° qu'il agisse avec constance. La première condition est incluse dans la deuxième, parce que « l'action faite par ignorance est involontaire”, dit encore Aristote. C'est pourquoi, dans la définition de la justice que nous avons donnée, on a d'abord posé la volonté, pour montrer que tout acte de justice doit être volontaire. On a ensuite ajouté la constance et la perpétuité, pour indiquer la fermeté de l'acte. Et cette définition de la justice est ainsi complète, si ce n'est qu'à la place de l'habitus on a posé l'acte qui le spécifie, l'habitus se définissant par l'acte. Si l'on voulait mettre cette définition dans une forme logique parfaite, il faudrait dire que « la justice est l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit ». Et c'est presque la définition que nous trouvons chez Aristote: “La justice est un habitus qui fait agir quelqu'un conformément au choix qu'il a fait de ce qui est juste. »

2. La justice s'exerce-t-elle toujours envers autrui?

Nous l'avons vu: justice signifie égalité: par définition, la justice implique rapport avec autrui. On n'est jamais égal à soi-même, mais à un autre. Or, puisqu'il appartient à la justice de rectifier les actes humains, comme on l'a dit, il faut que cette altérité qu'elle exige affecte des agents différents. Les actions, en effet, émanent de la personne et du tout, et non pas des parties, des formes ou des puissances. On ne dit pas, à proprement parler, que la main frappe, mais que l'homme frappe avec la main, ni que la chaleur chauffe, mais que le feu chauffe par la chaleur. Cependant on parle ainsi par figure. Donc, la justice proprement dite exige la diversité des sujets, et il n'y a de justice que d'un homme par rapport à un autre. Mais on peut, au figuré, considérer dans un même homme divers principes d'actions comme émanant de sujets distincts: tels la raison, l'irascible, le concupiscible. Et c'est pourquoi l'on dit métaphoriquement qu'il y a une justice dans un seul et même homme, en ce sens que sa raison commande à son irascible et à son concupiscible et que ceux-ci obéissent à la raison, et en général, selon qu'on attribue à chaque partie de l'homme ce qui ne convient qu'à lui. Aussi le Philosophe dit-il que cette justice est appelée ainsi « par métaphore ».

3. La justice est-elle une vertu?

La vertu humaine « consiste à rendre bons les actes humains, et l'homme lui-même”, ce qui convient à la justice. La bonté d'un acte humain lui vient de sa soumission à la règle de la raison, d'où les actes humains tirent leur rectitude. Aussi, puisque la justice rectifie les opérations humaines, il est clair qu'elle les rend bonnes. Ainsi que le déclare Cicéron: « C'est surtout à cause de la justice que les hommes sont appelés bons. » Aussi, comme il l'ajoute: « C'est en elle qu'éclate souverainement la splendeur de la vertu. »

4. La justice a-t-elle son siège dans la volonté?

La vertu a son siège dans la puissance, dont elle a pour fonction de rectifier l'acte. Or la justice n'a pas à rectifier un acte quelconque de connaissance; on ne nous appelle pas justes du

fait que nous connaissons quelque chose avec rectitude. Elle n'a donc pas son siège dans l'intelligence ou la raison, qui est une faculté de connaissance. Mais parce que nous sommes appelés justes du fait que nous accomplissons quelque chose avec droiture, et parce que c'est l'appétit qui est le principe prochain d'un acte, il est nécessaire duc la justice ait son siège dans une puissance appétitive. Or l'appétit est double: la volonté, qui est dans la raison, et l'appétit sensible qui suit la perception sensible et qui se divise en irascible et concupiscible, comme on l'a vu dans la première Partie. Mais rendre à chacun son dû ne peut dépendre de l'appétit sensible, car la perception sensible ne va pas jusqu'à pouvoir considérer le rapport d'une chose à une autre: c'est là le propre de la raison. Il s'ensuit que la justice ne saurait avoir son siège dans l'irascible ou le concupiscible, mais dans la volonté. C'est pourquoi le Philosophe définit la justice par l'acte de la volonté, comme nous l'avons montré précédemment.

5. La justice est-elle une vertu générale?

La justice a pour but de régler nos rapports avec autrui, et cela de deux manières: soit avec autrui considéré individuellement, soit avec autrui considéré socialement, c'est-à-dire en tant que le serviteur d'une communauté sert tous les hommes qui en font partie. Sous ce double aspect la justice peut intervenir selon sa raison propre. Il est manifeste, en effet, que tous ceux qui vivent dans une société sont avec elle dans le même rapport que des parties avec un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout; d'où il résulte que n'importe quel bien de la partie doit être subordonné au bien du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, de celles qui ordonnent l'homme envers soi-même, ou de celles qui l'ordonnent envers d'autres individus, doit pouvoir être rapporté au bien commun auquel nous ordonne la justice. De cette manière les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice en ce que celle-ci ordonne l'homme au bien commun. Et en ce sens la justice est une vertu générale. Et parce que c'est le rôle de la loi de nous ordonner au bien commun, nous l'avons vu, cette justice dite générale est appelée justice légale: car, par elle, l'homme s'accorde avec la loi qui ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun.

6. Comme vertu générale, la justice se confond-elle avec les autres vertus?

Le mot « général » s'entend de deux manières. Premièrement, sous forme d'attribution, comme le mot animal attribué à l'homme, au cheval, et à tous les êtres semblables. Dans ce cas, ce qui est général doit s'identifier essentiellement avec les êtres auxquels il est attribué, puisque le genre appartient essentiellement à l'espèce, et entre dans sa définition. Deuxièmement, un être est appelé général au point de vue de sa puissance, telle une cause universelle par rapport à tous ses effets, par exemple le soleil qui illumine ou transforme tous les corps par sa puissance. En ce sens, il n'est pas nécessaire que la puissance générale s'identifie avec les êtres auxquels elle s'étend; la cause et ses effets n'ont pas la même essence.

C'est précisément dans ce sens, d'après ce qui a été dit plus haut qu'on donne le nom de vertu générale à la justice légale: en tant qu'elle ordonne les actes des autres vertus à sa fin, ce qui revient à les mouvoir par son commandement. De même en effet que la charité peut être qualifiée de vertu générale en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les vertus au bien divin, ainsi la justice légale qui ordonne leurs actes au bien commun. Cependant cela n'empêche pas la charité, qui a pour objet propre le bien divin, d'être par essence une vertu spéciale; pareillement la justice légale demeure une vertu spéciale, du fait qu'elle a pour objet propre le bien commun. Ainsi elle réside dans le prince à titre de principe, dotée d'une qualité architectonique, ne se trouvant chez les sujets que de façon secondaire, comme agents d'exécution.

Néanmoins n'importe quelle vertu peut être appelée justice légale en ce qu'elle est ordonnée au bien commun par la vertu dont nous venons de parler, laquelle est à la fois spéciale par son essence, et générale par sa puissance motrice. Alors, d'après cette façon de parler, il n'y aurait entre n'importe quelle vertu et la justice légale qu'une différence de raison. Et c'est ainsi que parle Aristote.

7. Y a-t-il une justice particulière?

Nous venons de voir que la justice légale ne se confond pas essentiellement avec n'importe quelle vertu. Il faut donc qu'en plus de cette vertu générale qui ordonne l'homme de façon immédiate au bien commun, il y en ait d'autres qui l'ordonnent immédiatement aux biens particuliers. Les uns peuvent nous concerner personnellement, ou bien regarder un autre individu. Donc, de même qu'en dehors de la justice légale il faut qu'il existe des vertus particulières qui ordonnent l'homme en lui-même, telles la tempérance et la force, ainsi une justice particulière est encore requise pour l'ordonner au sujet de ce qui appartient à d'autres personnes que lui.

8. La justice particulière a-t-elle une matière propre?

Tout ce qui peut être rectifié par la raison constitue la matière d'une vertu morale, laquelle se définit par la droite raison, selon le Philosophe,. Or les passions intérieures de l'âme, les actions extérieures, et même les biens extérieurs qui sont à l'usage de l'homme sont susceptibles de cette rectification rationnelle, avec cette différence que, dans les actions et les choses extérieures par quoi les hommes peuvent communiquer entre eux, on prend garde à l'ordination d'un homme à l'égard d'un autre, tandis que dans les passions intérieures, on ne considère que sa propre rectification en lui-même. Et puisque la justice a pour objet d'ordonner à autrui, elle n'embrasse pas toute la matière de la vertu morale, mais seulement les actions et les choses extérieures, sous une raison d'objet qui est spéciale, c'est-à-dire en tant que par elles un homme est mis en relation avec un autre.

9. La justice concerne-t-elle les passions, ou seulement les activités?

La vérité sur cette question ressort de deux considérations. La première concerne le siège de la justice, c'est-à-dire la volonté dont les mouvements et les actes ne sont pas les passions, nous l'avons établi; car on ne donne le nom de passions qu'aux mouvements de l'appétit sensitif. Les passions ne regardent donc pas la justice mais la force et la tempérance, qui sont des vertus de l'irascible et du concupiscible.

La seconde considération se tire de la matière même de la justice, à savoir les rapports avec autrui. En effet, les passions intérieures ne nous mettent pas d'elles-mêmes et immédiatement en relation avec le prochain. Elles ne relèvent donc pas de la justice.

10. Le « milieu » de la justice est-il un caractère objectif?

Nous avons dit précédemment que les autres vertus morales ont trait principalement aux passions, dont la rectification ne se prend que par rapport à l'homme lui-même, sujet des passions, de façon qu'il s'irrite ou convoite comme il le doit selon les diverses circonstances. C'est pourquoi le juste milieu propre à ces vertus ne s'apprécie pas d'après la proportion d'une chose à une autre, mais seulement par rapport au sujet vertueux lui-même. C'est pourquoi, chez elles, le juste milieu est fixé par la raison et relatif à nous. Au contraire, la matière de la

justice est une activité extérieure qui, par elle-même ou par la réalité qu'elle emploie, implique une juste proportion avec autrui. C'est donc dans l'égalité de proportion de cette réalité extérieure avec autrui que consistera le juste milieu de la justice. Or l'égalité tient réellement le milieu entre le plus et le moins. Le juste milieu de la justice a donc un caractère objectif.

11. L'acte de la justice consiste-t-il à rendre à chacun son dû?

Nous venons de voire que la matière de la justice est l'activité extérieure qui, par elle-même ou par la réalité dont elle fait usage, se trouve proportionnée à la personne avec qui la justice nous met en relation. Or on dit qu'une chose appartient en propre à une personne donnée, lorsqu'elle lui est due selon une égalité de proportion. C'est pourquoi l'acte propre de la justice consiste bien à rendre à chacun son dû.

12. La justice est-elle la plus grande des vertus morales?

Si nous parlons de la justice légale, il est manifeste qu'elle dépasse en valeur toutes les vertus morales, du fait que le bien commun l'emporte sur le bien particulier d'un individu. C'est en ce sens qu'Aristote nous dit que « la plus éclatante des vertus paraît être la justice, et que ni l'étoile du soir, ni celle du matin ne sont aussi admirables ».

Mais, si nous parlons de la justice particulière, elle dépasse en excellence les autres vertus morales pour deux raisons. La première, prise du côté du sujet, est que la justice a son siège dans la partie la plus noble de l'âme, c'est-à-dire l'appétit rationnel ou la volonté, alors que les autres vertus morales ont pour siège l'appétit sensible et pour matière les passions qui s'y rapportent, lesquelles sont la matière des autres vertus morales. La seconde raison se prend du côté du sujet. Car les vertus morales autres que la justice sont louées seulement à cause du bien qu'elles réalisent dans l'homme vertueux, tandis que la justice est louée en outre pour le bien que l'homme vertueux réalise dans ses rapports avec autrui, de telle sorte qu'elle est d'une certaine manière le bien d'autrui, dit Aristote. C'est pourquoi il remarque' que « les plus grandes vertus sont nécessairement les plus honorables pour autrui, puisque la vertu est une puissance bienfaisante. C'est pourquoi on honore davantage les forts et les justes, la force étant utile aux autres dans la guerre, et la justice dans la guerre et dans la paix ».

CHAPITRE 59: L'INJUSTICE

1. L'injustice est-elle un vice spécial? - 2. Agir injustement est-il propre à l'homme injuste?- 3. Peut-on subir une injustice volontairement? - 4. L'injustice est-elle, par son genre, péché mortel?

1. L'injustice est-elle un vice spécial?

Il y a deux sortes d'injustice. D'abord une injustice illégale qui s'oppose à la justice légale, et qui est par essence un vice spécial en tant qu'elle regarde un objet spécial - le bien commun - qu'elle méprise. Mais si l'on tient compte de l'intention, elle est un vice général, en ce sens que le mépris du bien commun peut conduire l'homme à commettre tous les péchés, de même que tous les vices, sous le rapport où ils s'opposent au bien commun, dérivent en quelque sorte de l'injustice, comme nous venons de le dire au sujet de la justice. En plus de cette injustice légale, il y en a une autre qui consiste dans une certaine inégalité par rapport à autrui, en tant

qu'on veut plus de bien, comme des richesses et des honneurs, et moins de maux, comme des labeurs et des dommages. En ce sens l'injustice a une matière spéciale, et constitue un vice particulier opposé à la justice particulière.

2. Agir injustement est-il propre à l'homme injuste?

De même que l'égalité dans les biens extérieurs est l'objet de la justice, ainsi l'inégalité est l'objet de l'injustice, par exemple d'attribuer à quelqu'un plus ou moins que ce qui lui revient. C'est à cet objet que se rapporte l'habitus de l'injustice, moyennant son acte propre qui consiste à faire quelque chose d'injuste. Il peut donc arriver à quelqu'un d'agir ainsi sans être injuste, et cela doublement. D'abord du fait que cet acte injuste n'a pas de rapport avec l'objet propre de l'injustice. C'est en effet d'un objet propre et non accidentel qu'une opération reçoit son nom et son espèce. Or, dans les actes qui sont accomplis pour une fin, est essentiel ce qui est voulu, et accidentel ce qui ne l'est pas. C'est pourquoi, si quelqu'un commet une injustice sans en avoir l'intention, par exemple par ignorance, et sans penser faire quelque chose d'injuste, il ne commet pas d'injustice à proprement parler, c'est-à-dire formellement, mais accidentellement et matériellement. Une pareille action ne peut être qualifiée d'injustice. - Cela peut arriver aussi du fait que cette action est sans rapport avec l'habitus. Une injustice peut en effet provenir d'une passion, par exemple de la colère ou de la convoitise; ou du libre choix, quand cette injustice plaît par elle-même. Dans ce dernier cas, elle procède proprement de l'habitus, s'il est vrai que quiconque a un habitus trouve agréable ce qui s'accorde avec cet habitus. - Donc le fait de commettre une injustice, intentionnellement et librement, est le propre d'un homme injuste, c'est-à-dire de celui qui possède l'habitus d'injustice; mais il peut arriver aussi que quelqu'un qui en est dépourvu, commette une injustice sans le vouloir, ou sous le coup d'une passion.

3. Peut-on subir une injustice volontairement?

Une action, par définition, procède de l'agent, tandis que la passion, par définition, provient d'un autre; c'est pourquoi on ne peut être à la fois et sous le même rapport agent et patient, selon Aristote. Or la volonté est le principe propre de l'action humaine. Il s'ensuit qu'à parler proprement et essentiellement, un homme ne fait que ce qu'il fait volontairement, et à l'inverse il ne souffre que ce qui échappe à sa volonté; car, en tant qu'il veut, il est le principe de son acte, et par conséquent, comme tel, plus actif que passif Il faut donc soutenir qu'à parler essentiellement et formellement, nul ne peut commettre une injustice qu'à condition de la vouloir, et ne peut la subir qu'à condition de ne pas la vouloir. Au contraire, à parler selon l'accident et pour ainsi dire matériellement, il peut arriver que quelqu'un commette quelque chose de vraiment injuste sans le vouloir, lorsqu'il agit sans intention, ou supporte volontairement l'injustice par exemple s'il donne volontairement à quelqu'un plus qu'il ne lui doit.

4. L'injustice est-elle, par son genre, péché mortel?

Comme nous l'avons dit précédemment à propos de la différence des péchés, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, laquelle fait vivre l'âme. Or tout dommage causé à autrui s'oppose par soi à la charité, qui nous pousse à vouloir le bien d'autrui. C'est pourquoi l'injustice, qui consiste toujours dans un dommage causé à autrui, constitue, par son genre, un péché mortel.

CHAPITRE 60: LE JUGEMENT

1. Le jugement est-il un acte de justice? - 2. Est-il licite de juger? - 3. Faut-il juger sur des soupçons? - 4. Le doute doit-il être interprété favorablement? - 5. Le jugement doit-il toujours être porté conformément aux lois écrites? - 6. Le jugement est-il vicié par l'usurpation?

1. Le jugement est-il un acte de justice?

A proprement parler, le jugement signifie l'acte du juge en tant que tel. Or, on l'appelle « juge » *(judicem)* comme étant celui qui « énonce le droit » *(jus dicens).* Et d'autre part le droit est l'objet de la justice, nous l'avons établi. Il s'ensuit que le jugement, dans l'acception première du mot, implique une définition ou détermination du juste ou du droit. Or le fait pour quelqu'un de bien définir dans les actions vertueuses provient proprement de l'habitus vertueux; c'est ainsi que l'homme chaste détermine avec exactitude ce qui a trait à la chasteté. Il s'ensuit que le jugement, qui comporte une détermination exacte de ce qui est juste, appartient proprement à la justice. C'est pourquoi le Philosophe remarque que les hommes « recourent au juge comme à une sorte de justice animée ».

2. Est-il licite de juger?

Un jugement est licite dans la mesure où il est un acte de justice. Or, d'après ce qui a été dit, trois conditions sont requises pour cela: la première, qu'il procède d'une inclination à la justice; la deuxième, qu'il émane de l'autorité d'un supérieur; la troisième, qu'il soit proféré selon la droite règle de la prudence. Là où l'une de ces conditions fait défaut, le jugement devient vicieux et illicite. D'abord s'il va contre la droiture de la justice, il est pervers ou injuste. Ensuite, quand l'homme juge en des matières où il n'a pas autorité, on dit que le jugement est usurpé. Enfin, là où la certitude fait défaut, par exemple lorsque sur de légères conjectures quelqu'un juge de choses douteuses ou cachées, son jugement est entaché de suspicion, ou téméraires.

3. Faut-il juger sur des soupçons?

Comme dit Cicéron. le soupçon doit être considéré comme une faute lorsqu'il n'est fondé que sur de légers indices. Trois cas peuvent se présenter: 1° Quelqu'un est méchant en soi-même, et, en conséquence, conscient de sa propre méchanceté, il attribue facilement le mal aux autres. Comme dit l'Ecclésiaste (10, 3 Vg): « Dans ses voyages, l'insensé, parce qu'il est lui-même sans sagesse, estime que tous les autres sont insensés. » 2° Quelqu'un est mal disposé envers son prochain; or, lorsqu'un homme en méprise ou en déteste un autre, qu'il s'irrite contre lui ou qu'il l'envie, de légers signes suffisent pour qu'il le juge coupable; car chacun croit facilement ce qu'il désire. 3° Le soupçon peut encore provenir d'une longue expérience. Aussi Aristote dit-il que « les vieillards sont soupçonneux à l'excès pour avoir éprouvé nombre de fois les défauts des autres ».

Les deux premières causes de soupçon relèvent manifestement d'une disposition vicieuse. Mais la troisième élimine le soupçon dans la mesure où l'expérience approche de la certitude, laquelle est contraire à la notion de soupçon. En conséquence, il y a un vice dans tout soupçon, et un vice proportionnel au soupçon lui-même. 1° Il y a d'ailleurs trois degrés dans le soupçon: Il Un homme, sur de faibles indices, commence à douter de la bonté d'un autre. C'est

là un péché véniel et léger, car « cela tient à la faiblesse humaine, inhérente à cette vie », ainsi que dit la glose sur la parole de S. Paul (1 Co 4, 5): « Ne jugez de rien avant le temps. » 2° Quelqu'un tient pour certaine la malice d'autrui, d'après de faibles indices. En ce cas, si la matière est grave, il y a péché mortel, parce que cela ne peut aller sans mépris du prochain. La glose ajoute au même endroit: « Bien que nous ne puissions éviter les soupçons, puisque nous sommes des hommes, nous devons cependant nous abstenir des jugements, c'est-à-dire des sentences fermes et définitives. » 3° Un juge se prépare à condamner sur un simple soupçon: cela relève directement de l'injustice, et par conséquent est péché mortel.

4. Le doute doit-il être interprété favorablement?

Comme on vient de le dire, celui qui a une mauvaise opinion du prochain sans motif suffisant est injuste et méprisant envers lui. Or, nul ne doit mépriser autrui, ni lui causer aucun dommage, sans motif contraignant. C'est pourquoi, tant que des indices de perversité ne sont pas évidents chez un homme, nous devons le tenir pour vertueux et interpréter en bonne part tout ce qui est douteux.

5. Le jugement doit-il toujours être porté conformément aux lois écrites?

Comme on l'a dit le jugement est une définition ou détermination de ce qui est juste. Or, ce qui est juste est déterminé, 1° par la nature même de la chose: c'est le droit naturel; 2° par un contrat consenti entre des personnes, ce qui et du droit positif, nous l'avons établi plus haut. Les lois sont écrites pour assurer l'application de l'un et l'autre droit, mais de façon différente. La loi écrite contient le droit naturel, mais ne le constitue pas; car le droit naturel ne fonde pas son autorité sur la loi, mais sur la nature. Au contraire, la rédaction écrite de la loi contient et constitue le droit positif et fonde son autorité. C'est pourquoi il est nécessaire que les jugements soient rendus conformément à la loi écrite: autrement, le jugement manquerait soit au droit naturel, soit au droit positif.

6. Le jugement est-il vicié par l'usurpation?

On vient de le voir, un jugement doit être rendu selon la loi écrite. Celui qui porte un jugement interprète donc de quelque façon le texte de la loi, en l'appliquant à une affaire particulière. Or, il appartient à la même autorité d'interpréter la loi et de la fonder; en conséquence, de même qu'une loi ne peut être fondée que par la puissance publique, un jugement ne peut être rendu que par l'autorité publique, qui a pouvoir sur tous les membres de la société. Or, il serait injuste qu'un homme en contraignît un autre à observer une loi non sanctionnée par l'autorité publique; de même, il est injuste que quelqu'un impose à un autre de subir un jugement qui n'est pas porté par l'autorité publique.

LES PARTIES DE LA JUSTICE

Elles se divisent en trois groupes. I. Les parties subjectives, qui sont les espèces de la justice: distributive et commutative (Question 61-78). - II. Les parties intégrantes (Question 79). - III. Les parties potentielles, c'est-à-dire les vertus annexes (Question 80-120).

Les parties subjectives appellent une double étude: 1) Les parties proprement dites de la justice. 2) Les vices opposés (Question 63-78).

Et parce que la restitution apparaît comme un acte de la justice commutative, il faut d'abord étudier la distinction entre justice commutative et justice distributive (Question 61), ensuite la restitution (Question 62).

CHAPITRE 61: LA DISTINCTION ENTRE JUSTICE COMMUTATIVE ET JUSTICE DISTRIBUTIVE

1. Y a-t-il deux espèces de justice: commutative et distributive 2. Leur juste milieu se détermine-t-il de la même façon? - 3. Ont-elles la même matière, ou une matière multiple? - 4. Dans quelques-unes de ses espèces, la justice s'identifie-t-elle à la réciprocité?

1. Y a-t-il deux espèces de justice:distributive et commutative?

Ainsi que nous l'avons dit, la justice particulière s'ordonne à une personne privée, qui est avec la société dans un rapport comparable à celui de la partie avec le tout. Or une partie comporte une double relation: d'abord celle de partie à partie, à laquelle correspond dans la société la relation d'individu à individu. C'est cet ordre de relations que dirige la justice commutative, qui a pour objet les échanges mutuels entre deux personnes.

Entre le tout et les parties on envisage un autre ordre, auquel ressemble l'ordre de ce qui est commun aux individus. Cet ordre est celui que dirige la justice distributive, appelée à répartir proportionnellement le bien commun de la société. Il y a donc bien deux espèces de justice, l'une distributive, l'autre commutatives.

2. Le juste milieu se détermine-t-il de la même façon dans la justice commutative dans la justice distributive?

Comme nous venons de le dire, il appartient à la justice distributive de donner quelque chose à une personne privée pour autant que ce qui appartient au tout est dû à la partie. Mais ce dû est d'autant plus considérable que la partie occupe dans le tout une plus grande place. Et c'est pourquoi, en justice distributive, il est donné d'autant plus des biens communs à une personne que sa place dans la communauté est prépondérante. Dans les communautés à régime aristocratique, cette prépondérance est donnée à la vertu; dans les oligarchies, à la richesse; dans les démocraties, à la liberté; et sous d'autres régimes, d'autres façons. C'est pourquoi, dans la justice distributive, le juste milieu vertueux ne se détermine pas par une égalité de chose à chose, mais selon une proportion des choses aux personnes; de telle sorte que si une personne est supérieure à une autre, ce qui lui est donné doit dépasser ce qui est donné à l'autre. Et c'est pourquoi le Philosophe dit qu'un tel milieu vertueux s'établit selon une proportion géométrique, où l'égalité n'est pas une égalité de quantité, mais une égalité proportionnelle. Nous disons ainsi que 6 est à 4 comme 3 est à 2, parce que nous y trouvons la même proportion sesquialtère, c'est-à-dire telle que le plus grand nombre égale une fois et demie le plus petit. Cette égalité n'est pas, comme on le voit, une égalité de différences entre les quantités comparées, puisque la différence entre 6 et 4 est 2, et celle entre 3 et 2 est 1.

Au contraire, dans les échanges, on rend à une personne particulière quelque chose en remplacement de ce que l'on a reçu d'elle; ce qui est évident dans l'achat et la vente, qui nous donnent la définition élémentaire de l'échange. Il faut égaler objet à objet, de telle façon que, tout ce que l'un a reçu en plus en prenant sur ce qui est à l'autre, il le lui restitue en égale

quantité. Et ainsi l'égalité s'établit selon une moyenne arithmétique que fixe un excédent quantitatif égal: ainsi, 5 est le milieu entre 6 et 4; il dépasse l'un des deux nombres d'une unité et est dépassé par l'autre d'autant. Si donc, avant tout échange, les deux parties avaient 5 et que l'une d'elles reçoit 1 de ce qui appartient à l'autre, elle aura 6 et il ne restera à l'autre que 4. Pour revenir au juste milieu, il faudra, en justice, que la partie qui a 6 donne 1 à celle qui a 4; en effet, l'une et l'autre auront ainsi 5 qui est le milieu.

3. La justice distributive et la justice commutative ont-elles la même matière, ou une matière multiple?

Comme nous l'avons dit plus haut, la justice concerne les oeuvres extérieures, c'est-à-dire la répartition et l'échange qui sont un usage de réalités extérieures: biens, personnes, ou même actions. Un usage de biens, quand par exemple on prend ou on rend à quelqu'un un objet lui appartenant; de personnes, lorsqu'on commet une injustice contre la personne même d'un homme, en le frappant ou en l'injuriant, ou bien encore quand on lui rend des marques extérieures de respect; d'actions enfin, si quelqu'un en exige d'autrui à juste titre, ou lui rend un service. Donc, si nous prenons comme matière de l'une ou l'autre justice tout ce dont l'usage est une activité externe, la justice distributive et la justice commutative ont la même matière; car ces biens peuvent être, ou retirés d'un ensemble commun pour être distribués à des personnes privées, ou être échangés de l'une à l'autre; il y a aussi une certaine distribution, et un certain échange compensatoire de travaux pénibles.

Mais si nous prenons comme matière, dans chacune de ces deux justices, les actes principaux eux-mêmes par quoi nous faisons usage des personnes, des biens ou des actions, nous devons distinguer deux matières, car la justice distributive règle la répartition, et la justice commutative les échanges entre deux individus.

De ces échanges, les uns sont involontaires, les autres volontaires. Ils sont involontaires quand quelqu'un se sert du bien, de la personne ou d l'action d'un autre contre son gré, ce qui peut s faire, soit secrètement par fraude, soit au grand jour par violence; et cet abus peut avoir pour objet un bien, une personne libre, ou une personne lié à une autre. Un bien: Si quelqu'un prend le bien d'autrui en se cachant, il y a vol; s'il le prend a grand jour, il y a rapine. Une personne libre, alors deux cas sont à distinguer: La personne est lésée dans son existence même, ou dans sa dignité. Dans son existence, elle peut être attaquée par quelqu'un qui en se cachant la tue, la frappe, ou lui donne du poison; ou qui, au grand jour, la tue, l'emprisonne, la frappe, ou la mutile. Dans sa dignité, quelqu'un peut être lésé de façon occulte, par de faux témoignages, des médisances qui ternissent sa réputation, ou d'autres procédés du même genre; ou bien au grand jour, par une accusation devant les tribunaux ou une attaque injurieuse. Si l'injustice atteint une personne liée à une autre: On peut être lésé dans son épouse, et la plupart du temps, secrètement, par l'adultère; ou dans un serviteur quand quelqu'un le débauche pour qu'il quitte son maître; et tout cela peut aussi se faire au grand jour. Il en va de même des autres personnes conjointes à l'égard desquelles des injustices peuvent aussi être commises de toutes manières, comme à l'égard de la personne dont elles dépendent. Cependant l'adultère et le débauchage du serviteur sont proprement des injustices vis-à-vis de ces personnes. Remarquons que le serviteur étant une sorte de propriété, cette faute contre la justice se rattache au vol.

Les échanges sont appelés volontaires quand quelqu'un transfère volontairement sa propriété à autrui. Si le bien est transféré à titre gratuit, comme dans la donation, ce n'est pas un acte de justice, mais de libéralité. Le transfert volontaire d'une propriété concerne la justice dans la

mesure où il soulève une question de dette. Ce qui peut arriver de trois manières: 1° Quelqu'un transmet simplement sa propriété à un autre en compensation de la propriété d'autrui: c'est le cas de l'achat et de la vente - 2° Quelqu'un cède sa propriété à autrui en lui concédant l'usage de ce bien, à charge pour le cessionnaire de le rendre. Si cet usage est concédé gratuitement, il s'appelle usufruit pour tout ce qui peut produire un fruit; prêt ou avance pour tout ce qui est incapable d'en donner, comme l'argent, les instruments, etc. Si l'usage n'est pas gratuit, on a une location ou un bail. - 3° Quelqu'un confie une propriété avec l'intention de la reprendre, et non pas à fin d'usage mais à fin de conservation, comme lorsqu'on met son bien en gage, ou lorsqu'on se porte caution pour un autre.

Dans tous les actes de cette sorte, volontaires ou involontaires, le juste milieu se détermine de la même manière: l'égalité de la compensation; et c'est pourquoi toutes ces actions relèvent d'une seule espèce de justice: la justice commutatives.

4. Dans quelques-unes de ses espèces, la justice s'identifie-t-elle à la réciprocité?

La réciprocité implique la compensation exacte de ce qu'on a subi, par rapport à l'action antérieure. Elle s'applique très proprement à ces cas d'injustice où quelqu'un lèse la personne de son prochain; il le frappe: qu'il soit frappé. La législation mosaïque proclame la justice de ce principe: on lit en effet dans l'Exode (21, 23): « Vie pour vie, oeil pour oeil, etc. » Et parce que prendre le bien d'autrui, c'est encore accomplir une action, on peut là encore parler de réciprocité: celui qui a causé un dommage à autrui doit subir un dommage dans ses propres biens. Et la justice de cette peine se trouve aussi dans la loi de Moïse (Ex 22, 1): « Si un homme a volé un boeuf ou une brebis, et qu'il l'ait tué ou vendu, il rendra cinq boeufs pour un boeuf, et quatre brebis pour une brebis. » Enfin, ce terme de réciprocité peut s'appliquer encore dans les cas d'échange volontaire, où il y a action et passion des deux côtés; mais alors le caractère volontaire diminue le caractère de passion, comme nous l'avons dit.

En tout cela, le principe de la justice commutative exige une égalité de compensation: il faut que la passion subie soit compensée exactement par l'action. Mais cette égalité ne serait pas toujours réalisée si un coupable avait à subir une souffrance spécifiquement semblable à celle qu'il a causée. Ainsi, quelqu'un qui blesse injustement une personne plus élevée que lui, commet une action plus grave que ne serait la punition par laquelle il souffrirait la même douleur. C'est pourquoi celui qui frappe le prince n'est pas seulement frappé: il est châtié beaucoup plus sévèrement. Pareillement, lorsqu'on inflige à quelqu'un un tort involontaire dans ses biens, l'action est plus grave que la passion de même espèce que le coupable aurait à subir lui-même; car celui qui a fait du tort à autrui n'en subirait aucun dans son propre bien. C'est pourquoi il est puni en restituant davantage, parce qu'il n'a pas fait tort seulement à un individu, mais à l'autorité publique en détruisant la sécurité qu'elle est chargée d'assurer. De même encore, dans les échanges volontaires, la parfaite égalité ne serait pas réalisée toujours si quelqu'un transmettait son bien en retour du bien d'autrui parce que ce bien peut être plus considérable que le sien. Et c'est pourquoi il faut, dans tous les échanges, que ce que l'on reçoit soit égal, suivant une mesure proportionnelle, à ce que l'on a donné. La monnaie a été inventée à cette fin. Ainsi, la réciprocité est un principe exact de justice commutative.

Dans la justice distributive, au contraire, la loi de réciprocité n'a pas sa raison d'être; il n'y est pas question, en effet, d'une égalité proportionnelle entre un bien et un autre, ou entre une passion et une action, mais entre les biens et la personne, nous l'avons dit.

CHAPITRE 62: LA RESTITUTION

1. De quelle vertu est-elle l'acte? - 2. Est-il nécessaire au salut de restituer tout ce qu'on a dérobé? - 3. Faut-il restituer plus que ce que l'on a pris? - 4. Faut-il restituer ce que l'on n'a pas pris? - 5. Faut-il restituer à celui de qui l'on a reçu? - 6. Est-ce celui qui a pris qui doit restituer? - 7. Est-ce quelqu'un d'autre? - 8. Faut-il restituer sans délai?

1. De quelle vertu la restitution est-elle l'acte?

Restituer ne paraît être rien d'autre que d'établir à nouveau quelqu'un dans la possession ou la maîtrise de son bien. Et ainsi on vise dans la restitution une égalité de justice commutative. La restitution est donc un acte de la justice commutative, que le bien de l'autre soit acquis conformément à sa volonté, comme dans l'échange ou le dépôt, ou contrairement à elle, comme dans le vol ou la rapine.

2. Est-il nécessaire au salut de restituer tout ce que l'on a dérobé?

La restitution, on vient de le dire, est un acte de la justice commutative qui consiste en une certaine égalité. La restitution exige donc la remise de ce bien qui avait été injustement pris; c'est ainsi que l'égalité se rétablit par cette remise. Mais si la prise a été juste, l'inégalité viendra de la restitution, parce que la justice consiste dans l'égalité. Puisqu'il est nécessaire au salut d'observer la justice, il s'ensuit qu'il est nécessaire au salut de restituer ce qui a été soustrait injustement à autrui.

3. Faut-il restituer plus que ce que l'on a pris?

Prendre injustement à autrui a deux conséquences. L'une est une inégalité dans les biens, et celle-ci peut même exister sans injustice, comme dans les échanges mutuels. L'autre, c'est la faute d'injustice, qui peut même exister en gardant objectivement l'égalité, comme dans le cas où l'on veut faire violence, mais sans succès la réparation de la première conséquence est assurée par la restitution qui rétablit l'égalité, et il suffit pour y parvenir que l'on rende seulement ce qu'on a dérobé. Mais pour effacer la faute**,** il faut un châtiment qu'il appartient au juge d'infliger. C'est pourquoi, tant qu'on n'a pas été condamné par le juge, on n'est pas tenu de restituer plus qu'on n'a pris. Mais une fois condamné, on doit subir la peine.

4. Faut-il restituer ce que l'on n'a pas dérobé?

Celui qui a causé à autrui un dommage semble lui prendre le montant de ce dommage. Or, il y a dommage quand quelqu'un a moins qu'il ne devrait avoir, dit le Philosophe. D'où il suit que l'on est tenu de restituer ce dont on a fait tort à autrui. Mais il y a deux façons de causer du dommage à son prochain. 1° En lui enlevant ce qu'il avait effectivement; et en ce cas il faut réparer en restituant exactement ce qu'on a pris; par exemple si quelqu'un a fait tort à autrui en détruisant sa maison, il doit lui rendre la valeur de cette maison. 2° On fait tort à son prochain en l'empêchant de recueillir ce qu'il était en voie de posséder. Et alors la compensation n'a pas à se fonder sur l'égalité. Parce qu'une possession virtuelle est inférieure à une possession actuelle. Être en voie d'acquérir un bien ne vous rend maître de ce bien qu'en puissance ou virtuellement. Or, rendre, en compensation, un bien dont on jouirait immédiatement, ce serait rendre plus qu'on n'a dérobé, ce qui n'est pas nécessaire à la juste restitution, comme on vient

de le dire. On est cependant tenu à une compensation selon la condition des personnes et des affaires.

5. Faut-il restituer à celui de qui l'on a reçu?

La restitution établit l'égalité exigée par la justice commutative, qui consiste en une certaine proportion entre les biens, nous l'avons dit. Or cette proportion objective ne pourrait se réaliser si celui qui a moins que son dû ne recevait pas ce qui lui manque. Or il est nécessaire, pour qu'il le reçoive, que la restitution lui en soit faite.

6. Est-ce celui qui a pris qui doit restituer?

Il y a lieu de considérer deux choses concernant celui qui a reçu le bien d'autrui: ce qu'il a reçu et la manière dont il l'a reçu. En raison de ce bien, on est tenu de le restituer du moment qu'on l'a encore en sa possession. Le principe de la justice commutative exige en effet que celui qui possède plus que son bien propre le rende à celui qui a été frustré. Mais on peut avoir pris ce bien d'autrui de trois façons: 1° Parfois c'est injuste parce que contraire à la volonté du propriétaire: c'est évident pour le vol ou la rapine. Et alors la restitution est obligatoire, que l'on considère ce bien en lui-même, ou l'action injuste par laquelle on se l'est approprié; le voleur doit restituer, même si le bien volé n'est pas demeuré en sa possession. Comme celui qui a frappé autrui est tenu de réparer l'injustice subie, quoique lui-même n'y ait rien gagné, de même le voleur ou le pillard est tenu de compenser le tort qu'il a causé, même s'il n'en a rien tiré; et de plus, il doit subir un châtiment pour l'injustice commise. - 2° On reçoit le bien d'autrui et l'on en dispose, mais sans injustice, c'est-à-dire avec l'agrément du propriétaire de ce bien; c'est le cas des emprunts. Le bénéficiaire est tenu à restitution, que l'on considère le bien en lui-même, ou la façon de le prendre, même s'il a tout perdu. Il doit en effet reconnaître l'obligeance gratuite dont il a été l'objet, ce qu'il ne ferait pas si le donateur en subissait un dommage. - 3° On peut enfin recevoir le bien d'autrui sans injustice, mais sans pouvoir l'utiliser; c'est le cas des dépôts. Du fait qu'il a reçu ce bien, le dépositaire n'est tenu à rien; au contraire, puisqu'il rend service en le recevant. Mais il est tenu en raison du bien confié. C'est pourquoi si le dépôt lui est soustrait sans qu'il y ait de sa faute, il n'est pas tenu à restitution; au cas contraire, il le serait s'il avait perdu le dépôt par une faute grave.

7. Est-ce quelqu'un d'autre qui doit restituer?

On est tenu à restitution non seulement, comme on vient de le voir, en raison du bien d'autrui dont on s'est emparé, mais encore en raison de cette prise injuste. Donc, tous ceux qui en sont la cause sont tenus de restituer. Or on peut l'être de deux manières: directement ou indirectement. Directement, quand on pousse quelqu'un à s'emparer du bien d'autrui. Et cela peut se faire de trois façons. D'abord en poussant à prendre, en le prescrivant, en le conseillant, en y consentant expressément et en félicitant le voleur de son habileté. Ensuite, du côté de celui qui prend, parce qu'on lui donne asile, ou qu'on l'aide de quelque manière. Enfin, du côté du bien qui est pris, en participant au vol ou à la rapine, comme complice du méfait. On participe au vol indirectement, en n'empêchant pas ce qu'on pourrait et devrait empêcher: soit en dissimulant l'ordre ou le conseil qui empêcherait le vol ou la rapine, soit en refusant un secours qui pourrait y mettre obstacle, soit en tenant secret le fait accompli. Toutes causes énumérées dans ces vers: “Ordre, Conseil, Consentement, Flatterie, Recours, Participant, Muet, Ne s'opposant pas, Ne dénonçant pas ».

Cinq de ces causes obligent à restitution 1° L'ordre, car celui qui ordonne est le principal moteur; aussi est-il tenu principalement à restitution. 2° Le consentement, si la rapine n'avait pu se commettre sans lui. 3° Le recours, quand on reçoit des voleurs et qu'on les protège. 4° La participation, quand on participe à un vol ou à un pillage. 5° Est tenu à restitution celui qui ne s'oppose pas au vol quand il y est tenu, comme les princes qui sont tenus de maintenir la justice sur la terre. Si, par leur négligence, les vols se multiplient, ils sont tenus à restitution. Car leurs revenus sont comme un salaire institué pour qu'ils maintiennent sur terre la justice.

Dans les autres cas énumérés, la restitution n'est pas toujours obligatoire. Le conseil, la flatterie, etc., ne sont pas toujours une cause effective de rapine. Le conseiller ou le flatteur n'est tenu à restituer que s'il peut estimer avec probabilité que l'acquisition injuste a découlé d'une de ces causes.

ARTICLE 8: Faut-il restituer sans délai?

De même que prendre le bien d'autrui est un péché contre la justice, le retenir l'est aussi. Car retenir ainsi contre le gré de son propriétaire un de ses biens, c'est l'empêcher d'en user, et donc commettre envers lui une injustice. Or, il est évident qu'on ne peut pas demeurer dans le péché, on doit en sortir au plus tôt. L'Ecclésiastique (21, 2) dit à ce sujet: “Fuis le péché comme si tu étais devant un serpent. » On est donc tenu de restituer immédiatement, ou de demander un délai à celui qui peut vous accorder l'usage de ce bien.

LES VICES OPPOSÉS AUX PARTIES SUBJECTIVES DE LA JUSTICE

Étudions: I. L'acception des personnes qui s'oppose à la justice distributive (Question 63). Les péchés qui s'opposent à la justice commutative (Question 64-78).

CHAPITRE 63: L'ACCEPTION DES PERSONNES

1. Est-elle un péché 2. Peut-il y en avoir dans la dispensation des biens spirituels? - 3.les honneurs l'on rend? - 4. Dans les jugements.

ARTICLE 1: L'acception des personnes est-elle un péché?

L'acception des personnes s'oppose à la justice distributive. En effet, l'égalité de la justice distributive consiste en ce qu'on accorde des parts diverses à différentes personnes proportionnellement à leurs mérites. Donc, si l'on considère dans la personne cette qualité propre en vertu de laquelle ce qu'on lui accorde lui est dû, on ne fait pas acception de la personne, mais bien d'une cause réelle. Aussi la Glose, sur ce passage de l'épître aux Éphésiens (6, 9): “Dieu ne fait pas acception des personnes”, dit-elle: « Le juste juge discerne les causes sans égard pour les personnes. » Si par exemple on élève quelqu'un à la maîtrise, parce qu'il a la science suffisante, on prend en considération, non le sujet, mais le motif exigé. Au contraire, lorsqu'on ne considère pas, chez celui à qui l'on accorde un avantage, si la charge qu'on lui confie est en rapport avec son mérite ou lui est due, mais seulement que cet homme est un tel, Pierre ou Martin: il y a acception de personne, parce qu'on ne lui accorde pas ce bien pour un motif qui l'en rendrait digne, mais simplement parce qu'il est telle personne.

Par le terme de « personne » il faut entendre toute qualité du sujet qui ne constitue pas un motif à l'égard d'un don précis dont elle rendrait digne. Ainsi, par exemple, promouvoir quelqu'un à la prélature ou à la maîtrise parce qu'il est riche ou qu'il est notre parent, c'est faire acception de la personne. Il arrive cependant que telle qualité personnelle rende quelqu'un digne d'une chose mais non d'une autre. C'est ainsi que les liens du sang habilitent un parent à être institué héritier d'un patrimoine, mais non à recevoir une prélature ecclésiastique. La même qualité personnelle, si l'on en tient compte dans une affaire donnée, fera donc acception de la personne, mais non dans une autre affaire.

Il est donc clair que l'acception des personnes s'oppose à la justice distributive en ce queue fait agir en dehors de l'égalité de proportion propre à cette justice; et puisque le péché seul s'oppose à la vertu, il s'ensuit que l'acception des personnes est un péché.

ARTICLE 2: Peut-il y avoir acception des personnes dans la dispensation des biens spirituels?

Comme nous venons de le dire à l'Article précédent, c'est parce qu'elle s'oppose à la justice que l'acception des personnes est un péché. Or le péché est d'autant plus grave que la transgression de la justice se réalise dans une matière plus importante. Aussi, puisque les choses spirituelles priment sur les temporelles, ce sera un péché plus grave de faire acception des personnes dans la dispensation des biens spirituels que dans celle des biens temporels.

Et parce qu'il y a acception des personnes lorsque l'on attribue à quelqu'un ce dont il n'est pas digne, on peut observer que la dignité d'une personne peut être appréciée de deux manières: 1° Absolument et en soi; ainsi celui-là est le plus digne, chez qui les dons de la grâce sont plus abondants. 2° Par rapport au bien commun; en effet, il arrive parfois que le moins élevé en sainteté et en science soit plus utile au bien commun en raison de sa puissance ou de son habileté profane, ou pour quelque autre qualité de cet ordre. Et parce que la dispensation des biens spirituels est ordonnée avant tout à l'utilité commune, selon qu'il est écrit (1 Co 12, 7): “La manifestation de l'Esprit est accordée à chacun pour le bien de tous”, il peut arriver que dans la dispensation de tels biens, ceux qui sont moins parfaits absolument soient préférés aux meilleurs sans qu'il y ait acception des personnes. C'est ainsi que Dieu accorde parfois à des hommes moins bons que d'autres des grâces gratuitement donnée.

ARTICLE 3: Peut-il y avoir acception des personnes dans les honneurs que l'on rend?

L'honneur est dans un témoignage rendu à la vertu d'autrui, c'est pourquoi il n'y a que la vertu qui soit la cause légitime de cet honneur. Toutefois un homme pourra être légitimement honoré, non seulement pour sa propre vertu, mais pour la vertu d'autrui. C'est ainsi qu'on honore les princes et les prélats même s'ils sont mauvais, parce qu'ils tiennent la place de Dieu et de la société dont ils ont la charge. « Celui qui rend honneur à l'insensé, dit le livre des Proverbes (26, 8 Vg), est comme celui qui apporte une pierre au monceau amassé en l'honneur de Mercure. » Parce que les païens attribuaient le calcul à Mercure, on appelle « monceau de Mercure » une somme de calculs où le marchand met parfois un petit caillou tenant la place de cent marcs. De même on honore l'insensé qui tient la place de Dieu et de toute la communauté. Pour la même raison, on doit honorer ses parents et ses maîtres parce qu'ils participent de la dignité de Dieu, Père et Seigneur de tout. Les vieillards aussi doivent être honorés pour la vertu que symbolise la vieillesse, encore que ce signe puisse parfois tromper; ce qui fait dire au Sage (Sg 4, 8): “Une vieillesse honorable n'est pas celle que donne une longue vie; elle ne se mesure pas au nombre des années. Mais la prudence tient lieu pour

l'homme de cheveux blancs; et l'âge de la vieillesse, c'est une vie sans tache. » Enfin, c'est parce qu'ils occupent une place prépondérante dans la communauté que les riches sont honorés, et non uniquement en raison de leurs richesses, ce qui serait commettre le péché d'acception des personnes.

ARTICLE 4: Peut-il y avoir acception des personnes dans les jugements?

Le jugement, avons-nous dit, est un acte de justice, en ce que le juge ramène à l'égalité requise par la justice ce qui peut constituer une inégalité contraire. Or, l'acception des personnes entraîne une certaine inégalité, du fait qu'elle attribue à telle personne plus que sa part, en laquelle consiste l'égalité de la justice. Il est donc évident qu'un tel jugement est vicié par l'acception des personnes.

LES VICES OPPOSÉS A LA JUSTICE COMMUTATIVE,

I1 faut maintenant étudier les vices opposés à la justice commutative. Nous traiterons d'abord des péchés qui se commettent dans les échanges involontaires, puis de ceux qui se commettent dans les échanges volontaires (Question 77-78).

Les premiers se commettent du fait que l'on porte préjudice au prochain contre sa volonté, ce qui peut se faire de deux façons: par action et en parole (Question 67-76).

Par action lorsque le prochain est atteint dans sa propre personne (Question 64), ou dans une personne qui lui est unie (Question 65, a. 4), ou dans ses biens (Question 66).

Nous allons les étudier dans cet ordre. Et en premier lieu l'homicide, par quoi on fait au prochain le plus grand tort qui soit.

CHAPITRE 64: L'HOMICIDE

1. Est-ce un péché de mettre à mort les animaux ou même les plantes? - 2. Est-il permis de tuer le pécheur? - 3. Est-ce permis à un particulier, ou seulement à l'autorité publique? - 4. Et à un clerc? - 5. Est-il permis de se tuer? - 6. Est-il permis de tuer un homme juste? - 7. Est-il permis de tuer un homme pour se défendre? - 8. L'homicide accidentel est-il péché mortel?

ARTICLE 1: Est-ce un péché de mettre à mort les animaux et même les plantes?

On ne pèche pas en utilisant une chose en vue de la fin pour laquelle elle existe. Or, dans la hiérarchie des êtres, ceux qui sont imparfaits sont créés pour les parfaits; comme aussi dans la génération d'un seul être, la nature va de l'imparfait au parfait. De même donc que dans la génération de l'homme ce qui existe d'abord c'est ce qui a vie, puis un animal et en dernier lieu l'homme; ainsi les êtres qui n'ont que la vie, comme les végétaux, existent tous ensemble pour tous les animaux, et les animaux eux-mêmes existent pour l'homme. Voilà pourquoi, si l'homme se sert des plantes pour l'usage des animaux, et des animaux pour son propre usage, ce n'est pas illicite, comme le montre déjà Aristote.

Parmi tous les usages possibles, le plus nécessaire est que les plantes servent de nourriture aux animaux, et les animaux à l'homme, ce qui comporte inévitablement leur mise à mort. Voilà

pourquoi il est permis de tuer des plantes pour l'usage des animaux et des animaux pour l'usage de l'homme, en vertu de l'ordre divin. Car on lit dans la Genèse (1, 29): “Voici que je vous donne toutes les herbes et tous les arbres; ce sera votre nourriture, et tous les animaux... »; et encore (9, 3): “Tout ce qui se meut et tout ce qui vit vous servira de nourritures.”

ARTICLE 2: Est-il permis de tuer le pécheur?

Nous venons de le dire: il est permis de tuer des animaux parce qu'ils sont ordonnés par la nature à l'usage de l'homme, comme ce qui est moins parfait est ordonné au parfait. Or cette subordination existe entre la partie et le tout, et donc toute partie, par nature, existe en vue du tout. Voilà pourquoi, s'il est utile à la santé du corps humain tout entier de couper un membre parce qu'il est infecté et corromprait les autres, une telle amputation est louable et salutaire.

Mais tout individu est avec la société dont il est membre dans le même rapport qu'une partie avec le tout. Si donc quelque individu devient un péril pour la société et que son péché risque de la détruire, il est louable et salutaire de le mettre à mort pour préserver le bien commun; car « un peu de ferment corrompt toute la pâte » (1 Co 5, 6).

ARTICLE 3: Est-il permis à un particulier, ou seulement à l'autorité publique, de tuer le pécheur?

Nous venons de dire que la mise à mort d'un malfaiteur est permise en tant qu'elle est ordonnée à la sauvegarde de la société. C'est pourquoi elle appartient à celui-là seul qui pourvoit au bien commun de la société, de même que l'ablation d'un membre corrompu revient au médecin auquel on a confié la santé du corps tout entier. Or le soin du bien commun est confié aux princes qui détiennent l'autorité publique. C'est donc à eux seuls et non aux particuliers qu'il revient de mettre à mort les malfaiteurs.

ARTICLE 4: Est-il permis à un clerc de mettre à mort un pécheur?

Il n'est pas permis aux clercs de tuer, pour une double raison. 1° Ils sont choisis pour le service de l'autel où est rendue présente la passion du Christ mis à mort, et qui, comme le dit S. Pierre (1 P 2, 23), « frappé, ne frappait pas à son tour ». Il ne convient donc pas aux clercs de frapper ou de tuer puisque les serviteurs doivent imiter leur Maître, selon la parole de l'Ecclésiastique (10, 2): « Tel le chef du peuple, tel ses ministres. » 2° De plus, les clercs sont les ministres de la loi nouvelle, qui ne comporte aucune peine de mort ou de mutilation corporelle. C'est pourquoi, afin d'être « des ministres authentiques de la nouvelle Alliance » (2 Co 3, 6), ils doivent s'abstenir de tels châtiments.

ARTICLE 5: Est-il permis de se tuer?

Il est absolument interdit de se tuer. Et cela pour trois raisons:

1° Tout être s'aime naturellement soi-même; de là vient qu'il s'efforce, selon cet amour inné, de se conserver dans l'existence et de résister autant qu'il le peut à ce qui pourrait le détruire. C'est pourquoi le suicide va contre cette tendance de la nature et contre la charité dont chacun doit s'aimer soi-même.

2° La partie, en tant que telle, est quelque chose du tout. Or chaque homme est dans la société comme une partie dans un tout; ce qu'il est appartient donc à la société. Par le suicide l'homme

se rend donc coupable d'injustice envers la société à laquelle il appartient, comme le montre Aristote.

3° Enfin la vie est un don de Dieu accordé l'homme, et qui demeure toujours soumis a pouvoir de celui qui « fait mourir et qui fait vivre » Aussi quiconque se prive soi-même de la vie pèche contre Dieu, comme celui qui tue l'esclave d'autre pèche contre le maître de cet esclave, ou comme pèche encore celui qui s'arroge le droit de juger une cause qui ne lui est pas confiée. Décider de la mort ou de la vie n'appartient qu'à Dieu seul, selon le Deutéronome (32, 39): « C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre."

ARTICLE 6: Est-il permis de tuer un homme juste?

On peut envisager un homme sous un double aspect: en lui-même ou par rapport aux autres. A considérer l'homme en lui-même, il n'est jamais permis de le tuer, parce que dans tout homme, fût-il pécheur, nous devons aimer sa nature qui est l'oeuvre de Dieu et que le meurtre supprime. Si la mort du pécheur peut devenir licite, ce n'est, on l'a déjà vu, que pour préserver le bien commun que détruit le péché. Mais la vie des justes au contraire conserve et accroît le bien commun, car ils sont la partie la plus influente de la société. C'est pourquoi il n'est aucunement permis de tuer un innocent.

ARTICLE 7: Est-il permis de tuer un homme pour se défendre?

Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets, dont l'un seulement est voulu, tandis que l'autre ne l'est pas. Or les actes moraux reçoivent leur spécification de l'objet que l'on a en vue, mais non de ce qui reste en dehors de l'intention, et demeure, comme nous l'avons dit, accidentel à l'acte. Ainsi l'action de se défendre peut entraîner un double effet: l'un est la conservation de sa propre vie, l'autre la mort de l'agresseur. Une telle action sera donc licite si l'on ne vise qu'à protéger sa vie, puisqu'il est naturel à un être de se maintenir dans l'existence autant qu'il le peut. Cependant un acte accompli dans une bonne intention peut devenir mauvais quand il n'est pas proportionné à sa fin. Si donc, pour se défendre, on exerce une violence plus grande qu'il ne faut, ce sera illicite. Mais si l'on repousse la violence de façon mesurée, la défense sera licite. Les droits civil et canonique statuent, en effet: "Il est permis de repousser la violence par la violence, mais avec la mesure qui suffit pour une protection légitime. » Et il n'est pas nécessaire au salut que l'on omette cet acte de protection mesurée pour éviter de tuer l'autre; car on est davantage tenu de veiller à sa propre vie qu'à celle d'autrui.

Mais parce qu'il n'est permis de tuer un homme qu'en vertu de l'autorité publique et pour le bien commun, nous l'avons montré, il est illicite de vouloir tuer un homme pour se défendre, à moins d'être investi soi-même de l'autorité publique. On pourra alors avoir directement l'intention de tuer pour assurer sa propre défense, mais en rapportant cette action au bien public; c'est évident pour le soldat qui combat contre les ennemis de la patrie et les agents de la justice qui luttent contre les bandits. Toutefois ceux-là aussi pèchent s'ils sont mus par une passion personnelle.

ARTICLE 8: L'homicide accidentel est-il péché mortel?

Le hasard, selon Aristote, est une cause qui agit en dehors de notre intention. Aussi les choses accidentelles, absolument parlant, ne sont ni intentionnelles ni volontaires. Et parce que tout péché est volontaire, selon S. Augustin, il s'ensuit que les effets du hasard ne peuvent comme

tels constituer des péchés. Il arrive cependant qu'un but auquel on ne tend pas et que l'on ne veut pas actuellement et pour lui-même, soit dans l'intention et voulu par accident, selon que « l'on appelle cause par accident ce qui supprime l'obstacle ». Aussi celui qui ne supprime pas une cause d'homicide, alors qu'il doit la supprimer, sera d'une certaine manière coupable d'homicide volontaire.

Ceci arrive de deux manières. Ou bien l'on s'expose à un homicide en faisant une chose défendue que l'on n'aurait pas dû se permettre. Ou bien on ne prend pas toutes les précautions requises. Voilà pourquoi, selon les règles du droit, si quelqu'un se livrant à une action licite y apporte la vigilance requise et que, cependant, il provoque la mort d'un homme, il ne sera pas tenu coupable de l'homicide. Si, au contraire, il se livre à une action mauvaise, ou même à une action permise mais sans y apporter tout le soin nécessaire, n'échappe pas à la responsabilité de l'homicide si son acte entraîne la mort d'un homme.

CHAPITRE 65: LES AUTRES PÉCHÉS D'INJUSTICE PAR VIOLENCE CONTRE LES PERSONNES

1. La mutilation. - 2. Les coups. - 3. L'emprisonnement. - 4. Le péché de ces violences est-il aggravé parce qu'elles sont commises contre une personne unie à d'autres?

ARTICLE 1: La mutilation

Puisque chaque membre est une partie de tout le corps humain, il existe pour le tout, comme l'imparfait existe pour le parfait. On devra donc traiter un membre selon ce que demande le bien de tout le corps. Or si, de soi, un membre est utile au bien de tout le corps, il arrive cependant accidentellement qu'il soit nuisible; ainsi un membre infecté peut corrompre le corps tout entier. Donc, si un membre est sain et dans son état normal, il ne peut être coupé sans que tout le corps en pâtisse. Mais parce que tout l'homme est ordonné comme à sa fin à toute la société dont il est une partie, comme nous l'avons dit plus haut il pourra se faire que l'ablation d'un membre, bien qu'elle cause un préjudice à tout le corps, soit ordonnée au bien de la société, en tant qu'elle est imposée comme un châtiment pour réprimer certains péchés. C'est pourquoi, de même que l'autorité publique peut priver quelqu'un de la vie pour certaines fautes majeures, elle a également le droit de lui retrancher un membre pour des fautes moins graves. Mais une personne privée ne peut pratiquer une telle ablation, même avec le consentement du patient; ce serait commettre une injustice envers la société, à laquelle l'homme appartient avec tous ses membres.

Si toutefois la corruption d'un membre infecté menace tout le corps, il est permis de couper ce membre pour la santé du corps entier, mais avec l'accord du malade, car chacun est responsable de sa propre santé. Les mêmes principes s'appliquent dans le cas où l'opération serait décidée avec l'accord du responsable de la santé du malade. En dehors de cette nécessité, mutiler un homme est absolument interdit.

ARTICLE 2: Les coups

Comme la mutilation, mais d'une autre manière, les coups que l'on donne à quelqu'un nuisent à son corps. En effet, la mutilation porte atteinte à l'intégrité du corps, alors que les coups causent seulement une impression de douleur. C'est donc un préjudice bien moindre que

l'ablation d'un membre. Or il est interdit de nuire à quelqu'un, si ce n'est pas manière de châtiment pour faire régner la justice. En outre, une punition ne sera pleinement juste que si l'on a juridiction sur le délinquant. Par conséquent, il n'y a que celui qui a autorité sur un autre qui puisse le frapper. Et parce que le fils est soumis à l'autorité du père, et le serviteur à celle de son maître, le père pourra battre son fils et le maître son serviteur pour les corriger et les former.

ARTICLE 3: L'emprisonnement

Les biens corporels se hiérarchisent de la façon suivante: 1° L'intégrité substantielle du corps; on lui porte atteinte par la mort ou la mutilation; 2° la délectation ou le repos des sens, auxquels nuisent les coups reçus ou toute sensation douloureuse; 3° le mouvement et l'usage des membres que l'on entrave par des liens, l'emprisonnement, ou tout autre mode de détention. Et c'est pourquoi mettre quelqu'un en prison ou le détenir de quelque manière est interdit, si ce n'est conformément à la justice, soit à titre de châtiment, soit par mesure préventive contre certains maux.

ARTICLE 4: Le péché de ces violences est-il aggravé parce qu'elles sont commises contre ne personne unie à d'autres?

Un péché d'injustice est d'autant plus grave qu'il atteint un plus grand nombre de personnes, toutes choses égales d'ailleurs. Ce sera donc un péché plus grave de frapper le prince plutôt qu'un simple particulier, car alors l'injure rejaillit sur tous les sujets, comme nous l'avons vu. Or, lorsqu'on commet une injustice à l'égard d'une personne que certains liens unissent à une autre, l'injustice atteint deux personnes à la fois. C'est pourquoi, toutes choses égales d'ailleurs, le péché en est aggravé. Il peut arriver cependant qu'en vertu de circonstances particulières un péché commis envers une personne indépendante soit plus grave, soit à cause du rang que cette personne occupe, soit en raison de la grandeur du préjudice.

CHAPITRE 66: LE VOL ET LA RAPINE

Étudions maintenant les péchés opposés à la justice par lesquels on nuit au prochain dans ses biens, péchés qui sont le vol et la rapine.

1. La possession de biens extérieurs est-elle naturelle à l'homme. - 2. Est-il licite de posséder en propre un de ces biens? - 3. Le vol consiste-t-il à prendre secrètement le bien d'autrui - 4. La rapine est-elle un péché spécifiquement distinct du vol? - 5. Tout vol est-il un péché? - 6. Le vol est-il péché mortel? - 7. Est-il permis de voler en cas de nécessité? - 8. Toute rapine est-elle péché mortel? - 9. Est-elle un péché plus grave que le vol?

ARTICLE 1: La possession de biens extérieurs est-elle naturelle à l'homme?

Les biens extérieurs peuvent être envisagés sous un double aspect. D'abord quant à leur nature, qui n'est pas soumise au pouvoir de l'homme mais de Dieu seul, à qui tout obéit docilement. Puis quant à leur usage; sous ce rapport l'homme a un domaine naturel sur ces biens extérieurs, car par la raison et la volonté il peut s'en servir pour son utilité, comme étant faits pour lui. On a démontré plus haut, en effet, que les êtres imparfaits existent pour les plus parfaits. C'est ce principe qui permet à Aristote de prouvera que la possession des biens

extérieurs est naturelle à l'homme. Et cette domination naturelle sur les autres créatures, qui convient à l'homme parce qu'il a la raison, ce qui fait de lui l'image de Dieu, cette domination se manifeste dans sa création même, lorsque Dieu dit (Gn 1, 26): “Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les oiseaux du Ciel ...”

ARTICLE 2: Est-il licite de posséder en propre un de ces biens?

Deux choses conviennent à l'homme au sujet des biens extérieurs. D'abord le pouvoir de les gérer et d'en disposer; et sous ce rapport il lui est permis de posséder des biens en propre. C'est même nécessaire à la vie humaine, pour trois raisons: 1° Chacun donne à la gestion de ce qui lui appartient en propre des soins plus attentifs qu'il n'en donnerait à un bien commun à tous ou à plusieurs; parce que chacun évite l'effort et laisse le soin aux autres de pourvoir à l'oeuvre commune; c'est ce qui arrive là où il y a de nombreux serviteurs. 2° Il y a plus d'ordre dans l'administration des biens quand le soin de chaque chose est confié à une personne, tandis que ce serait la confusion si tout le monde s'occupait indistinctement de tout. 3° La paix entre les hommes est mieux garantie si chacun est satisfait de ce qui lui appartient; aussi voyons-nous de fréquents litiges entre ceux qui possèdent une chose en commun et dans l'indivis.

Ce qui convient encore à l'homme au sujet des biens extérieurs, c'est d'en user. Et sous tout rapport l'homme ne doit pas posséder ces biens comme s'ils lui étaient propres, mais comme étant à tous, en ce sens qu'il doit les partager volontiers avec les nécessiteux. Aussi S. Paul écrit-il (1 Tm 6, 17-18): « Recommande aux riches de ce monde... de donner de bon coeur et de savoir partager. »

ARTICLE 3: Le vol consiste-t-il à prendre secrètement le bien d'autrui?

La définition du vol comporte trois éléments. Le premier est son opposition à la justice, qui attribue à chacun ce qui lui appartient; de ce chef le vol est l'usurpation du bien d'autrui. Le deuxième élément distingue le vol des péchés contre les personnes, comme l'homicide et l'adultère. A ce titre le vol s'attaque aux biens possédés par autrui. En effet, prendre à quelqu'un, non ce qui lui appartient comme sa possession, mais ce qui est comme une partie de lui-même, ainsi lui enlever un membre, ou une personne qui lui est unie, sa fille ou son épouse par exemple, ce n'est pas à proprement parler un vol. Enfin le troisième élément qui achève la notion de vol, est de s'emparer du bien d'autrui en secret. Le vol est donc rigoureusement défini: “L'usurpation secrète du bien d'autrui. »

ARTICLE 4: La rapine est-elle un péché spécifiquement distinct du vol?

Le vol et la rapine sont des vices opposés à la justice par le tort injuste qu'ils font à autrui. Or nul n'est victime d'une injustice lorsqu'il y consent, comme le prouve Aristote. Et c'est pourquoi le vol et la rapine ont raison de péché par le fait qu'on s'empare d'une chose contre la volonté de la victime. Mais il y a deux espèces d'involontaire, celle qui est l'effet de l'ignorance, et celle qui résulte de la violence, toujours d'après Aristote. Et c'est pourquoi la raison de péché n'est pas la même pour le vol et la rapine. Donc ils sont d'espèce différente.

ARTICLE 5: Tout vol est-il un péché?

En considérant la notion de vol, on peut y découvrir deux raisons de péché. D'abord son opposition à la justice, qui rend à chacun ce qui lui est dû. Et ainsi le vol s'oppose à la justice

parce qu'il consiste à prendre le bien d'autrui. De plus il est entaché de tromperie ou de fraude, puisque le voleur agit en secret et comme par stratagème en usurpant ce qui appartient à autrui. Il est donc manifeste que tout vol est un péché.

ARTICLE 6: Le vol est-il péché mortel?

Nous avons défini précédemment le péché mortel: celui qui est directement opposé à la charité, cette vertu étant la vie spirituelle de l'âme. Or, la charité consiste principalement dans l'amour de Dieu et secondairement dans l'amour du prochain; elle exige donc que nous voulions et fassions du bien à notre prochain. Mais par le vol on nuit au prochain dans ses biens, et si de telles pratiques se généralisaient parmi les hommes, la société humaine disparaîtrait. Le vol est donc péché mortel parce que contraire à la charité.

ARTICLE 7: Est-il permis de voler en cas de nécessité?

Ce qui est de droit humain ne saurait déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, selon l'ordre naturel établi par la providence divine, les être inférieurs sont destinés à subvenir aux nécessités de l'homme. C'est pourquoi leur division et leur appropriation, oeuvre du droit humain, n'empêchent pas de s'en servir pour subvenir aux nécessités de l'homme. Voilà pourquoi les biens que certains possèdent en surabondance sont dus, de droit naturel, à l'alimentation des pauvres; ce qui fait dire à S. Ambroise et ses paroles sont reproduites dans *les Décrets:* « C'est le pain des affamés que tu détiens; c'est le vêtement de ceux qui sont nus que tu renfermes; ton argent, c'est le rachat et la délivrance des miséreux, et tu l'enfouis dans la terre.”

Toutefois, comme il y a beaucoup de miséreux et qu'une fortune privée ne peut venir au secours de tous, c'est à l'initiative de chacun qu'est laissé le soin de disposer de ses biens de manière à venir au secours des pauvres. Si cependant la nécessité est tellement urgente et évidente que manifestement il faille secourir ce besoin pressant avec les biens que l'on rencontre - par exemple, lorsqu'un péril menace une personne et qu'on ne peut autrement la sauver -, alors quelqu'un peut licitement subvenir à sa propre nécessité avec le bien d'autrui, repris ouvertement ou en secret. Il n'y a là ni vol ni rapine à proprement parler.

ARTICLE 8: Toute rapine est-elle péché mortel?

La rapine comporte une certaine violence et contrainte par laquelle on arrache à quelqu'un, contrairement à la justice, ce qui lui appartient. Or, dans la société humaine, seule l'autorité publique donne à quelqu'un droit de contrainte. Aussi quiconque s'empare du bien d'autrui par la violence, s'il n'est qu'un simple particulier et n'est pas investi d'un pouvoir officiel, agit d'une manière illicite et commet une rapine, ainsi qu'on le voit avec les bandits.

Quant aux princes, l'autorité publique leur est confiée pour qu'ils fassent respecter la justice. Ils ne peuvent donc user de violence et de coercition que selon les dispositions de la justice, soit en combattant contre les ennemis extérieurs, soit en punissant les malfaiteurs de la cité. Ce qu'on enlève ainsi par violence n'a pas raison de rapine, puisqu'il n'y a là rien de contraire à la justice. Si au contraire certains princes se servent de la puissance publique pour prendre le bien d'autrui, ils agissent illicitement, commettent une rapine, et sont tenus à restitution.

ARTICLE 9: La rapine est-elle un péché plus grave que le vol?

Nous avons établi plus haut que le vol et la rapine ont raison de péché parce qu'ils s'opposent à la volonté de la victime; toutefois, dans le vol, il y a involontaire par ignorance, mais dans la rapine par violence. Or cette opposition est plus grande dans le second cas que dans le premier, car la violence est plus directement contraire à la volonté que l'ignorance. C'est pourquoi la rapine est un péché plus grave que le vol.

On peut encore en donner cette raison: non seulement la rapine porte directement préjudice à quelqu'un dans ses biens, mais en outre elle inflige une sorte de déshonneur ou d'injure envers la personne. Et cela est plus grave que la fraude ou la tromperie qui appartiennent au vol.

LES PÉCHÉS COMMIS EN PAROLES CONTRE LA JUSTICE COMMUTATIVE

Il faut maintenant étudier les péchés opposés à la justice commutative qui se commettent par des paroles au détriment de notre prochain.

Nous traitons d'abord de ceux qui se commettent dans les procès, puis du tort fait au prochain par des paroles en dehors des tribunaux (Question 72-76).

Le premier point comporte cinq questions qui ont trait aux injustices commises par: 1) Le juge dans l'administration de la justice (Question 67). - 2) L'accusateur dans son accusation (Question 68). - 3) L'accusé dans sa défense (Question 69). - 4° Le témoin dans sa déposition (Question 70). - 5° L'avocat dans sa tâche d'assistance (Question 71).

CHAPITRE 67: LES INJUSTICES COMMISES PAR LE JUGE

1. Peut-on juger sans injustice quelqu'un qui ne vous est pas soumis? - 2. Est-il permis au juge de juger contre la vérité qu'il connaît, à cause de faits qui lui sont présentés? - 3. Le juge peut-il condamner avec justice quelqu'un qui n'a pas été accusé? - 4. Peut-il licitement accorder une remise de peine?

ARTICLE 1: Peut-on juger sans injustice quelqu'un qui ne vous est pas soumis?

La sentence du juge est comme une loi particulière visant un cas particulier. Or, selon Aristote toute loi générale doit disposer pour son application d'un pouvoir coercitif; de même la sentence du juge, pour être observée par chaque partie, doit avoir un pouvoir de contrainte, sinon le jugement ne serait pas efficace. Mais dans la société, le dépositaire de l'autorité publique peut seul exercer le pouvoir de coercition. Et ceux qui en sont investis sont regardés comme les supérieurs de ceux qui sont soumis à ce pouvoir, et qui sont comme leurs sujets; quel que soit d'ailleurs le mode de juridiction des premiers: ordinaire ou déléguée. Il est donc évident que personne ne peut juger quelqu'un qui ne serait pas de quelque façon son sujet, soit par délégation, soit par pouvoir ordinaire.

ARTICLE 2: Est-il permis au juge de juger contre la vérité qu'il connaît, à cause de faits qui lui sont présentés?

Comme nous l'avons dit, le jugement appartient au juge selon qu'il exerce un pouvoir public. C'est pourquoi, lorsqu'il juge, il doit former son opinion non pas selon ce qu'il sait en tant que personne privée, mais d'après ce qui est porté à sa connaissance en tant que personnage public. Or cette connaissance lui parvient et d'une façon générale et d'une façon particulière par les lois publiques, divines ou humaines, contre lesquelles il ne doit admettre aucune preuve. En particulier, pour telle affaire, par les pièces à l'appui, les témoins et les autres documents légitimes. Il devra les suivre dans son jugement, de préférence à ce qu'il a appris comme personne privée. Il peut cependant s'aider de son information privée pour discuter avec plus de rigueur les preuves produites et chercher à en découvrir le vice. Mais s'il ne peut pas les repousser par des moyens de droit, il est obligé de juger d'après ces preuves, comme on l'a dit e*n sens contraire.*

ARTICLE 3: Le juge peut-il condamner avec justice quelqu'un qui n'a pas été accusé?

Le juge est l'interprète de la justice. C'est pourquoi le Philosophe remarque que « les hommes recourent au juge comme à une sorte de justice animée ». Or la justice, comme nous l'avons dit plus haut, ne se pratique pas envers soi-même, mais envers autrui. Il faut donc que le juge ait à prononcer entre deux personnes, ce qui suppose que l'une d'entre elles intente une action contre l'autre qui est accusée. C'est pourquoi un juge ne pourra en matière criminelle condamner quelqu'un s'il n'y a pas d'accusateur, d'après ce principe que nous lisons dans les Actes des Apôtres (25, 16): « Ce n'est pas la coutume des Romains de condamner un homme avant d'avoir confronté l'accusé avec ses accusateurs et de lui avoir permis de se défendre contre ce qu'on lui reproche. »

ARTICLE 4: Le juge peut-il licitement accorder une remise de peine?

D'après tout ce que nous venons de dire, il y a deux points à envisager chez le juge. Le premier, c'est qu'il doit prononcer entre un accusateur et un accusé; le second, c'est qu'il ne prononce pas la sentence de sa propre autorité, mais comme représentant de l'autorité publique. Or il y a là deux raisons qui interdisent au juge de remettre sa peine à un accusé. La première vient de l'accusateur qui a parfois le droit d'exiger que le coupable soit puni, par exemple pour le tort que celui-ci lui a fait. En ce cas aucun juge n'est libre de prononcer la relaxe, car il est tenu d'assurer le respect des droits d'un chacun.

La seconde raison qui l'empêche, se prend du côté de l'États au nom duquel le juge exerce sa fonction et dont le bien exige que les malfaiteurs soient punis. Il y a cependant une distinction à faire ici entre les juges délégués et le prince, juge suprême, qui a la plénitude du pouvoir public. Un juge subalterne, en effet, n'a pas le droit de remettre sa peine au coupable, à l'encontre des lois édictées par l'autorité supérieure. Sur ce mot de Jésus (Jn 19, 11): “Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait pas été donné d'en haut”, S. Augustin remarque: « Dieu n'avait accordé à Pilate qu'un pouvoir subordonné à celui de César, de telle sorte qu'il n'était aucunement libre d'acquitter. » Le prince, au contraire, qui jouit de la plénitude du pouvoir dans l’État, peut acquitter le coupable, si la victime y consent, et s'il juge qu'il n'en résultera aucun préjudice pour la société.

CHAPITRE 68: LES INJUSTICES COMMISES DANS L'ACCUSATION

1. Est-on tenu de se porter accusateur? - 2. L'accusation doit-elle être faite par écrit? - 3. Comment peut-elle être entachée de vice? - 4. Comment doit-on punir ceux qui portent une accusation fausse?

ARTICLE 1: Est-on tenu de se porter accusateur?

Nous avons vu la différence qu'il y a entre la dénonciation et l'accusation; la première vise l'amendement de notre frère, la seconde la punition du crime. Or, ici-bas, les peines ne sont pas infligées pour elles-mêmes, car ce n'est pas encore le temps de rendre à chacun ce qui lui est dû; elles sont médicinales, c'est-à-dire qu'elles servent soit à l'amendement du coupable, soit au bien de l'État, dont la sécurité est garantie par le châtiment des délinquants. De ces deux fins, la première est celle de la dénonciation, la seconde est proprement celle qui relève de l'accusation. Et voilà pourquoi, s'il s'agit d'un crime dont les conséquences sont funestes pour l'État, on est tenu de l'accuser, à condition toutefois que l'on soit en mesure d'en fournir efficacement la preuve, laquelle est à la charge de l'accusateur; ce devoir s'impose par exemple dans le cas du péché d'un individu qui tourne au détriment corporel ou spirituel d'un grand nombre. Mais si le péché n'est pas de nature à entraîner de telles conséquences, ou s'il n'est pas possible de le prouver d'une manière suffisante, on n'est pas tenu d'intenter une accusation, car nul n'est tenu d'entreprendre ce qu'il ne peut mener à bonne fin de la manière requise.

ARTICLE 2: L'accusation doit-elle être faite par écrit?

Comme on vient de le dire lorsque dans une cause criminelle on procède par voie d'accusation, l'accusateur se constitue partie, de telle sorte que le juge est placé entre l'accusateur et l'accusé pour procéder à l'examen de la cause; il doit s'entourer de toutes les garanties possibles de certitude. Mais comme on peut facilement perdre la mémoire de ce qui a été dit de vive voix, le juge, lorsqu'il doit prononcer la sentence, pourrait ne plus être bien sûr de ce qui a été dit et de la manière dont on l'a dit, si tout n'avait été consigné par écrit. On a donc eu raison d'exiger que l'accusation et tous les autres actes du procès soient rédigés par écrit.

ARTICLE 3: Comment l'accusation peut-elle être entachée de vice?

Nous venons de le dire, celui qui porte une accusation se propose de servir le bien commun qui exige la révélation des crimes. Mais personne ne doit nuire injustement à autrui pour promouvoir le bien commun. Aussi peut-on pécher d'une double manière en se portant accusateur. D'une part on agit d'une manière injuste envers l'accusé que l'on charge de faux crimes: on le calomnie. On pèche, d'autre part, envers l'État quand, de mauvaise foi, on empêche la répression du crime, alors que le but de l'accusation est au premier chef le bien de l'État. Ici encore deux cas peuvent se présenter: ou bien l'accusation est entachée d'une intention frauduleuse, et c'est une « prévarication”, « le prévaricateur est, en effet, comme un transgresseur (*varicator*: celui qui marche en faisant des crocs-en-jambe), qui aide la partie adverse en trahissant sa propre cause »; ou bien on se désiste entièrement de l'accusation, ce qui est « tergiverser”, car celui qui renonce à ce qu'il avait commencé, lui tourne pour ainsi dire le dos *(tergum vertere).*

ARTICLE 4: Comment doit-on punir ceux qui portent une accusation fausse?

Nous avons établit qu'en procédure criminelle l'accusateur se constitue partie pour obtenir la condamnation de l'accusé. Le rôle du juge est d'établir entre les parties adverses l'égalité requise par la justice; or cette égalité se réalisera en faisant souffrir à l'un ce qu'il avait l'intention de faire subir à l'autre: « Oeil pour oeil, dent pour dent”, est-il écrit (Ex 21, 24). Il est donc juste que celui qui, par son accusation, expose son prochain à un grave châtiment, soit passible de ce même châtiment.

CHAPITRE 69: LES INJUSTICES COMMISES PAR L'ACCUSÉ

*1. Est-ce un péché mortel de nier une vérité qui entraînerait la condamnation? - 2. Est-il permis de calomnier pour se défendre? - 3. Est-il permis de faire appel pour échapper au jugement***?** *- 4. Un condamné peut-il se défendre par la violence, s'il en a la possibilité?*

1. Est-ce un péché mortel de nier une vérité qui entraînerait la condamnation?

Quiconque transgresse une obligation de justice pèche mortellement, nous l'avons dit plus haute. Or la justice exige que l'on obéisse à son supérieur en tout ce que son autorité a le droit d'ordonner. Et le juge, nous l'avons dit, est le supérieur de l'accusé qui relève de sa compétence. En conséquence, l'accusé est tenu en justice de révéler la vérité au juge qui la lui demande dans les formes juridiques. S'il ne veut pas l'avouer comme ce serait son devoir, ou s'il la nie par un mensonge, il pèche mortellement. Mais si le juge demande ce qu'il ne peut juridiquement exiger, l'accusé n'est pas obligé de lui répondre, et il lui est licite d'esquiver le jugement en interjetant appel ou par d'autres moyens; toutefois il ne lui est pas permis de mentir.

2. Est-il permis de calomnier pour se défendre?

Autre chose est de taire la vérité, autre chose de dire un mensonge. En certains cas, taire la vérité est permis. On n'est pas tenu, en effet, de dire toute la vérité, mais seulement celle que le juge peut et doit exiger selon les formes légales; par exemple lorsque la rumeur publique, des indices assez nets ou déjà un commencement de preuve permettent d'accuser l'auteur d'un crime. Cependant, dire un mensonge est toujours interdit.

Mais cela même qui est permis peut être obtenu soit par les voies licites et conformes au but qu'on se propose, et c'est faire oeuvre de prudence; soit par des voies illicites et sans rapport avec le but visé; cela relève de la ruse, qui s'exerce par la fraude et la tromperie, comme nous l'avons montré plus haut. De ces deux manières d'agir, la première est vertueuse, la seconde vicieuse. Ainsi donc le coupable, lorsqu'il est accusé, peut se défendre en cachant la vérité qu'il n'est pas tenu de révéler, mais par des procédés honnêtes, par exemple en ne répondant pas à des questions auxquelles il n'est pas obligé de répondre. Agir ainsi n'est pas se défendre par calomnie, mais plutôt se dérober prudemment. Mais il est interdit, ou de dire un mensonge ou de taire une vérité que l'on est tenu d'avouer, ou enfin d'user de tromperie ou de fraude car l'une et l'autre sont de véritables mensonges.

3. Est-il permis de faire appel pour échapper au jugement?

On peut faire appel pour deux motifs. 1° Parce qu'on a confiance dans la justice de sa cause et que l'on a été injustement chargé par le juge. Dans ce cas l'appel est permis, et c'est faire oeuvre de prudence que de se dérober: « Quiconque est opprimé, statue un canon, peut en appeler librement au jugement des prêtres. Que personne ne l'en empêche. »

2° On peut aussi faire appel pour gagner du temps et par ce moyen retarder matériellement une juste décision. Mais c'est encore employer une défense calomnieuse, ce qui est interdit, nous l'avons dit à l'Article précédent. L'accusé, en effet, nuit et au juge qu'il empêche de remplir ses fonctions, et à l'adversaire auquel il empêche la justice de donner satisfaction. Aussi le même canon cité plus haut prescrit: “On doit punir sans merci celui qui a fait appel injustement. »

4. Un condamné peut-il se défendre par la violence, s'il en a la possibilité?

Une sentence de mort peut être portée en toute justice; alors le condamné n'a pas le droit de se défendre; s'il le fait, le juge pourrait combattre sa résistance, et cette rébellion du condamné, assimilable à une guerre injuste, serait sans aucun doute un péché. Mais si la condamnation est injuste, c'est la sentence du juge que l'on peut comparer à un acte de violence accompli par des bandits selon Ézéchiel (22, 27): « Les princes de la nation sont au milieu d'elle comme des loups qui déchirent leur proie et cherchent à répandre le sang. » De même donc qu'il est permis de résister aux bandits, de même est-il permis en ce cas de résister aux mauvais princes, à moins toutefois qu'il ne faille éviter le scandale, dans le cas où la résistance ferait craindre de graves désordres.

CHAPITRE 70: LES INJUSTICES COMMISES PAR LE TÉMOIN

1. Est-on obligé de porter témoignage? - 2. Le témoignage de deux ou trois témoins est-il suffisant? - 3. Un témoin peut-il être récusé sans une faute de sa part? - 4. Est-ce un péché mortel de porter un faux témoignage?

1. Est-on obligé de porter témoignage?

Il y a une distinction à faire sur la déposition du témoin. Tantôt sa déposition est requise, tantôt elle ne l'est pas. La déposition d'un inférieur, en effet, peut être requise par le supérieur qui est en droit d'exiger l'obéissance en tout ce qui relève de la justice; dans ce cas il n'est pas douteux que l'on est tenu d'apporter son témoignage sur les faits, pourvu que la déposition soit demandée par le juge conformément aux prescriptions du droit; par exemple sur des crimes flagrants ou déjà dénoncés par l'opinion publique. Mais si le témoignage est exigé sur d'autres faits, par exemple pour des faits secrets ou que la rumeur publique n'a pas divulgués, on n'est pas tenu de témoigner.

Dans le cas où la déposition ne serait pas requise par l'autorité à laquelle on est tenu d'obéir, il faut encore distinguer. Si le témoignage est demandé afin de délivrer un homme menacé injustement de la mort ou d'un châtiment quelconque, d'un déshonneur immérité ou même d'un préjudice excessif, on est tenu de témoigner. Même si l'on ne nous demandait pas de déposer, il faudrait faire tout son possible pour révéler la vérité à celui qui pourrait aider

l'accusé. Nous lisons, en effet, dans le Psaume (82,4): “Sauvez le pauvre et l'indigent, délivrez-les de la main des méchants »; dans les Proverbes (24, 11): « Délivre ceux qu'on envoie à la mort”, et dans l'épître aux Romains (1, 32): « Ils sont dignes de mort non seulement ceux qui agissent ainsi, mais ceux qui les approuvent. » Or la Glose précise: « Se taire alors que l'on pourrait réfuter l'erreur, c'est l'approuver. »

Mais lorsqu'il s'agit de favoriser la condamnation, on n'est pas tenu de témoigner, à moins d'y être contraint par l'autorité légitime et selon l'ordre du droit. Parce que, si l'on cache la vérité à ce sujet, on ne cause à personne un tort précis. Ou bien, si cela peut créer un danger pour l'accusateur, on n'a pas à s'en soucier, puisqu'il s'y est librement exposé. Il en est autrement du prévenu, car il court un danger qu'il n'a pas voulu.

2. Le témoignage de deux ou trois témoins est-il suffisant?

Aristote remarque: « On ne doit pas exiger le même genre de certitude en toute matière. » De fait il ne peut y avoir de certitude absolument convaincante au sujet des actions humaines, sur lesquelles portent les jugements et les dépositions, car tout cela concerne des faits contingents et variables. Il suffit d'une certitude probable, c'est-à-dire celle qui approche le plus souvent de la vérité, encore qu'elle puisse s'en écarter moins souvent. Or il est probable que la déposition de nombreux témoins sera plus proche de la vérité que la déposition d'un seul. Voilà pourquoi, lorsque le coupable est seul à nier, tandis que de nombreux témoins sont affirmatifs, d'accord avec l'accusateur, il a été raisonnablement institué par le droit divin et humain, qu'on devait s'en tenir à la parole des témoins.

Or, toute multitude tient dans ces trois éléments: le commencement, le milieu et la fin; ce qui fait dire à Aristote: « Nous faisons tenir dans le nombre trois l'universalité et la totalité. » Mais le chiffre trois est atteint lorsque deux témoins sont d'accord avec l'accusateur. Deux témoins seulement seront donc requis, ou trois pour une plus grande certitude, afin d'obtenir le nombre ternaire qui constitue alors la multitude parfaite chez les témoins eux-mêmes. D'où cette sentence du Sage (Qo 4, 12): « Le triple filin ne rompt pas facilement”, et sur cette parole de Jean (8, 17): « Le témoignage de deux hommes est véridique », S. Augustin remarque: « Par là est suggérée de façon symbolique la sainte Trinité dans laquelle réside la solidité éternelle de la vérité.”

3. Un témoin peut-il être récusé sans une faute de sa part?

Un témoignage, nous venons de le dire, ne peut avoir une certitude infaillible, mais seulement probable. C'est pourquoi tout ce qui contribue à former une probabilité en sens contraire annule le témoignage. Or il devient probable qu'un témoin ne sera pas ferme dans l'attestation de la vérité, parfois en raison d'une faute, comme chez les infidèles, les infâmes, ceux qui sont coupables d'un crime public; ils perdent le droit d'accuser. Mais aussi lorsque le témoin n'est coupable d'aucune faute. Ou bien parce qu'il n'a pas l'usage parfait de sa raison, c'est le cas des enfants, des fous et des femmes; ou bien à cause de son attachement à l'une des parties, ainsi les ennemis, les parents et les domestiques; ou enfin c'est à cause de sa condition sociale, comme celle des pauvres, des esclaves et de tous ceux sur lesquels s'exerce l'influence d'un supérieur; on peut conjecturer qu'ils seront facilement amenés à porter témoignage contre la vérité. On voit donc que certains témoins peuvent être récusés, qu'ils soient coupables ou non.

4. Est-ce un péché mortel de porter un faux témoignage?

Le faux témoignage revêt une triple laideur; d'abord celle du parjure, puisqu'un témoin ne saurait être admis à déposer qu'après avoir juré; de ce chef c'est toujours un péché mortel. Puis, sa laideur vient de l'injustice commise envers autrui; de ce point de vue c'est un péché mortel de sa nature, comme toute injustice. Aussi le Décalogue condamne-t-il le faux témoignage (Ex 20, 16): « Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain. » Car on n'agit pas contre quelqu'un en l'empêchant de commettre une injustice, mais seulement en le privant de la justice qui lui est due. Enfin

la dernière laideur du faux témoignage lui vient de sa fausseté même, selon laquelle tout mensonge est un péché; mais ce n'est pas de ce chef que le faux témoignage est toujours péché mortel.

CHAPITRE 71: LES INJUSTICES COMMISES PAR LES AVOCATS

1. L'avocat est-il tenu d'assister les pauvres? - 2. Doit-on interdire à certains d'exercer l'office d'avocat? - 3. L'avocat pèche-t-il en défendant une cause injuste? - 4. En acceptant de l'argent pour son assistance?

1. Un avocat est-il obligé d'assister les pauvres?

Donner son assistance à la cause d'un pauvre est une oeuvre de miséricorde; on peut donc appliquer ici ce que nous avons dit plus haut des oeuvres de miséricorde en général. Personne, en effet, n'est à même de pourvoir par ses oeuvres de miséricorde aux nécessités de tous les indigents. Aussi, dit S. Augustin: “Puisque tu ne peux être utile à tous, il faut surtout venir en aide à ceux qui, par une sorte de destin, te sont plus étroitement unis, en fonction des rapports de lieux, de temps ou de quelque autre circonstance. » Les circonstances de lieu: de fait, on n'est pas obligé d'aller par le monde chercher des indigents à secourir; il suffit d'exercer la miséricorde à l'égard de ceux qui se présentent. En ce sens, il est prescrit au livre de l'Exode (23, 4): “Si tu rencontres le boeuf ou l'âne de ton ennemi, errant dans la campagne, ramène-le-lui. » Les circonstances de temps: on n'est pas tenu de pourvoir aux nécessités futures du prochain, il suffit de venir à son secours dans la nécessité présente. Ici nous rencontrons le mot de S. Jean (1 Jn 3, 17): « Celui qui voit son frère dans le besoin sans se laisser attendrir, comment l'amour de Dieu pourrait-il demeurer en lui? » Enfin quelque autre circonstance: car on doit avant tout venir en aide à ses proches qui sont dans le besoin; selon S. Paul (1 Tm 5, 3): « Si quelqu'un n'a pas soin des siens, surtout ceux de sa famille, il a renié la foi. »

2. Doit-on interdire à certains d'exercer l'office d'avocat?

On peut être empêché d'accomplir un acte pour deux raisons, soit par incapacité, soit par inconvenance; mais tandis que l'incapacité est un empêchement absolu, l'inconvenance est un empêchement relatif qui peut disparaître devant la nécessité. Ainsi certains seront inaptes pour cause d'incapacité, à exercer l'office d'avocat, soit qu'ils manquent de sens interne, comme les aliénés et les impubères, soit qu'ils manquent d'un sens externe, comme les sourds et les muets. En effet, l'avocat a besoin, d'une part de l'habileté qui le rend apte à montrer efficacement la justice de la cause qu'il soutient, et d'autre part d'une bonne langue et d'une bonne oreille qui lui permettent de s'exprimer et d'entendre ce qu'on lui dit. Aussi ceux qui

sont privés de l'une ou l'autre ne pourront-ils absolument pas remplir la charge d'avocat ni pour eux-mêmes ni pour d'autres.

Par ailleurs, la convenance que requiert l'accomplissement de cette charge exclut certains, et ici encore pour deux motifs. Les uns sont liés par des devoirs plus élevés. Ainsi ne convient-il pas que les moines et les prêtres soient avocats dans quelque cause que ce soit, ni les clercs devant les tribunaux séculiers; car ces hommes sont consacrés aux choses divines. - D'autres ont un défaut personnel, corporel, comme les aveugles qu'on ne peut faire intervenir dans un procès; ou un défaut spirituel, car il ne convient pas que celui qui a méprisé la justice en ce qui le concerne, vienne la défendre en faveur d'un autre. Voilà pourquoi les infâmes, les infidèles et tous ceux qui ont été condamnés pour crimes graves ne peuvent décemment remplir l'office d'avocat.

Toutefois la nécessité l'emporte sur cette raison de convenance. Alors de telles personnes pourront plaider pour elles-mêmes ou d'autres personnes qui leur sont unies; les clercs pourront prendre en main la cause de leurs églises, et les moines celle de leur monastère, si l'abbé le leur ordonne.

3. L'avocat pèche-t-il en défendant une cause injuste?

Il est interdit de coopérer au mal, soit en le conseillant, soit en y aidant, soit en y consentant de quelque manière; conseiller ou favoriser le mal, en effet, est à peu près la même chose que le faire. Aussi S. Paul écrit-il aux Romains (1, 32): « Sont dignes de mort, non seulement ceux qui commettent le péché, mais encore ceux qui y donnent leur consentement »; et c'est pourquoi nous avons dite qu'ils sont tous tenus à restitution. Or il est évident que l'avocat apporte aide et conseil à son client. Donc, s'il défend sciemment une cause injuste, nul doute qu'il pèche gravement, et soit tenu à restitution du dommage qu'il a causé injustement à la partie adverse en accordant son assistance à son client. Mais s'il ignore l'injustice de la cause qu'il défend et la croit juste, il est excusable dans la mesure où l'ignorance peut excuser.

4. L'avocat pèche-t-il en recevant de l'argent pour son assistance?

Lorsqu'on n'est pas obligé de rendre un service, on peut en toute justice exiger une rétribution après l'avoir rendu. Or il est clair qu'un avocat n'est pas toujours obligé d'accorder son assistance et ses conseils. Aussi ne commet-il pas d'injustice s'il fait payer son assistance ou ses conseils. Le même principe vaut pour le médecin qui se dévoue au chevet d'un malade, et pour tous ceux qui remplissent des emplois analogues, à condition toutefois que leurs honoraires soient modérés, en tenant compte de la condition sociale de leurs clients, de la nature des services rendus, du labeur fourni, et des coutumes du pays. Mais si, malheureusement, ils extorquaient une rétribution excessive, ils pécheraient contre la justice. C'est ce qui fait dire encore à S. Augustin: « On a coutume de leur faire rendre ce qu'ils ont extorqué par une improbité sans scrupule, mais il n'en est pas de même de ce qui leur a été donné conformément à un usage acceptable.”

LES INJUSTICES PAR PAROLES COMMISES HORS DES TRIBUNAUX

Ce sont: 1) L'injure (Question 72). - 2) La diffamation (Question 73). - 3) La médisance (Question 74). - 4° La moquerie (Question 75). - 5° La malédiction (Question 76).

CHAPITRE 72: L'INJURE

1. Qu'est-ce que l'injure? - 2. Est-elle toujours péché mortel? - 3. Faut-il réprimer les auteurs d'injures? - 4. L'origine de l'injure.

1. Qu'est-ce que l'injure?

L'injure comporte du déshonneur. Or cela se produit de deux façons. En effet puisque l'honneur est l'effet d'une certaine excellence, on peut d'abord déshonorer un autre en le privant de l'excellence qui lui procurait son honneur. Cela se fait par les péchés d'action contre la justice dont nous avons déjà parlé. - On peut encore porter à sa connaissance et à celle des autres ce qui est contre son honneur. Et c'est là proprement l'injure. On la commet à l'aide de certains signes expressifs. Mais comme le remarque S. Augustin: « Tous les signes, comparés aux paroles, sont peu de chose; en effet, la parole est le principal moyen que les hommes ont à leur disposition pour exprimer tout ce qui se passe dans leur esprit. » C'est pourquoi nous disons que l'injure est à proprement parler un péché de langue, et que S. Isidore note cette étymologie: « L'homme injurieux est appelé ainsi *(contumeliosus)* parce qu'il est prompt à dire des paroles offensantes et qu'il en a la bouche gonflée *(tumet).”*

Toutefois, parce que certains faits peuvent avoir une signification, et être, sous ce rapport, assimilés aux paroles, il suit que l'on peut parler d'injures au sens large, même à propos d'actions. Aussi sur ces mots (Rm 1, 30): « Hommes qui outragent, orgueilleux, etc.”, la Glose définit les premiers « ceux qui par des paroles ou des actes outragent et salissent leur prochain ».

2. L'injure est-elle toujours péché mortel?

Nous venons de dire que les paroles considérées comme des sons ne portent pas préjudice à autrui, mais seulement en tant qu'elles comportent une signification, puisque celle-ci provient du sentiment intérieur. Aussi dans les péchés de paroles, il faut surtout examiner les sentiments de celui qui parle. Donc, vu que l'insulte ou l'injure comportent par définition un déshonneur, si celui qui les prononce a bien l'intention de porter atteinte par ses paroles à l'honneur d'autrui, c'est très proprement et de soi, faire une insulte ou une injure. C'est un péché mortel qui n'est pas moins grave que le vol ou la rapine, car l'homme n'a pas moins d'attachement à son honneur qu'à ses possessions matérielles.

En revanche, si quelqu'un profère envers autrui des paroles d'insulte ou d'injure sans intention de le déshonorer, mais pour le corriger ou pour un motif semblable, il ne prononce pas une insulte ou une injure formellement et absolument, mais seulement par accident et matériellement, en ce sens que ce qu'il dit pourrait être une insulte ou une injure. Dans ce cas il peut y avoir péché véniel, comme il peut n'y avoir pas de péché du tout. En cela cependant la discrétion est nécessaire: il faut n'employer ce langage qu'avec mesure. Car si l'on en usait sans discernement, l'insulte pourrait avoir assez de force pour ruiner l'honneur de celui qu'elle vise. On pourrait ainsi aller jusqu'à commettre un péché mortel, même si l'on n'avait pas l'intention de déshonorer son prochain. De même, celui qui blesse gravement un autre qu'il a frappé en jouant imprudemment, n'est pas exempt de péché.

3. Faut-il réprimer les auteurs d'injures?

De même que la patience est nécessaire pour supporter les actes dirigés contre nous, de même pour supporter les paroles qui nous attaquent. Or l'obligation de garder le silence à l'égard des actes hostiles s'entend d'une disposition habituelle de l'âme. Le précepte du Sermon sur la montagne (Mt 5, 39): « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui encore l'autre » est ainsi expliqué par S. Augustin: « C'est-à-dire qu'on doit être prêt à le faire s besoin est; mais on n'est pas toujours tenu d'agi ainsi effectivement, puisque le Seigneur lui-même ne l'a pas fait; lorsqu'il reçut un soufflet au cour de la Passion, il demanda: "Pourquoi m frappes-tu?"“

De même pour les paroles injurieuses proférée contre nous; on doit avoir l'âme prête à supporte les injures, si cela est à propos. Mais il y a de cas où il faut repousser les injures, et surtout pour deux raisons. La première est le bien de celui qui nous injurie; il importe de réprimer son audace afin qu'il ne soit pas tenté de recommencer; le livre des Proverbes (26, 5) dit à ce propos: “Réponds à l'insensé selon sa folie, de peur qu'il ne se regarde comme sage. » La seconde raison est le bien de plusieurs autres personnes dont les progrès spirituels pourraient être entravés par les outrages qu’on nous porte. Ce qui fait dire à S. Grégoire: “Ceux dont la vie est donnée en exemple aux autres doivent, s'ils le peuvent, faire taire leurs détracteurs; afin que ceux qui pourraient écouter leurs prédications n'en soient pas détournés, et qu'en demeurant plongés dans leurs vices ils ne méprisent la vertu**.”**

4. L'origine de l'injure

Un seul et même péché peut venir de sources diverses, mais on l'attribue principalement à la source dont il découle le plus souvent, parce qu'elle est plus proche de sa fin propre. Or il y a une grande affinité entre l'injure et la fin poursuivie par la colère, qui est la vengeance. En effet, pour l'homme en colère, le moyen le plus facilement réalisable de se venger est d'injurier l'adversaire. C'est pourquoi l'injure naît surtout de la colère.

CHAPITRE 73: LA DIFFAMATION

1. Qu'est-ce que la diffamation? - 2. Est-elle un péché mortel? - 3. Sa gravité comparée celle des autres péchés. - 4. Est-ce un péché d'écouter la diffamation?

1. Qu'est-ce que la diffamation?

De même qu'il y a deux façons de léser autrui par un acte: au grand jour, comme par la rapine ou toute espèce de violence; en secret, comme par le vol ou par une agression sournoise; de même on peut nuire au prochain en paroles de deux manières: en public, et c'est l'injure, nous l'avons dit; en secret, et c'est la diffamation. Lorsque l'on tient ouvertement des propos offensants contre le prochain, on montre qu'on en fait peu de cas et on le déshonore par là même. C'est pourquoi l'injure porte atteinte à l'honneur de celui qui la subit. Mais celui qui tient ces propos dans le secret montre qu'il redoute l'autre plus qu'il ne le méprise. Il ne porte donc pas directement atteinte à son honneur, mais à sa réputation; en ce sens que, proférant secrètement de telles paroles, il crée, autant qu'il le peut, chez ceux qui l'écoutent, une mauvaise opinion de celui qu'il dénigre. C'est bien cela, en effet, que le diffamateur semble se proposer et à quoi tendent ses efforts: que l'on croie ses paroles.

Il est donc évident que la diffamation diffère de l'outrage à un double titre. D'une part, quant à la manière de parler contre quelqu'un: ouvertement dans l'injure, à l'insu de l'intéressé dans la diffamation. D'autre part, quant à la fin visée, c'est-à-dire au préjudice que l'on provoque, celui qui outrage diminue l'honneur, le diffamateur diminue la réputation.

2. La diffamation est-elle un péché mortel?

Nous avons dit que les péchés de langue sont à juger surtout d'après l'intention. Or la diffamation est ordonnée par définition à dénigrer la réputation d'autrui. Aussi est-il essentiellement un diffamateur, celui qui déblatère contre quelqu'un en son absence pour noircir sa réputation. Mais enlever à quelqu'un sa réputation est très grave, car la réputation est un bien plus précieux que les trésors temporels, et lorsque l'homme en est privé, il se trouve dans l'impossibilité de faire le bien. Aussi le livre de l'Ecclésiastique (41, 12) recommande: « Prends soin de ta réputation, car c'est un bien plus sûr que mille trésors grands et précieux. » Voilà pourquoi, essentiellement, la diffamation est un péché mortel.

Il arrive cependant que l'on prononce parfois des paroles qui abaissent la réputation d'autrui, sans le vouloir, mais en voulant autre chose. Ce n'est pas alors de la diffamation à parler essentiellement et formellement, mais seulement matériellement et comme par accident. Si ces paroles portant atteinte à la réputation d'autrui sont dites pour une fin bonne ou nécessaire, en observant toutes les circonstances voulues, il n'y a pas de péché et on ne peut pas parler de diffamation. - En revanche, si l'on prononce ces paroles par légèreté ou sans nécessité, c'est un péché, mais qui n'est pas mortel, à moins que ces paroles ne soient d'un tel poids qu'elles lèsent notablement la réputation d'autrui et surtout en tout ce qui touche l'honorabilité de la vie, car alors la nature même de ces paroles constituerait un péché mortel.

Dans ce cas on est tenu à restituer la bonne réputation du prochain, - tout comme on est tenu à la restitution d'un bien volé, - en observant les règles établies précédemment.

3. Gravité de la diffamation comparée à celle des autres péchés

Les péchés commis contre le prochain s'apprécient essentiellement d'après le préjudice qu'ils portent à autrui, puisque c'est ce qui leur donne raison de faute. Et ce préjudice est d'autant plus grand qu'il détruit un plus grand bien. Or l'homme possède trois sortes de biens: le bien de l'âme, le bien du corps, les biens extérieurs. Le bien de l'âme, qui est le plus excellent, ne peut être ravi par autrui que s'il nous en donne l'occasion, par exemple par un mauvais conseil, qui ne supprime pas notre liberté. Quant au bien du corps et aux biens extérieurs on peut nous les arracher de force. Mais parce que le bien du corps l'emporte sur les biens extérieurs, les péchés par lesquels on porte atteinte au corps sont plus graves que ceux qui nuisent aux biens extérieurs. Par conséquent, de tous les péchés commis envers le prochain, le plus grave est l'homicide puisqu'il a pour effet de détruire une vie effectivement existante. Vient ensuite l'adultère qui viole l'ordre légitime de la génération humaine, par laquelle on entre dans la vie. Enfin parmi les biens extérieurs, la réputation l'emporte sur les richesses, car elle a plus d'affinité avec les biens spirituels, ce qui fait dire au livre des Proverbes (21, 1): “La bonne renommée vaut mieux que de grandes richesses. » Aussi, de sa nature, la diffamation est un péché plus grave que le vol, mais moindre que l'homicide ou l'adultère. Remarquons toutefois que les circonstances aggravantes ou atténuantes peuvent changer cette classification.

Par accident, la gravité du péché s'évalue selon les dispositions du pécheur. Celui-ci sera plus coupable s'il pèche de propos délibéré, que s'il commet cette faute par faiblesse ou

inadvertance. De ce chef, les péchés de langue peuvent aisément devenir légers, lorsqu'ils proviennent d'une parole qui nous a échappé par manque de réflexion.

4. Est-ce un péché d'écouter la diffamation?

S. Paul écrit (Rm 1, 32): « Sont dignes de mort, non seulement ceux qui commettent le péché, mais aussi ceux qui les approuvent. » Cette approbation peut se donner de deux manières. D'abord directement, quand on induit le prochain à pécher ou qu'on prend plaisir à ce péché. Puis indirectement, quand on ne s'y oppose pas alors qu'on pourrait le faire, et cette abstention ne vient pas toujours d'une complaisance dans le péché, mais d'une sorte de respect humain. On doit donc penser que si quelqu'un écoute des propos diffamatoires sans les désapprouver, il y consent et participe par là même au péché. Mais s'il provoque la diffamation ou seulement s'y complaît par haine de celui qui en est l'objet, il ne pèche pas moins que le diffamateur et parfois même davantage. C'est l'enseignement de S. Bernard: « Il n'est pas facile de décider quel est le plus coupable, du diffamateur ou de celui qui l'écoute. » - Mais si le témoin ne prend pas plaisir à ce péché et qu'il s'abstienne par crainte, négligence ou même par timidité, de désapprouver le diffamateur, il pèche sans doute, mais beaucoup moins gravement que le diffamateur, et le plus souvent ne commet qu'un péché véniel. Parfois aussi, cela peut être un péché mortel, lorsque la charge que l'on occupe fait un devoir de corriger le diffamateur, ou encore lorsqu'on sait qu'un péril s'ensuivra, ou enfin à cause du motif, car le respect humain, comme nous l'avons déjà dito, peut être parfois péché mortel.

CHAPITRE 74: LA MÉDISANCE

1. La médisance est-elle un péché distinct de la diffamation? - 2. Lequel des deux est le plus grave?

1. La médisance est-elle un péché distinct de la diffamation?

La médisance et la diffamation ont la même matière et la même forme ou manière de parler, car dans les deux cas on dit en secret du mal de son prochain. Cette affinité fait que l'on prend parfois ces péchés l'un pour l'autre. Ainsi sur le texte de l'Ecclésiastique (5, 14) « Que l'on ne t'appelle pas médisant », la Glose précise, « c'est-à-dire diffamateur ». Mais la fin voulue est différente. Le diffamateur veut noircir la réputation de son prochain; aussi s'attache-t-il surtout à souligner les fautes du prochain qui sont de nature à ruiner ou à diminuer sa réputation. Mais le médisant cherche à diviser les amis; c'est ce que dit le passage de la Glose précité, et ce texte des Proverbes (26, 20): « Éloignez le médisant et les querelles s'apaisent. » C'est pourquoi le médisant met surtout en avant les fautes du prochain qui peuvent irriter contre lui l'esprit de l'auditeur selon l'Ecclésiastique (28, 9): « Le pécheur jette le trouble entre les amis, et l'inimitié parmi ceux qui vivent en paix."

2. Quel péché, de la médisance ou de la diffamation, est le plus grave?

Nous avons déjà dit plusieurs fois e que le péché contre le prochain est d'autant plus grave qu'il lui porte plus de préjudice, et celui-ci est d'autant plus grand qu'il détruit un bien plus grand. Or un ami est le plus précieux des biens extérieurs, car, remarque Aristote: "Personne ne peut vivre sans ami »; et selon l'Écriture (Si 6, 15) « Il n'y a rien de comparable à un ami fidèle. » Or, justement, la réputation que la diffamation détruit, est surtout nécessaire pour

nous rendre dignes d'amitié. Aussi la médisance est-elle un péché pire que la diffamation et même que l'injure, car dit encore Aristote: « L'amitié est préférable aux honneurs. Il vaut mieux être aimé qu'honoré.”

CHAPITRE 75: LA MOQUERIE

1. Est-elle un péché spécial, distinct des autres péchés de paroles qui font du tort au prochain? - 2. Est-elle un péché mortel?

1. La moquerie est-elle un péché spécial?

Les péchés de paroles, avons-nous dit doivent se juger surtout d'après l'intention de leur auteur. C'est pourquoi l'on distinguera ces péchés d'après le but que se propose celui qui parle contre son prochain. Or, de même que, par des insultes, on veut atteindre l'honneur de quelqu'un, par la diffamation sa réputation et par la médisance ruiner son amitié; de même le moqueur cherche à faire rougir celui dont il se moque. Or c'est là une fin bien distincte des précédentes. Donc le péché de moquerie doit être distingué des autres péchés de parole**.**

2. La moquerie est-elle un péché mortel?

On ne se moque que d'un mal ou d'un défaut. Or lorsqu'un mal est grand, il faut le prendre au sérieux, et non en plaisanterie. Donc si l'on s'en amuse *(Indus),* ou si l'on en rit *(risus),* (de là viennent les mots: risée, *irrisio, et* amusement, *illusio*), c'est que l'on regarde ce mal comme peu important. Mais il y a deux façons d'estimer ainsi un mal: en lui-même, et par rapport à la personne qui en est affectée. Aussi, lorsque quelqu'un s'amuse ou rit du mal ou d'un défaut de son prochain parce que ce mal est en soi peu de chose, il ne commet qu'un péché véniel et léger de sa nature. - Si au contraire, il apprécie ce mal comme peu grave en fonction de la personne qui en souffre, comme nous le faisons souvent pour les travers des enfants ou des sots, il y a dans cet amusement et cette moquerie un mépris total du prochain; on l'estime si peu que l'on juge inutile de s'inquiéter de son mal et qu'on en fait un objet de plaisanterie. Se moquer de la sorte est un péché mortel, et plus grave encore que l'injure que l'on jette également à la face de son prochain. Dans l'injure en effet, on paraît prendre au sérieux le mal d'autrui, mais le moqueur s'en amuse. Il y a là davantage de mépris et de déshonneur.

À ce titre la moquerie est un péché grave; et d'autant plus grave que la personne dont on se moque a droit à plus de respect. Le pire sera donc de se moquer de Dieu et des choses divines, selon Isaïe (37, 23); « Qui as-tu insulté? Qui as-tu blasphémé? Contre qui as-tu élevé la voix? » Et il répond: “Contre le Saint d'Israël. » En second lieu vient la moquerie envers les parents. C'est pourquoi nous lisons au livre des Proverbes (30, 17): « L'oeil qui tourne son père en dérision et méprise sa mère qui l'a enfanté, les corbeaux du torrent le crèveront et les petits de l'aigle le dévoreront. » Enfin se moquer des justes constitue encore une faute grave, car « l'honneur est la récompense de la vertu ». Aussi Job (12, 4) se plaint-il que « l'intégrité du juste soit un objet de moquerie ». De fait cette moquerie est extrêmement nuisible, car elle empêche les hommes de bien agir: “Il y en a, dit S. Grégoire, qui voyant le bien accompli par les actes de leur prochain, s'empressent de l'arracher par leurs railleries meurtrières. »

CHAPITRE 76: LA MALÉDICTION

1. Est-il permis de maudire un homme? - 2. De maudire une créature sans raison? - 3. La malédiction est-elle un péché mortel? - 4. Comparaison de la malédiction avec les autres péchés.

1. Est-il permis de maudire un homme?

Maudire c'est mal dire. Or on peut envisager trois façons de dire: 1° Sous forme d'affirmation; on emploie alors le verbe à l'indicatif En ce sens maudire n'est pas autre chose que rapporter du mal de son prochain, ce qui est de la diffamation. Voilà pourquoi les diffamateurs sont parfois appelés médisants *(maledici).* 2° La parole le *(dicere)* est cause de cela même qui est exprimé. Cette manière de dire convient d'abord et principalement à Dieu qui crée toutes choses par sa parole, selon le verset du Psaume (33, 9): « Il dit, et tout a été fait. » Mais cela convient ensuite aux hommes qui, par le commandement de la parole, poussent leurs semblables à faire quelque chose. Alors le verbe de la phrase se met à l'impératif. 3° Enfin « dire", ce peut être encore une façon d'exprimer son désir ou ses souhaits à l'égard de la réalité dont on parle. C'est la fonction de l'optatif.

Si l'on fait abstraction du premier genre de malédiction, qui est une dénonciation pure et simple d'un mal, il ne reste que deux genres à examiner. Il faut d'abord se souvenir de ce que nous avons établi autrefois à savoir que faire une chose et la vouloir sont deux actes revêtus de la même bonté ou de la même malice morale. Par suite une malédiction sera aussi licite ou aussi illicite, que l'on souhaite le mal du prochain ou que l'on ordonne de lui en faire. Si, en effet, on commande ou on souhaite le mal d'autrui, précisément parce que c'est son mal, et en voulant ce mal pour lui-même, de l'une ou l'autre façon, maudire est illicite; et c'est la malédiction proprement dite. Mais commander ou souhaiter le mal de son prochain sous la raison de bien, est licite. Ce n'est pas maudire de manière absolue, mais par accident, car l'intention principale de celui qui parle ne porte pas sur le mal mais sur un bien.

Or le mal peut être commandé ou souhaité à autrui en vue d'un bien pour deux motifs: d'abord pour une raison de justice; ainsi un juge peut légitimement maudire un accusé en lui infligeant une condamnation méritée. De même l'Église maudit en jetant l'anathème; et dans l'Écriture les prophètes souhaitaient du mal aux pécheurs en se conformant ainsi aux ordres de la justice de Dieu; bien que l'on puisse aussi considérer ces imprécations comme des prédictions. - Puis il y a parfois une raison d'utilité qui autorise à dire du mal: souhaiter, par exemple à un pécheur une maladie ou un obstacle quelconque, pour qu'il se corrige ou du moins cesse de nuire.

2. Est-il permis de maudire une créature sans raison?

La bénédiction ou la malédiction concernent proprement l'être auquel il peut arriver du bien ou du mal, c'est-à-dire la créature raisonnable. Mais on dit aussi que le bien et le mal affectent les créatures sans raison par leur rapport avec les êtres raisonnables, pour lesquelles elles existent. Or elles leur sont ordonnées de multiples façons:

l) A titre de secours, en ce sens que les êtres sans raison servent à l'homme pour subvenir à ses besoins. Aussi Dieu déclaratif à l'homme (Gn 3, 17): « La terre que tu travailles sera

maudite”, c'est-à-dire que sa stérilité sera le châtiment de l'homme. C'est dans le même sens qu'il faut entendre ces mots du Deutéronome (28, 5) « Tes greniers seront bénis”, et plus loin « Tes greniers seront maudits. » C'est de la même manière encore, explique S. Grégoire que David maudit la montagne de Gelboé (2 S 1, 21).

2) Les créatures sans raison servent encore à l'homme de symboles. Le figuier maudit par le Christ symbolisait la Judée.

3) Enfin à titre de cadre chronologique et géographique. Ainsi Job maudit le jour de sa naissance, à cause du péché originel qu'il avait contracté en naissant et des pénalités qui en sont la conséquence. On peut aussi entendre en ce sens la malédiction que David lança contre la montagne de Gelboé à cause du massacre du peuple qui avait eu lieu sur cette montagne.

Mais maudire les êtres sans raison comme créatures de Dieu, c'est un péché de blasphème. Et les maudire pour eux-mêmes est vain et sans objet, donc illicite.

3. La malédiction est-elle un péché mortel?

La malédiction, telle que nous l'envisageons ici, consiste à appeler le mal sur quelqu'un sous forme de commandement ou de souhait. Or vouloir le mal d'autrui ou le provoquer par un ordre s'oppose, de soi, à la charité qui nous fait aimer notre prochain en lui voulant du bien. C'est donc un péché mortel de sa nature, et d'autant plus grave que la personne que nous maudissons a droit à plus d'amour et de respect de notre part. Voilà pourquoi il est écrit dans le Lévitique (20, 9): « Quiconque maudit son père ou sa mère sera puni de mort. »

Il peut arriver cependant qu'en lançant une parole de malédiction l'on ne commette qu'un péché véniel, soit parce que l'on appelle sur autrui un mal sans gravité, soit en raison du sentiment qui inspire cette malédiction; on peut, en effet, prononcer de telles paroles à la légère, ou pour plaisanter, ou sans y prendre garde.

Car les péchés de parole doivent être évalués surtout d'après les sentiments qui les inspirent, nous l'avons déjà dit.

4. Comparaison de la malédiction avec les autres péchés

Comme on l'a vu dans la première Partie, il y a deux sortes de maux, le mal de faute et le mal de peine. Mais, comme on l'a dit aussi, de ces deux maux, celui de faute est le pire. Aussi parler de la faute de quelqu'un est plus grave que parler de son châtiment, si toutefois on le fait en termes semblables. Or l'injure, la médisance, la diffamation et même la moquerie dénoncent le mal de faute; tandis que la malédiction dont nous parlons maintenant concerne le mal de peine, non le mal de faute, à moins qu'il n'envisage la faute sous la raison de peine. De plus la manière de s'exprimer n'est pas la même. Dans les quatre premiers vices, on dit la faute d'autrui seulement en la dénonçant; dans la malédiction, au contraire, on parle du châtiment soit de manière impérative pour le causer, soit sous forme de souhait. Mais dénoncer une faute est un péché, en ce que cela nuit au prochain. Or il est plus grave de nuire que d'en exprimer simplement le désir, toutes choses égales d'ailleurs. Voilà pourquoi la diffamation, en son acception générale, est un péché plus grave que la malédiction exprimée sous forme de simple désir. Mais la malédiction sous forme impérative, ayant raison de cause, peut être plus grave que la diffamation, si le préjudice qu'elle porte est plus grand que le dénigrement d'une réputation, ou moins grave si le dommage causé est moindre.

Cette appréciation de gravité est établie d'après les éléments qui appartiennent essentiellement à ces péchés, mais des éléments accidentels peuvent augmenter ou diminuer cette gravité.

LE PÉCHÉ D'INJUSTICE DANS LES ÉCHANGES VOLONTAIRES

Nous traiterons d'abord de la fraude qui a lieu dans les achats et les ventes (Question 77), puis de l'usure qui se pratique dans les prêts (Question 78). Les péchés qui se commettent dans les autres échanges volontaires rentrent dans le vol ou la rapine et ne forment pas d'espèces distinctes.

CHAPITRE 77: LA FRAUDE

1. La vente rendue injuste par le prix demandé, autrement dit: Est-il permis de vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut? - 2. La vente injuste en ce qui concerne la marchandise. - 3. Le vendeur est-il tenu de dire les défauts de sa marchandise? - 4. Est-il permis, dans le commerce, de vendre une marchandise plus cher qu'on ne l'a achetée?

1. Est-il permis de vendre une chose plus cher qu’elle ne vaut?

User de fraude pour vendre une chose au-dessus de son juste prix est certainement un péché, car on trompe le prochain à son détriment. C'est ce qui fait dire à Cicéron: “Tout mensonge doit être exclu des contrats; le vendeur ne fera pas venir un acheteur qui enchérisse, ni l'acheteur un vendeur qui offre un prix moins élevé. ». Mais toute fraude exclue, nous pouvons examiner l'achat et la vente sous un double point de vue. D'abord en eux-mêmes. De ce point de vue, l'achat et la vente semblent avoir été institués pour l'intérêt commun des deux parties, chacune d'elles ayant besoin de ce que l'autre possède, comme le montre Aristote. Or, ce qui est institué pour l'intérêt commun ne doit pas être plus onéreux à l'un qu'à l'autre. Il faut donc établir le contrat de manière à observer l'égalité entre eux. Par ailleurs la quantité ou valeur d'un bien qui sert à l'homme se mesure d'après le prix qu'on en donne; c'est à cet effet, dit Aristote, qu'on a inventé la monnaie. Par conséquent, si le prix dépasse en valeur la quantité de marchandise fournie, ou si inversement la marchandise vaut plus que son prix, l'égalité de la justice est détruite. Et voilà pourquoi vendre une marchandise plus cher ou l'acheter moins cher qu'elle ne vaut est de soi injuste et illicite.

En second lieu, l'achat et la vente peuvent en certaines circonstances tourner à l'avantage d'une partie et au détriment de l'autre; par exemple lorsque quelqu'un a grandement besoin d'une chose et que le vendeur soit lésé s'il ne l'a plus. Dans ce cas le juste prix devra être établi non seulement d'après la valeur de la chose vendue, mais d'après le préjudice que le vendeur subit du fait de la vente. On pourra alors vendre une chose au-dessus de sa valeur en soi, bien qu'elle ne soit pas vendue plus qu'elle ne vaut pour celui qui la possède.

Mais si l'acheteur tire un grand avantage de ce qu'il reçoit du vendeur, et que ce dernier ne subisse aucun préjudice en s'en défaisant, il ne doit pas le vendre au-dessus de sa valeur. Parce que l'avantage dont bénéficie l'acheteur n'est pas au détriment du vendeur, mais résulte de la situation de l'acheteur; or on ne peut jamais vendre à un autre ce qui ne vous appartient pas, bien qu'on puisse lui vendre le dommage que l'on subit. Cependant celui qui acquiert un objet

qui lui est très avantageux, peut spontanément payer au vendeur plus que le prix convenu; c'est honnête de sa part.

2. La vente injuste en ce qui concerne la marchandise.

Trois défauts peuvent affecter un objet à vendre. L'un porte sur la nature de cet objet. Si le vendeur sait que l'objet qu'il vend a ce défaut, il commet une fraude dans la vente, et celle-ci par là-même devient illicite. C'est ce qu'Isaïe (1, 22) reproche à ses contemporains: « Votre argent a été changé en scories; votre vin a été coupé d'eau » , car ce qui est mélangé perd sa nature propre. - Un autre défaut porte sur la quantité que l'on connaît au moyen de mesures. Si donc au moment de la vente on use sciemment d'une mesure défectueuse, on commet encore une fraude et la vente est illicite. Aussi le Deutéronome (25, 13) prescrit-il: « Tu n'auras pas dans ton sac deux sortes de poids, un gros et un petit. Tu n'auras pas dans ta maison deux sortes de boisseaux, un grand et un petit", et plus loin: « Car il est en abomination à Dieu, celui qui fait ces choses; Dieu a en horreur toute injustice. » - Le troisième défaut possible est celui de la qualité; par exemple vendre une bête malade comme saine. Si le vendeur fait cela sciemment, il commet une fraude et la vente est illicite.

Dans tous ces cas, non seulement on pèche en faisant une vente injuste, mais on est tenu à restitution. Si cependant le vendeur ignore que l'objet qu'il vend est affecté de ces défauts, il ne pèche pas, car il ne commet que matériellement une injustice et son action morale elle-même n'est pas injuste, nous l'avons déjà vu. Mais lorsqu'il S'en aperçoit, il est tenu à dédommager l'acheteur.

Ce que nous disons du vendeur vaut également pour l'acheteur. Il arrive en effet que le vendeur estime moins cher qu'elle ne vaut l'espèce de l'objet qu'il vend, lorsque, par exemple, il croit vendre du cuivre jaune alors que c'est de l'or; l'acheteur, s'il en est averti, fait un achat injuste et est tenu à restitution. Il en va de même pour les erreurs de qualité et de quantité.

3. Le vendeur est-il tenu de dire les défauts de sa marchandise?

Il est toujours illicite de fournir à autrui une occasion ou de danger ou de préjudice. Pourtant, il n'est pas nécessaire qu'un homme donne toujours à son prochain un secours ou un conseil capable de lui procurer un avantage quelconque; ce ne serait requis qu'en certains cas déterminés, par exemple envers quelqu'un dont on a la charge, ou lorsque nul autre ne pourrait lui venir en aide. Or le vendeur qui offre sa marchandise à l'acheteur, lui fournit par là même une occasion de préjudice ou de danger, si cette marchandise a des défauts tels que son usage puisse entraîner un préjudice ou un danger. Un préjudice, si le défaut est de nature à diminuer la valeur de la marchandise mise en vente, et que néanmoins le vendeur ne rabatte rien du prix; un danger si, du fait de ce défaut, l'usage de la marchandise devient difficile ou nuisible; comme par exemple, si l'on vendait un cheval boiteux comme un cheval rapide, ou une maison qui menace ruine comme une maison en bon état, ou des aliments avariés ou empoisonnés comme des aliments sains. Si ces vices sont cachés et que le vendeur ne les révèle pas, la vente sera illicite et frauduleuse, et il sera tenu de réparer le dommage.

Mais si le défaut est manifeste, comme s'il s'agit d'un cheval borgne; ou si la marchandise qui ne convient pas au vendeur, peut convenir à d'autres, et si par ailleurs le vendeur fait de lui-même une réduction convenable sur le prix de la marchandise, il n'est pas tenu de manifester le défaut de sa marchandise. Car à cause de cela, l'acheteur pourrait vouloir une diminution de

prix exagérée. Dans ce cas, le vendeur peut licitement veiller à son intérêt, en taisant le défaut de la marchandise.

4. Est-il permis, dans le commerce, de vendre une marchandise plus cher qu'on ne l'a achetée?

Le négoce consiste à échanger des biens. Or Aristote Il distingue deux sortes d'échanges. L'une est comme naturelle et nécessaire, et consiste à échanger denrées contre denrées, ou denrées contre argent, pour les nécessités de la vie. De tels échanges ne sont pas propres aux négociants, mais sont surtout effectués par le maître de maison ou le chef de la cité qui sont chargés de procurer à la maison ou à la cité les denrées nécessaires à la vie. - Il y a une autre sorte d'échange; elle consiste à échanger argent contre argent ou des denrées quelconques contre de l'argent, non plus pour subvenir aux nécessités de la vie, mais pour le gain. Et c'est cet échange qui très précisément constitue le négoce, d'après Aristote. Or, de ces deux sortes d'échange, la première est louable, puisqu'elle répond à une nécessité de la nature, mais il réprouve à bon droit la seconde qui, par sa nature même, favorise la cupidité, laquelle n'a pas de bornes et tend à acquérir sans fin. Voilà pourquoi le négoce, envisagé en lui-même, a quelque chose de honteux, car il ne se rapporte pas, de soi, à une fin honnête et nécessaire.

Cependant si le gain, qui est la fin du commerce, n'implique de soi aucun élément honnête ou nécessaire, il n'implique pas non plus quelque chose de mauvais ou de contraire à la vertu. Rien n'empêche donc de l'ordonner à une fin nécessaire, ou même honnête. Dès lors le négoce deviendra licite. C'est ce qui a lieu quand un homme se propose d'employer le gain modéré qu'il demande au négoce, à soutenir sa famille ou à secourir les indigents, ou encore quand il s'adonne au négoce pour l'utilité sociale, afin que sa patrie ne manque pas du nécessaire, et quand il recherche le gain, non comme une fin mais comme salaire de son effort.

CHAPITRE 78: LE PÉCHÉ D''USURE DANS LES PRÊTS

1. Est-ce un péché de recevoir de l'argent à titre d'intérêt pour un prêt d'argent, ce qui constitue l'usure? - 2. Est-il permis, en compensation de ce prêt, de bénéficier d'un avantage quelconque? - 3. Est-on tenu de restituer les bénéfices légitimement obtenus par les intérêts d'un prêt usuraire? - 4. Est-il permis d'emprunter de l'argent sous le régime de l'usure?

1. Est-ce un péché de recevoir de l'argent à titre d'intérêt pour un prêt d'argent, ce qui constitue l'usure?

Recevoir un intérêt pour de l'argent prêté est de soi injuste, car c'est faire payer ce qui n'existe pas; ce qui constitue évidemment une inégalité contraire à la justice. Pour s'en convaincre, il faut se rappeler que l'usage de certains objets se confond avec leur consommation; ainsi nous consommons le vin pour notre boisson, et le blé pour notre nourriture. Dans les échanges de cette nature on ne devra donc pas compter l'usage de l'objet à part de sa réalité même; mais du fait même que l'on en concède l'usage à autrui, on lui concède l'objet. Voilà pourquoi, pour les objets de ce genre, le prêt transfère la propriété. Si donc quelqu'un voulait vendre d'une part du vin, et d'autre part son usage, il vendrait deux fois la même chose, ou même vendrait ce qui n'existait pas. Il commettrait donc évidemment une injustice. Pour la même raison, l'on

pécherait contre la justice si, prêtant du vin ou du blé, on exigeait deux compensations, l'une à titre de restitution équivalente à la chose elle-même, l'autre pour prix de son usage *(usus);* d'où le nom d'usure *(usura).*

En revanche, il est des objets dont l'usage ne se confond pas avec leur consommation. Ainsi l'usage d'une maison consiste à l'habiter, non à la détruire; on pourra donc faire une cession distincte de l'usage et de la propriété; vendre une maison, par exemple, dont on se réserve la jouissance pour une certaine période; ou au contraire céder l'usage de cette maison, mais en garder la nue-propriété. Voilà pourquoi on a le droit de faire payer l'usufruit d'une maison et de redemander ensuite la maison prêtée, comme cela se pratique dans les baux et les locations d'immeubles.

Quant à l'argent monnayé, Aristote remarque qu'il a été principalement inventé pour faciliter les échanges; donc son usage *(usus)* propre et principal est d'être consommé, c'est-à-dire dépensé, puisque tel est son emploi dans les achats et les ventes. En conséquence, il est injuste en soi de se faire payer pour l'usage de l'argent prêté; c'est en quoi consiste l'usure *(usure).* Et comme on est tenu de restituer les biens acquis injustement, de même on est tenu de restituer l'argent reçu à titre d'intérêt.

2. Est-il permis, en compensation de ce prêt, de bénéficier d'un avantage quelconque?

Selon Aristote, « tout ce qui est estimable à prix d'argent peut être traité comme l'argent lui-même ». Par suite, de même que l'on pèche contre la justice, lorsqu'en vertu d'un contrat, tacite ou exprès, on perçoit un intérêt sur un prêt d'argent ou une autre chose qui se consomme par l'usage - nous l'avons vu dans l'Article précédent -, de même quiconque, en vertu d'un contrat tacite ou exprès, reçoit un avantage quelconque estimable à un prix d'argent, commet pareillement un péché contre la justice. Toutefois, s'il reçoit cet avantage sans l'avoir exigé et sans aucune obligation tacite ou expresse, mais à titre de don gracieux, il ne pèche pas; car, avant le prêt, il lui était loisible de bénéficier d'un tel don, et le fait de consentir un prêt n'a pu le mettre dans une condition plus défavorable. - Mais ce qu'il est permis d'exiger en compensation d'un prêt, ce sont ces biens qui ne s'apprécient pas avec de l'argent: la bienveillance et l'amitié de l'emprunteur, ou d'autres faveurs.

3. Est-on tenu de restituer les bénéfices légitimement obtenus par les intérêts d'un prêt usuraire?

L'usage de certains objets est leur consommation elle-même, nous l'avons dit et le droit ne leur reconnaît pas d'usufruit. C'est pourquoi qu'il s'agisse de deniers, de blé, de vin ou de denrées du même genre, si on les a extorqués à titre d'intérêt sur un prêt, on ne sera tenu de restituer que ce que l'on a reçu, parce que ce que l'on a gagné par la suite avec cette matière ne peut être regardé comme son fruit propre, mais comme celui de l'activité humaine. A moins toutefois qu'en conservant ces denrées, on n'ait porté préjudice à l'emprunteur, qui aurait de ce chef perdu quelque chose de ses biens. Le prêteur est alors tenu de réparer ce préjudice.

Mais d'autres objets ne sont pas détruits par l'usage qu'on en fait et peuvent avoir un usufruit, ainsi une maison, un champ, etc. C'est pourquoi, si quelqu'un extorque à titre d'intérêt la maison ou le champ de l'emprunteur, il sera tenu non seulement de restituer cette maison ou ce champ, mais encore les revenus de ces propriétés; parce que ce sont des fruits dont un autre est propriétaire, et par conséquent ils lui sont dus.

4. Est-il permis d'emprunter de l'argent sous le régime de l'usure?

Il n'est aucunement permis d'engager quelqu'un à pécher, quoiqu'il soit permis de profiter du péché d'autrui pour un bien. Parce que même Dieu fait servir tous les péchés à la réalisation d'un bien, car de tout mal il tire un bien, d'après S. Augustin. Aussi lorsque Publicola demandait à celui-ci s'il était permis d'avoir recours au serment de l'homme qui jure par les idoles, et qui évidemment pèche en leur rendant ainsi un honneur divin, il reçut cette réponse: “Celui qui a recours au serment de l'homme qui jure par les faux dieux, non pour le mal, mais pour le bien, ne participe pas au péché de cet homme qui a juré par les démons; il s'associe seulement à ce qu'il y a de bon dans son pacte, par lequel il est resté loyal. » Il y aurait cependant péché si l'on engageait cet homme à jurer par les faux dieux.

De même, pour la question qui nous occupe, il faut répondre que jamais il ne sera permis d'engager quelqu'un à prêter en exigeant des intérêts; mais quand un homme est disposé à faire des prêts de cette nature et ainsi pratique l'usure, il est permis de lui emprunter à intérêt; ceci en vue d'un bien, qui est de subvenir à sa propre nécessité ou à celle d'autrui. C'est ainsi encore qu'il est permis à celui qui tombe au pouvoir des bandits de leur montrer ce qu'il possède, pour éviter d'être tué, bien que les bandits pèchent en le dépouillant. C'est ce que nous enseigne l'exemple des dix hommes tombés au pouvoir d'Ismaël et qui lui dirent: “Ne nous fais pas mourir, car nous avons des provisions cachées dans ce champ » (Jr 41, 8).

CHAPITRE 79: LES PARTIES INTÉGRANTES DE LA JUSTICE

Il reste à étudier les parties intégrantes de la vertu de justice, qui sont: faire le bien et se détourner du mal; puis les vices opposés.

1. Ces deux parties intégrantes sont-elles des parties de la justice? - 2. La transgression est-elle un péché spécial? - 3. De même l'omission? - 4. Comparaison entre omission et transgression.

1. La volonté de faire le bien et la volonté d'éviter le mal sont-elles des parties de la vertu de justice?

Si nous parlons du bien et du mal en général, il appartient à toute vertu de faire l'un et d'éviter l'autre. En ce sens, on ne peut en faire deux parties de la justice, à moins que l'on ne parle de la justice au sens où elle désigne toute vertu. Cependant, même la justice envisagée de cette manière envisage le bien sous une raison spéciale de dette vis-à-vis de la loi divine et humaine.

Mais la justice qui est une vertu spéciale envisage le bien sous la raison de dette envers le prochain. A ce titre il appartient à la justice spéciale de faire le bien, sous la raison de dette envers le prochain, et d'éviter le mal opposé, c'est-à-dire celui qui nuit au prochain. Mais c'est à la justice générale qu'il appartient de faire le bien considéré comme une dette envers la communauté ou envers Dieu, et d'éviter le mal opposé.

Or nous disons que ces deux parties de la justice générale ou spéciale se présentent comme des parties intégrantes, parce que l'une et l'autre sont indispensables à la perfection de l'acte de la justice. Car il appartient à la justice, nous l'avons vu, d'établir l'égalité en ce qui concerne nos rapports avec autrui, mais c'est le même principe qui doit établir cette égalité et la maintenir une fois constituée. Or on établit cette égalité de la justice en faisant le bien, c'est-à-dire en rendant à autrui ce qui lui est dû; et l'on maintient cette égalité en évitant le mal, c'est-à-dire en ne portant aucun préjudice au prochain.

2. La transgression est-elle un péché spécial?

Le mot « transgression » a été emprunté aux mouvements corporels pour être appliqué aux actes moraux. En effet, dans le domaine physique, on dit qu'une personne commet une transgression *(transgredi)* lorsqu'elle passe au-delà *(graditur trans)* de la limite qui lui a été fixée. Or, dans la vie morale, ce sont les préceptes négatifs qui fixent à l'homme la limite au-delà de laquelle il ne doit pas aller. Il y a donc transgression proprement dite lorsque l'on agit contrairement à un précepte négatif.

Cette disposition peut être matériellement commune à toute espèce de péché, car en toute espèce de péché mortel l'homme transgresse un précepte divin. Mais si on la prend formellement, c'est-à-dire selon cette raison spéciale qui est d'agir contrairement à un précepte négatif, c'est un péché spécial à un double titre. D'abord parce qu'elle se distingue des divers genres de péchés opposés aux autres vertus. De même, en effet, qu'il appartient à la raison propre de la justice légale d'envisager l'obligation que comporte tout précepte, de même il appartient à la raison propre de la transgression de faire mépriser le précepte. En second lieu la transgression est encore un péché spécial parce qu'elle se distingue de l'omission, qui s'oppose aux préceptes positifs.

3. L'omission est-elle un péché spécial?

L'omission implique qu'on néglige le bien, non pas n'importe lequel, mais celui que l'on sait être son devoir. Or le bien envisagé sous la raison de dette est proprement l'objet de la justice: de la justice légale s'il est prescrit par la loi divine ou humaine; de la justice particulière s'il est dû au prochain. Aussi, de même que la justice est une vertu spéciale comme nous l'avons montré, l'omission sera un péché spécial distinct des péchés opposés aux autres vertus. Et comme faire le bien - à quoi s'oppose l'omission - est une partie spéciale de la justice distincte de l'éloignement du mal - à quoi s'oppose la transgression -, de même l'omission se distingue de la transgression.

Il peut cependant arriver qu'à tel moment quelqu'un soit dans l'incapacité de faire ce qu'il faut. Si ce n'est pas par suite d'une faute, il ne pèche pas par omission, comme nous l'avons vu dans la solution précédente. Si au contraire cette incapacité résulte d'une faute antérieure, par exemple lorsque quelqu'un s'est enivré dans la soirée et ne peut plus se lever pour les matines, auxquelles il est tenu d'assister, alors certains auteurs estiment que le péché d'omission a commencé lorsque cet homme s'est livré à l'acte illicite, et qui était incompatible avec l'acte ultérieur qu'il était tenu d'accomplir. Mais cela ne semble pas exact. Car supposons qu'on le force à se lever et qu'il aille à matines, il ne commet pas d'omission. Il est donc évident que l'ivresse de la veille ne constitue pas l'omission, mais en a été la cause. - Nous pouvons en conclure que l'on commence d'être coupable d'omission quand arrive le moment d'agir, mais en raison de la cause antérieure qui rend volontaire l'omission subséquente.

4. Comparaison entre omission et transgression.

Un péché est d'autant plus grave qu'il s'éloigne de la vertu. Comme dit Aristote: « C'est entre les contraires qu'existe la plus grande distance. » Un contraire est donc plus éloigné de son contraire que de sa simple négation. Ainsi le noir est plus éloigné du blanc que ce qui est seulement non blanc; tout ce qui est noir, en effet, est non blanc, mais l'inverse n'est pas vrai. Or il est évident que la transgression est contraire à l'acte d'une vertu, et que l'omission implique la négation de cet acte; par exemple on pèche par omission en ne rendant pas à ses parents le respect qu'on leur doit, et l'on commettra le péché de transgression en leur adressant des injures ou n'importe quelle offense. Il est donc évident qu'à parler purement et simplement la transgression est un péché plus grave que l'omission, bien que telle ou telle omission puisse être plus grave qu'une transgression.

On considérera deux points: 1° Les vertus qui sont rattachées à la justice (Question 80). - 2°. L'étude de chacune d'elles (Question 81-122).

CHAPITRE 80: LES PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE

UNIQUE: Est-il à propos de désigner des vertus rattachées à la justice?

Lorsqu'on étudie les vertus rattachées à une vertu principale, il faut se rappeler un double principe. D'abord, ces vertus coïncident en quelque point avec la vertu principale. Ensuite, il leur manque quelque chose de ce qui définit parfaitement cette vertu. La justice impliquant rapport à autrui, comme nous l'avons montré plus haut, toutes les vertus qui règlent nos rapports avec autrui peuvent, en raison de ce point commun, lui être rattachées. Mais, nous le savons aussi, l'idée de justice implique qu'on rende à autrui ce qui lui est dû de manière à établir une égalité. C'est donc sur deux points que nous pouvons trouver en défaut, par rapport à la raison de justice, les vertus qui nous ordonnent à autrui: déficience dans l'égalité, déficience dans la raison de dette.

Il y a en effet des vertus qui tout en nous faisant acquitter une dette ne peuvent rendre l'équivalent. 1° L'homme ne peut rendre à Dieu rien qu'il ne lui doive. Mais jamais il n'égalera sa dette, selon le Psaume (1 16, 3): « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce dont il m'a comblé? » C'est à ce titre qu'on rattachera à la justice la religion qui selon la définition de Cicéron h « rend à une nature d'un ordre supérieur, qu'on nomme divine, les devoirs d'un culte sacré ». 2° On ne peut davantage rendre aux parents l'équivalent de ce qu'on leur doit. Aristote confirme cette assertion. Nous avons ainsi une nouvelle vertu annexe, la piété, relative selon Cicéron « aux alliés par le sang et aux bienfaiteurs de la patrie qu'elle entoure de ses soins et de sa déférence empressée ».

Aristote reconnaît encore qu'on ne peut trouver un prix égal au mérite de la vertu. L'observance, s'adjoindra donc au même titre à la justice, grâce à quoi, dit Cicéron, « l'honorabilité voit reconnaître ses droits aux hommages et au respect ».

La déficience dans la raison de dette rigoureuse qui définit la justice nous amène à la notion d'une double dette, suivant le « droit légal » et le « droit moral » distingués par Aristote. La dette légale est celle que la loi nous oblige à acquitter, et relève de la vertu principale de

justice. La dette morale, elle, est fondée sur la seule exigence des bonnes moeurs. Et parce que la dette implique nécessité, nous pourrons distinguer deux degrés dans ce qui est moralement dû.

Ce qui est à ce point nécessaire que l'intégrité morale en dépend dans sa substance même, se trouve de ce fait dû à un titre plus strict. Cette dette peut d'ailleurs être diversement déterminée. Relativement à celui qui l'encourt: on doit se montrer aux autres, dans ses paroles et dans ses actes, tel qu'on est. Ainsi rattachons-nous à la justice la vertu de vérité. Grâce à elle, dit Cicéron, « on exprime fidèlement ce qui est, ce qui fut, ce qui sera ». Relativement à celui envers qui nous avons des devoirs, nous mesurons alors à ce qu'il a fait le retour dont nous le payons: nous a-t-il fait du bien, nous usons de gratitude, vertu qui implique selon Cicéron « la volonté de rétribuer autrui en souvenir des bons offices de son amitié ». Nous a-t-il fait du mal: c'est à la vertu de vindicte d'assurer en ce cas un juste retour. Cicéron lui attribue en effet de « réprimer par mode de défense ou de punition, la violence, l'outrage et tout noir dessein ».

Une autre dette est nécessaire en ce qu’elle contribue à une plus grande dignité, sans être cependant indispensable au maintien de cette dignité. C'est à cela que visent la libéralité, l'affabilité ou amitié, et les autres vertus analogues dont Cicéron ne fait pas mention parce que la raison de dette n'y existe guère.

Après cette énumération, il faut étudier chacune de ces parties potentielles ou annexes de la justice, dans la mesure où cela répond à notre programme.

Nous étudierons donc: l° la religion (Question 81-100); 2° la piété (Question 101); 3° l'observance (Question 102-105); 4° la gratitude (Question 106-107); 5° la vindicte (Question 108); 6° la vérité (Question 109-113); 7° l'amitié ou affabilité (Question 114-116); 8° la libéralité (Question 117-119); 9° l'épikie (Question 120).

Des autres vertus énumérées ici (Question 80, obj. 2 et 4) on a déjà parlé plus haut: en partie au traité de la charité, sur la concorde et le reste (Question 29, 30 et 31); en partie dans le présent traité de la justice, sur les bons échanges (Question 61 et 62), et sur la droiture (Question 79, a. 1).

LA RELIGION

Au sujet de la religion, l'étude aura trois parties: 1°. La nature de la religion proprement dite (Question 81). - 2°. Ses actes (Question 82-91). - 3°. Les vices qui lui sont opposés (Question 92-100).

CHAPITRE 81: LA NATURE DE LA RELIGION

1. Concerne-t-elle seulement nos rapports avec Dieu? - 2. Est-elle une vertu? - 3. Est-elle une vertu unique? - 4. Est-elle une vertu spéciale? - 5. Est-elle une vertu théologale? - 6. Est-elle supérieure aux autres vertus morales? - 7. Comporte-t-elle des actes extérieurs? - 8. Est-elle identique à la sainteté?

1. La religion concerne-t-elle seulement nos rapports avec Dieu?

Pour définir la religion, Isidore adopte l'étymologie suggérée par Cicérone: “L'homme religieux, c'est celui qui repasse et pour ainsi dire relit ce qui concerne le culte divin. » Religion viendrait donc de « relire », ce qui relève du culte divin, parce qu'il faut fréquemment y revenir dans notre coeur; selon Proverbe (3, 6): “En toutes tes démarches pense à lui. » Mais on peut aussi entendre la religion du devoir de « réélire » Dieu comme le bien suprême délaissé par nos négligences, dit S. Augustin. Ou bien encore, toujours avec S. Augustin on peut faire dériver religion de « relier », la religion étant « notre liaison au Dieu unique et tout-puissant ». Quoi qu'il en soit de cette triple étymologie, lecture renouvelée, choix réitéré de ce qui a été perdu par négligence, restauration d'un lien, la religion au sens propre implique ordre à Dieu. Car c'est à lui que nous devons nous attacher avant tout, comme au principe indéfectible; lui aussi que, sans relâche, notre choix doit rechercher comme notre fin ultime; lui encore que nous avons négligé et perdu par le péché, et que nous devons recouvrer en croyant, et en témoignant de notre foi.

2. La religion est-elle une vertu?

La vertu, nous l'avons déjà dit, rend bon celui qui la possède et rend bonne son oeuvre. Toute bonté dans l'action requiert donc une vertu. Or, rendre à autrui ce qui lui est dû a manifestement raison de bien; parce que, du fait que l'on rend à autrui son dû, on s'établit dans une juste relation envers lui, on s'ordonne à lui comme il le faut. Or l'ordre se rattache à la raison de bien, ainsi que le mode et l'espèce, comme le montre S. Augustin. Puisqu'il appartient à la religion de rendre l'honneur qui lui est dû à quelqu'un qui est Dieu, il est évident qu'elle est une vertu.

3. La religion est-elle une vertu unique?

On a établi ailleurs le principe de la distinction des habitus par la diversité des objets formels. Or l'objet de la religion, c'est de rendre honneur au Dieu unique, sous cette raison unique qu'il est le principe premier de la création et du gouvernement du monde. Lui-même nous dit par la voix de Malachie (1, 6): « Si je suis Père, rendez-moi honneur! » Car il appartient au père de donner la vie et de gouverner. La vertu de religion est donc évidemment unique.

4. La religion est-elle une vertu spéciale?

Puisque la vertu est ordonnée au bien, là où il y a une raison spéciale de bien, il faut qu'il y ait une vertu spéciale. Le bien auquel est ordonnée la religion est de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Or, on doit honneur à quelqu'un en raison de son excellence. Mais c'est une excellence unique que celle de Dieu, dont la transcendance infinie s'élève au-dessus de toutes choses. Aussi lui doit-on un honneur spécial: déjà sur le plan humain on voit les honneurs se diversifier suivant l'excellence des personnes: on honore différemment son père et son roi. Aussi est-il évident que la religion est une vertu spéciale.

5. La religion est-elle une vertu théologale?

La religion rend à Dieu le culte qui lui est dû, on vient de le dire. Il y a donc en elle deux points à considérer: ce qu'elle offre à Dieu, le culte, qui est la matière et l'objet de la vertu; d'autre part celui à qui nous le présentons: Dieu. C'est à lui qu'on rend un culte, non pas que nos actes de culte l'atteignent en lui-même, comme nous l'atteignons lorsque nous croyons en

lui; c'est pourquoi nous avons dit précédemment c que Dieu est objet de foi non seulement en ce que nous croyons à Dieu, mais en tant que nous croyons Dieu. Tandis que l'on offre à Dieu le culte qui lui est dû en tant que les actes de culte se font pour le révérer: ainsi, l'oblation de sacrifices, etc. Aussi est-il évident que Dieu n'est pas rattaché à la vertu de religion comme sa matière ou son objet, mais comme sa fin.

C'est pourquoi la religion n'est pas une vertu théologale, dont l'objet est la fin ultime, mais une vertu morale qui concerne des moyens ordonnés à la fin.

6. La religion est-elle supérieure aux autres vertus morales?

Tout ce qui est relatif à une fin tire sa bonté de son ordre à cette fin; aussi plus on est proche de celle-ci, plus la bonté s'accroît. Or, les vertus morales ont pour matière, nous l'avons dite, tout ce qui est ordonné à Dieu comme à notre fin. Or, parmi ces vertus, c'est la religion qui touche de plus près à Dieu: elle nous fait accomplir des actes directement et immédiatement ordonnés à son honneur. Elle a donc prééminence sur les autres vertus morales.

7. La latrie comporte-t-elle des actes extérieurs?

Nous témoignons à Dieu honneur et révérence non pour lui-même, parce qu'en lui-même il est plein d'une gloire à quoi la créature ne peut rien ajouter, mais pour nous-mêmes; car révérer Dieu et l'honorer, c'est en fait lui assujettir notre esprit, qui trouve en cela sa perfection. Toute chose en effet trouve sa perfection dans la soumission à ce qui lui est supérieur. Ainsi le corps vivifié par l'âme, l'air illuminé par le soleil. Mais pour rejoindre Dieu, l'esprit humain a besoin d'être guidé par le sensible: car, écrit l'Apôtre (Rm 1, 20): “C'est par le moyen des choses créées qu'apparaît au regard de l'intelligence l'invisible mystère de Dieu. » C'est pourquoi le culte divin requiert nécessairement l'usage de réalités corporelles, comme de signes capables d'éveiller en l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on s'unit à Dieu. Ainsi la religion a des actes intérieurs qui sont principaux et qui d'eux-mêmes lui appartiennent. Mais elle y ajoute, à titre secondaire, des actes extérieurs ordonnés aux actes intérieurs.

8. La religion est-elle identique à la sainteté?

Le mot de sainteté implique deux choses: Premièrement: la pureté. C'est le sens donné par le mot grec *haies* comme si l'on disait « sans terre ». Deuxièmement, il implique fermeté: les anciens appelaient saint ce que la loi protégeait et rendait inviolable. D'où vient aussi le terme de « sanctionné » pour désigner ce que confirme une loi. L'étymologie latine permet d'ailleurs de rattacher au mot *sanctus* l'idée de pureté. Il faut alors l'entendre de *sanguine tinctus*, parce que, dans l'antiquité, celui qui voulait être purifié se faisait asperger par le sang d'une victime, d'après Isidore. L'un et l'autre sens s'accordent pour faire attribuer la sainteté à ce qui est engagé dans le culte divin. Si bien que non seulement les hommes, mais le temple, les instruments et autres choses de ce genre, se trouveront sanctifiés par leur application au culte de Dieu. La pureté en effet est nécessaire pour que l'âme s'applique à Dieu. C'est parce que l'âme se souille du fait de sa liaison aux choses d'en bas, comme un métal s'avilit par son alliage avec un métal moins noble, ainsi l'argent mêlé de plomb. Or il faut que l'âme spirituelle se sépare de ces réalités inférieures pour pouvoir s'unir à la réalité suprême. C'est pourquoi une âme sans pureté ne peut s'appliquer à Dieu. Aussi l'épître aux Hébreux (12, 14) nous dit-elle: “Recherchez la paix avec tous, et cette pureté sans laquelle nul ne verra Dieu. » La fermeté stable est également requise pour l'application de l'âme à Dieu. Elle s'attache à lui en effet comme à la fin ultime et au premier principe, ce qui nécessairement est immuable au

plus haut point. S. Paul disait aux Romains (8, 38): “je suis certain que ni la mort ni la vie ne me sépareront de l'amour de Dieu.”

Ainsi donc, on appelle sainteté cette application que l'homme fait de son âme spirituelle et de ses actes à Dieu. Elle ne diffère donc pas de la religion dans son essence, mais seulement d'une distinction de raison. Car on parle de religion selon que l'on rend à Dieu le service qu'on lui doit en ce qui concerne spécialement le culte divin: sacrifices, oblations, etc. Tandis qu'on parle de sainteté lorsque l'homme, outre ces actes, rapporte encore à Dieu les actes des autres vertus, ou bien se dispose au culte divin par certaines bonnes oeuvres.

LES ACTES DE LA RELIGION

Premièrement les actes intérieurs (Question 82-83) qui sont les principaux, on l'a dit. Deuxièmement les actes extérieurs, qui sont secondaires (Question 84-9 1). Nous trouvons comme actes intérieurs de la religion la dévotion (Question 82) et la prière (Question 83), dont nous allons traiter successivement.

CHAPITRE 82: LA DÉVOTION

1. Est-elle un acte spécial? - 2. Est-elle un acte de religion? - 3. Sa cause. - 4. Son effet.

1. La dévotion est-elle un acte spécial?

Dévotion vient de « dévouer » et l'on appellera « dévots » ceux qui, en quelque sorte, « vouent » à Dieu leur propre personne par un assujettissement total. C'est ainsi que l'antiquité païenne désignait par ce terme ceux qui se « dévouaient » aux idoles, en se livrant à la mort pour le salut de leur armée, comme Tite-Live le raconte des deux Decius. On voit par là ce qu'est la dévotion: rien autre qu'une volonté de se livrer promptement à ce qui concerne le service de Dieu. Ainsi est-il dit dans l'Exode (35, 23): « Toute l'assemblée des fils d'Israël, d'une âme très prompte et dévote, offrit les prémices au Seigneur. » Ce vouloir, portant sur le prompt accomplissement de ce qui tient au service divin, est manifestement un acte spécial. Donc la dévotion est un acte spécial de la volonté.

2. La dévotion est-elle un acte de religion?

C'est à la même vertu qu'il appartient de vouloir faire quelque chose, et de tenir sa volonté prompte à l'accomplir; ces deux actes ont en effet un même objet. Ainsi, dit Aristote, « la justice fait vouloir et accomplir ce qui est juste ». Or il est évident que les oeuvres concernant le culte ou le service divin sont le domaine propre de la religion, nous l'avons vu. C'est donc à elle qu'on attribuera l'acte de tenir sa volonté prompte à les exécuter: c'est cela être dévot. Il est donc clair que la dévotion est un acte de la religion.

3. La cause de la dévotion

La cause extérieure et principale de la dévotion c'est Dieu. S. Ambroise écrit: “Dieu appelle ceux qu'il juge bon d'appeler, rend religieux celui qu'il veut, et s'il l'avait voulu il eût

transformé en dévotion l'indifférence des Samaritains. » Quant à la cause intérieure, qui tient à nous, c'est nécessairement la méditation ou contemplation. Nous l'avons dit en effet la dévotion est un acte de la volonté, qui fait qu'on se livre avec promptitude au service de Dieu. Or, tout acte de volonté procède d'une certaine vue de l'esprit, du fait que le bien perçu par l'intelligence est l'objet de la volonté. « La volonté naît de l'intelligence » dit S. Augustin. Nous en déduirons nécessairement que la méditation est cause de dévotion, pour autant qu'elle fait naître en nous cette conviction qu'on doit se livrer au service divin. A cela mènent deux ordres de considérations. Les unes prises de la divine bonté et de ses bienfaits, selon le Psaume (73, 28): « Il m'est bon d'adhérer à Dieu et de placer dans le Seigneur mon espoir. » Cette considération éveille l'amour de charité, cause prochaine de la dévotion. Un autre sujet de méditation se tire de nous-même et de la vue des déficiences qui nous forcent à nous appuyer sur Dieu, selon le Psaume (121, 1): « J'ai levé les yeux vers les sommets d'où me viendra le secours. Mon secours vient du Seigneur, qui a fait le ciel et la terre. » Cette vue exclut la présomption, qui, nous faisant compter sur nos propres forces, nous empêche de nous soumettre à Dieu.

4. L'effet de la dévotion

Par soi, et à titre principal, la dévotion cause l'allégresse de l'âme. Mais à titre dérivé et par accident, elle engendre la tristesse. Deux ordres de considérations, nous l'avons dit font naître la dévotion. Le rôle principal y revient à la considération de la bonté divine, parce que cette considération rejoint le terme du mouvement par lequel la volonté se livre à Dieu. Par elle-même cette vue est suivie de délectation, selon le Psaume (77, 4): “je me suis souvenu de Dieu et me suis délecté. » Par accident, toutefois, elle cause de la tristesse, chez ceux qui ne jouissent pas encore pleinement de Dieu, selon le Psaume (42, 3): “Mon âme a soif de Dieu, la source vive. » Une deuxième cause de notre dévotion, nous l'avons dit., c'est la considération de nos propres déficiences, car elle regarde le point dont nous partons et nous éloignons, dans le mouvement de la volonté dévote: elle ne veut plus exister en soi-même, mais se soumettre à Dieu. Ici tout se passe à l'inverse du cas précédent. En elle-même, cette considération est de nature à causer de la tristesse, par le rappel de nos misères, mais elle peut être l'occasion d'allégresse, dans l'espoir du secours divin. C'est ainsi que premièrement et par soi la dévotion engendre la joie, secondairement et par accident la bonne tristesse « qui est selon Dieu ».

CHAPITRE 83: LA PRIÈRE

1. La prière est-elle un acte de la faculté appétitive, ou cognitive? - 2. Convient-il de prier Dieu? - 3. Est-ce un acte de la religion? - 4. Ne doit-on prier que Dieu? - 5. La prière de demande doit-elle avoir un objet déterminé? - 6. Doit-on demander à Dieu des biens temporels? - 7. Devons-nous prier pour autrui? - 8. Devons-nous prier pour nos ennemis? - 9. Les sept demandes de l'oraison dominicale. - 10. La prière appartient-elle en propre à la créature douée de raison? - 11. Les saints du ciel prient-ils pour nous? - 12. La prière doit-elle être vocale? - 13. L'attention est-elle requise pour la prière? - 14. La prière doit-elle être prolongée? - 15. Est-elle méritoire? - 16. La prière est-elle efficace pour obtenir ce qu'on demande? - 17. Les différentes espèces de prière.

1. La prière est-elle un acte de la faculté appétitive, ou cognitive?

Cassiodore discerne dans le mot *oratio* l'étymologie *oris ratio:* “raison parlée ». Or la raison spéculative et la raison pratique se distinguent en ce que la raison spéculative se contente d'appréhender le réel, tandis que la raison pratique y ajoute un pouvoir de causalité. Or un être est cause d'un autre de deux façons. D'une façon parfaite, par une action nécessaire, et cela se produit lorsque l'effet est totalement soumis à la puissance de la cause. Ou bien d'une façon imparfaite en ne créant qu'une disposition, quand l'effet n'est pas totalement soumis à la puissance de la cause. C'est ainsi que la raison est cause de deux façons. 1° Son action peut se faire contraignante. C'est ainsi qu'il lui appartient de commander aux puissances inférieures et aux membres du corps, et d'exercer sa maîtrise non seulement sur eux, mais encore sur les hommes qui nous sont soumis. C'est la causalité du commandement. 2° Mais l'influence de la raison peut se borner à engager et à disposer l'action. C'est ainsi que la raison demande l'accomplissement de quelque chose à ceux qui ne lui sont pas soumis, mais égaux ou supérieurs. Ces deux façons d'agir: commandement, et demande ou prière comportent l'établissement d'un ordre: on dispose que quelque chose doit être fait par un autre agent. Aussi cela relève-t-il de la raison, à laquelle il appartient d'ordonner. C'est le sens du texte d'Aristote -: “La raison porte au bien parfait sous forme de prière »; et c'est en ce sens que nous parlons ici *d'oratio,* dans le sens d'une imploration ou d'une demande, selon la définition de S. Augustin: “La prière est une demande”, et du Damascène: “C'est la demande à Dieu de ce qui convient. » La prière dont nous parlons est donc bien un acte de la raison.

2. Convient-il de prier Dieu?

Les anciens ont commis, touchant la prière, trois sortes d'erreurs. Les uns ont soutenu que les affaires humaines ne dépendent pas de la providence divine. D'où l'inutilité de la prière et de tout culte religieux. C'est à eux que s'applique cette apostrophe de Malachie (3, 14): « Vous avez dit: c'est vanité que servir Dieu. » Pour d'autres, tout, même les choses humaines, se produit de façon nécessaire, qu'on l'explique par l'immutabilité de la Providence, les influences astrales ou l'enchaînement des causes. Ceux-là aussi nient l'utilité de la prière. D'autres enfin admettent bien que les choses humaines, régies par la providence divine, ne se produisent pas de façon nécessaire. Mais ils disent que la providence divine peut varier dans ses dispositions, et que les prières et autres pratiques cultuelles peuvent changer quelque chose à l'ordre établi par elle. Toutes ces erreurs ont été réfutées dans notre première Partie 1. Il nous faut donc présenter l'utilité de la prière mais ne pas imposer une nécessité quelconque aux choses humaines soumises à la Providence, et ne pas non plus estimer que l'ordre établi par Dieu puisse changer.

Pour le voir clairement, il faut considérer que la providence divine ne se borne pas à établir que tel ou tel effet sera produit; elle détermine aussi en vertu de quelles causes et dans quel ordre il le sera. Or l'activité humaine est efficace et nous pouvons la mettre au rang des causes. Aussi faut-il que l'homme agisse non pour que ses actes changent le plan divin, mais pour qu'ils réalisent certains effets conformément à l'ordre établi par Dieu. C'est d'ailleurs ce qui se passe dans la causalité naturelle; et il en est de même pour la prière. Nous ne prions pas pour changer l'ordre établi par Dieu, mais pour obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir par le moyen des prières des saints. Si bien que « par leurs demandes, les hommes méritent de recevoir ce que le Dieu tout-puissant, dès avant les siècles, a résolu de leur donner », dit S. Grégoire.

3. La prière est-elle un acte de la religion?

L'objet propre de la vertu de religion, c'est de rendre à Dieu honneur et respect. Tout ce qui exprime la révérence envers Dieu est de son ressort. C'est le cas de la prière. On y révère Dieu en tant qu'on se soumet à lui et que l'on professe avoir besoin de lui, auteur de tous nos biens. Manifestement pareil acte relève en propre de la vertu de religion.

4. Ne doit-on prier que Dieu?

Il y a deux manières de présenter sa demande à quelqu'un. On peut lui demander de l'exaucer lui-même, ou bien de nous la faire obtenir. Dans le premier cas la prière ne peut s'adresser qu'à Dieu, car nos prières doivent être ordonnées à l'obtention de la grâce et de la gloire, que Dieu seul peut nous octroyer selon le Psaume (84, 12): « Le Seigneur donne la grâce et la gloire. » Mais nous prions de la seconde manière en nous adressant aux saints, anges et hommes. Non pour qu'ils fassent connaître à Dieu nos demandes, mais pour qu'ils les fassent aboutir par leur intercession et leurs mérites. C'est pourquoi on lit dans l'Apocalypse (8, 4): "La fumée des parfums, c'est-à-dire les prières des saints, monte de la main de l'ange devant le Seigneur. » C'est également ce qui ressort de la forme suivie par l'Église dans ses prières. Car nous demandons à la sainte Trinité « d'avoir pitié de nous", aux saints, autres que Dieu, nous demandons « de prier pour nous ».

5. La prière de demande doit-elle avoir un objet déterminé?

D'après Valère Maxime: "Socrate pensait qu'on devait se borner à demander aux dieux immortels de nous être bienfaisants. Il estimait qu'ils savent ce qui est utile à chacun, tandis que la plupart du temps nous sollicitons ce qu'il vaudrait mieux ne pas obtenir. » Cette opinion a du vrai, au moins en ce qui concerne les choses qui peuvent mal tourner et dont on peut bien ou mal user; ainsi les richesses, dont il est dit au même endroit « quelles ont été la ruine de bien des gens; les honneurs, qui en ont perdu un grand nombre; les règnes, dont on voit l'issue souvent misérable; les alliances splendides, qui plus d'une fois détruisent les familles ». Mais il y a des biens dont on ne peut user mal et qui ne peuvent avoir d'issue fâcheuse: ceux qui font notre béatitude ou qui nous permettent de la mériter. C'est ce que les saints demandent de façon absolue: « Montre ta face et nous serons sauvés » (Ps 80, 4); et encore: "Conduis-moi dans le chemin de tes commandements » (Ps 119, 35).

6. Doit-on demander à Dieu des biens temporels?

S. Augustin écrit à Proba, « Il est permis de demander dans la prière tout ce qu'il est permis de désirer. » Or il est permis de désirer les biens temporels, non pas sans doute à titre principal, en mettant en eux notre fin; mais comme des secours qui nous aident à tendre à la béatitude, en tant que notre vie corporelle trouve en eux son soutien, et que notre activité vertueuse les emploie à titre d'instruments, selon Aristote. Il est donc permis de prier pour les obtenir. Et c'est ce que dit S. Augustin: « Il est très normal de vouloir les moyens suffisants de vivre, quand on veut cela et rien de plus. On ne les recherche pas pour eux-mêmes mais pour le salut du corps, pour se comporter convenablement suivant son rang et ne pas gêner ceux avec qui l'on doit vivre. Lorsqu'on les a, il faut prier pour les conserver, et lorsqu'on ne les a pas, il faut prier pour les avoir."

7. Devons-nous prier pour autrui?

Ce que nous devons demander dans nos prières, c'est ce qu’il nous faut désirer, nous venons de le dire. Or, nous ne devons pas désirer notre bien personnel seulement: nous devons aussi vouloir du bien aux autres.

C'est essentiel à la dilection qu'il nous faut avoir pour le prochain, nous l'avons déjà montré. La charité requiert donc que nous priions pour les autres. Ainsi, dit S. Jean Chrysostome, « la nécessité nous contraint de prier pour nous-mêmes; pour autrui, c'est la charité fraternelle qui nous y engage. La prière est plus douce devant Dieu, lorsqu'elle n'est pas expédiée par la nécessité, mais recommandée par la charité fraternelle ».

Quant aux justes, on a trois motifs de prier pour eux: l° Les prières d'un grand nombre sont plus facilement exaucées. La Glose commente la demande de S. Paul (Rm 15, 30): « Aidez-moi de vos prières”, en disant: « L'Apôtre a bien raison de demander à des gens modestes de prier pour lui, car beaucoup de petits n'ayant qu'un seul coeur, deviennent grands; et il est impossible que la prière d'un grand nombre ne soit pas exaucée”, du moins en ce qu'on peut obtenir. - 2° De nombreuses personnes rendent ainsi grâce à Dieu pour les bienfaits qu'il accorde aux justes, et dont beaucoup profitent d'après S. Paul (2 Co 1, 11). - 3° Les meilleurs évitent l'orgueil lorsqu'ils considèrent qu'ils ont besoin des secours de fidèles moins parfaits qu'eux.

8. Devons-nous prier pour nos ennemis?

C'est la charité qui veut qu'on prie pour autrui, on vient de le voir. Nous serons donc tenus de prier pour nos ennemis dans la mesure où nous sommes tenus de les aimer. Quelle sorte de dilection nous leur devons, nous l'avons dit au traité de la charité. On doit aimer en eux ce qui vient de la nature, mais non leurs fautes. Aimer ses ennemis d'un amour général est de précepte, mais il n'est pas commandé de les aimer en particulier de façon spéciale, sinon en y étant disposé dans son esprit: on doit être prêt même à aimer son ennemi de façon spéciale et à lui porter secours, en cas de nécessité ou s'il demandait pardon. Quant à accorder à ses ennemis, sans condition, une dilection spéciale et leur venir en aide, cela relève de la perfection. Conformément à ces principes, il est nécessaire de ne pas excepter nos ennemis des prières que nous faisons en général pour autrui. Mais si nous prions spécialement pour eux, c'est oeuvre de perfection et ne devient obligatoire qu'en certaines circonstances spéciales.

9. Les sept demandes de l'oraison dominicale

L'oraison dominicale est absolument parfaite. Comme dit S. Augustin: « Si nous prions d'une manière correcte et convenable, nous ne pouvons rien dire d'autre que ce que renferme cette prière du Seigneur. » La prière est en effet comme l'interprète de notre désir devant Dieu. Nous ne lui demandons à bon droit que ce que nous pouvons désirer de même. Or la prière du Seigneur non seulement demande tout ce que nous sommes en droit de désirer, mais elle le fait dans l'ordre même où l'on doit le désirer; si bien qu'elle ne nous enseigne pas seulement à demander, mais à régler tous nos sentiments. Or il est clair que notre désir porte premièrement sur la fin, et en second lieu sur les moyens de l'atteindre. Notre fin, c'est Dieu, vers qui le mouvement de notre coeur tend à double titre. Nous voulons sa gloire, et nous voulons jouir de cette gloire. Il s'agit d'abord de la dilection que nous portons à Dieu lui-même, et ensuite de celle par quoi nous nous aimons nous-même en Dieu. De là notre première demande: « Que

ton nom soit sanctifié »; elle exprime notre désir de la gloire de Dieu. Et la deuxième: « Que ton règne vienne » par quoi nous demandons de parvenir à la gloire de Dieu et de son règne.

Pour atteindre cette fin**,** il y a deux sortes de moyens. Les uns nous y mènent essentiellement, les autres par accident. Ce qui nous y conduit essentiellement, c'est le bien utile à cette fin bienheureuse. D'abord d'une façon directe et principale: tout ce qui sous forme de mérite nous donne droit à la béatitude en nous faisant obéir à Dieu. C'est l'objet de cette demande: « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » - Ensuite nous demandons ce qui nous sert à titre d'instrument et vient en quelque sorte coopérer à notre activité méritoire. C'est à ce propos qu'on dit: « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour. » Soit qu'on l'entende du pain sacramentel, dont l'usage quotidien est avantageux pour l'homme, et dans lequel on comprend tous les autres sacrements. Soit qu'on l'entende du pain corporel, par quoi l'on entend « toutes les nécessités de la vie », selon S. Augustin. L'eucharistie est en effet le premier des sacrements, et le pain est l'aliment fondamental. C’est ce qu’indique le texte de S. Matthieu qui porte « supersubstantiel”, c'est-à-dire « principal » d'après l'exégèse de S. Jérôme.

Par accident, nous sommes ordonnés à la béatitude par ce qui écarte les obstacles. Ceux-ci sont au nombre de trois. 1° Le péché, qui nous exclut directement du Royaume selon S. Paul (1 Co 6, 9): « Ni les fornicateurs, ni ceux qui servent les idoles ne posséderont le royaume de Dieu. » Ce qui nous fait dire: “Remets-nous nos dettes. » - 2° La tentation, qui nous empêche de respecter la volonté divine. D'où cette demande: « Ne nous fais pas entrer en tentation », par quoi nous demandons non de n'être pas tentés, mais de n'être pas vaincus par la tentation, ce qui est « entrer » en tentation. 3° Les peines de la vie présente, comme celles qui empêchent d'avoir le suffisant pour vivre. A ce sujet l'on dit: « Délivre-nous du mal.”

10. La prière appartient-elle en propre à la créature douée de raison?

On l'a vu par ce qui précède, la prière est un acte de la raison par lequel un être s'ordonne à qui lui est supérieur, comme le commandement est un acte de la raison par lequel l'inférieur est ordonné à faire quelque chose. Prier sera donc propre à qui est doué de raison, et dépend d'un supérieur qu'il puisse invoquer. Les personnes divines n'ont rien qui leur soit supérieur; les bêtes ne possèdent pas la raison. Ni les personnes divines ni les bêtes ne peuvent donc prier, et cet acte reste propre à la créature raisonnable.

11. Les saints du ciel prient-ils pour nous?

Ce fut l'erreur de Vigilantius d'après S. Jérôme, de penser que « tant que nous vivons nous pouvons prier les uns pour les autres; mais après sa mort, nul d'entre nous ne pourra le faire, d'autant que les martyrs qui demandent vengeance de leur sang ne peuvent pas l'obtenir ». Mais cela est tout à fait faux. C'est la charité qui nous fait prier pour autrui, nous l'avons dits. Plus parfaite est la charité des saints qui sont au ciel, plus ils prient pour les pèlerins terrestres que peuvent aider leurs prières. Plus aussi ils sont unis à Dieu, plus leurs prières sont efficaces. Car l'ordre divin veut que l'excellence des êtres supérieurs rayonne sur ce qui est au-dessous d'eux, comme la clarté du soleil se répand dans l'air. Ainsi est-il dit du Christ (He 7, 25): « Il s'approche de Dieu pour intercéder en notre faveur. » Et S. Jérôme dit en ce sens: « Si les Apôtres et les martyrs prient pour les autres alors qu'ils vivent encore ici-bas, où ils doivent encore se soucier d'eux-mêmes, combien plus après leurs victoires, leurs couronnes et leurs triomphes. »

12. La prière doit-elle être vocale?

Il y a deux sortes de prière: la prière communautaire et la prière individuelle. La première est celle que les ministres de l'Église offrent à Dieu en tenant la place de tout le peuple fidèle. Il faut donc qu'elle soit connue de tout le peuple, puisqu'elle est faite à sa place. Ce ne serait pas possible si elle n'était pas vocale. On a donc institué avec raison que les ministres de l'Église prononceraient même ces prières à haute voix, pour qu'elles puissent parvenir à la connaissance de tous.

La prière individuelle est celle que chacun offre en son nom propre, pour soi-même ou pour autrui. Elle ne requiert pas nécessairement une expression vocale. On y adjoint pourtant des paroles pour trois raisons. 1° C'est un moyen d'exciter intérieurement la dévotion, par laquelle l'âme s'élève à Dieu dans la prière. En effet, par ces signes extérieurs, l'âme est amenée à connaître et, par suite, à aimer. Ce qui fait dire à S. Augustin: “Excitons-nous plus vivement par la parole et les autres signes, pour accroître en nous le saint désir. » Dans la prière individuelle, il faudra donc user de paroles et de signes analogues, dans la mesure où cela contribue à éveiller la vie intérieure. Mais si cela distrait ou paralyse notre âme, il faut y renoncer. C'est surtout le cas de ceux qui n'ont pas besoin de ces signes pour être disposés à la dévotion, ce qui fait dire dans le Psaume (27, 8): “Mon coeur t'a parlé, mon visage t'a cherché. » Et nous lisons (1 S 1, 13) qu'Anne « parlait dans son coeur ». - 2° C'est une manière de rendre à Dieu son dû parce qu'alors l'homme emploie à le servir tout ce qu'il tient de lui, son esprit, mais aussi son corps. Cela convient surtout à la prière dans son rôle de satisfaction selon Osée (14, 3): « Enlève toute faute, reçois ce que nous avons de bon, et nous offrirons le sacrifice de nos lèvres. » - 3° Enfin la prière devient vocale par une sorte de rejaillissement de l'âme sur le corps, sous la véhémence du sentiment, selon le Psaume (16, 9): “Mon coeur s'est réjoui, et ma langue a exulté.”

13. L'attention est-elle requise pour la prière?

La question se pose surtout pour la prière vocale. Pour la résoudre il faut savoir que « nécessaire » s'entend de deux façons: On peut l'entendre de ce qui permet de mieux atteindre sa fin; en ce sens l'attention est absolument nécessaire à la prière. - Mais ce mot désigne aussi ce sans quoi une réalité n'obtient pas son effet. Or les effets de la prière sont au nombre de trois. Le premier est commun à tous les actes informés par la charité: c'est le mérite. Pour l'obtenir il n'est pas nécessaire que l'attention accompagne la prière d'un bout à l'autre, mais le dynamisme de l'intention initiale rend méritoire l'ensemble de la prière, comme cela se produit pour les autres actes méritoires. Le deuxième effet est propre à la prière: c'est d'obtenir ce qu'on y demande. Là encore il suffit de l'intention première que Dieu regarde principalement. Si elle manque, la prière ne comporte ni mérite ni efficacité pour obtenir. Car Dieu, dit S. Grégoire, n'écoute pas la prière qu'on fait sans s'appliquer. La prière a un troisième effet, qu'elle produit dans l'âme par sa présence même. C'est une certaine réfection spirituelle qui, elle, requiert nécessairement une prière attentive. Comme dit S. Paul (1 Co 14, 14): “Si ma langue seule prie, mon esprit ne recueille aucun fruit. »

On remarque cependant qu'on peut donner à la prière vocale trois sortes d'attention. 1° On peut prêter attention aux mots eux-mêmes pour ne pas se tromper. 2° Ensuite au sens des mots. 3° A ce qui est la fin de la prière, c'est-à-dire à Dieu et à l'objet de la demande; c'est la plus nécessaire. Elle est à la portée même des gens sans instruction, et parfois cet élan spirituel qui nous porte vers Dieu est si fort qu'on en oublie tout le reste, dit Hugues de Saint-Victor.

14. La prière doit-elle être prolongée?

Nous pouvons envisager la prière soit en elle-même, soit dans sa cause. Celle-ci n'est autre que le désir de charité. Ce désir doit, en nous, être continu, qu'il soit actuel ou virtuel; car sa vertu demeure dans tout ce que nous faisons par charité, et nous devons, dit S. Paul (1 Co 10, 31), faire tout pour la gloire de Dieu. A ce point de vue on doit parler d'une prière continuelle, S. Augustin le dit: « Dans la foi et la charité, le désir incessant nous fait prier toujours. »

Mais à considérer la prière en elle-même, on voit qu'elle ne peut être continuelle, car d'autres occupations nous réclament. « Nous fixons donc, explique S. Augustin des heures et des temps déterminés pour exprimer vocalement à Dieu nos prières, afin de nous tenir avertis par ces signes sensibles; dans la mesure où nous progresserons dans ce désir, nous en prendrons conscience, et nous l'exciterons plus vivement en nous. » Mais toute chose doit se proportionner à sa fin: ainsi la dose au remède. Il convient donc que la prière dure aussi longtemps qu'il est utile pour exciter la ferveur du désir. Lorsqu'elle dépasse cette mesure, au point de ne pouvoir continuer sans ennui, il ne faut pas la prolonger. « On dit que les moines d'Égypte, écrit S. Augustin dans la même lettre, avaient des prières fréquentes, mais très courtes, rapides comme des flèches, afin que cette vigilance toujours en arrêt, si nécessaire à celui qui prie, ne se dissipe et ne s'émousse en des attentes prolongées. Ils nous montrent aussi par là que cette tension intérieure, comme elle ne doit pas être forcée si elle ne peut durer, ne doit pas non plus être aussitôt rompue quand elle est prête à se prolonger. » Cette règle de conduite exige que si, dans la prière individuelle, on doit se proportionner à l'élan intérieur de la personne qui prie, de même dans la prière communautaire on doit se proportionner à la dévotion du peuple.

15. La prière est-elle méritoire?

On a dit plus haut que la prière, outre son effet présent de consolation spirituelle, a, relativement à l'avenir, une double efficacité: de mérite et d'impétration. Il en va de la prière comme de tout autre acte vertueux: elle tient sa valeur méritoire de la charité dont elle est issue, car celle-ci a pour objet propre le bien éternel, dont nous méritons d'avoir la jouissance. Cependant la prière procède de la charité par l'intermédiaire de la religion, dont la prière est l'acte, nous l'avons dit; d'autres vertus l'accompagnent encore, qui sont requises à la bonté de la prière: l'humilité et la foi. C'est à la religion en effet de présenter la prière à Dieu; tandis que la charité nous fait désirer ce dont elle demande l'accomplissement. Quant à la foi, elle est exigée par le fait que nous nous adressons à Dieu; pour le prier nous devons croire que nous pouvons obtenir de lui ce que nous demandons. D'autre part l'humilité est nécessaire à celui qui prie, car il reconnaît son indigence. La dévotion est également nécessaire, mais elle tient à la religion, dont elle est l'acte primordial, nécessaire à tous ceux qui en découlent, nous l'avons dit plus haut.

Quant à l'efficacité d'impétration, la prière la tient de la grâce de Dieu que nous prions et qui nous induit à prier. Comme dit S. Augustin: « Il ne nous encouragerait pas à demander s'il ne voulait pas donner", et S. Jean Chrysostome: « Il ne refuse jamais ses bienfaits à qui le prie, celui qui, pour qu'on ne cesse point de prier, nous y pousse dans sa miséricorde. »

16. La prière est-elle efficace pour obtenir ce qu'on demande?

Deux choses sont à considérer chez le pécheur: la nature, que Dieu aime, et le péché, qu'il déteste. Si dans sa prière c'est le pécheur comme tel qui demande, c'est-à-dire en suivant son

désir du péché, Dieu ne l'écoute pas, par miséricorde. Mais parfois aussi il est exaucé pour son châtiment, lorsque Dieu permet qu'il se précipite encore davantage dans le péché. « Il y a des choses que Dieu refuse par bonté, et qu'il accorde par colère”, dit S. Augustin. Mais quand le pécheur prie sous l'inspiration d'un bon désir de la nature, Dieu l'exauce, non par justice car le pécheur ne le mérite pas, mais par pure miséricorde; pourvu toutefois que soient sauvées les quatre conditions énumérées plus haut: demander Pour soi-même, les biens nécessaires au salut, avec piété et avec persévérance.

17. Les différentes espèces de prière

Trois conditions sont requises à la prière: 1° S'approcher de Dieu que l'on prie. C'est ce que signifie le mot « prière », puisqu'il désigne l'élévation de l'esprit vers Dieu. 2° Il faut aussi demander: ce qu'exprime le mot « postulation ». Si c'est une demande déterminée, c'est pour certains la « postulation » proprement dite; si elle reste indéterminée, comme lorsqu'on demande l'aide de Dieu, ils la nomment « supplication », et si l'on se contente d'exposer un fait comme par exemple: “Celui que tu aimes est malade » (Jn 11, 3), ils l'appellent « insinuation ». 3° Il faut enfin un motif d'obtenir ce qu'on demande, et on le prend du côté de Dieu et du côté de celui qui prie. Du côté de Dieu, c'est sa sainteté, à raison de quoi nous demandons d'être exaucé selon Daniel (9, 18): « Prête l'oreille, Seigneur... en raison de tes grandes miséricordes. » C'est le rôle de l'« obsécration » qui implore au nom de réalités saintes, comme nous disons dans les litanies: « Par ta naissance délivre-nous, Seigneur. » Du côté de l'homme, la raison qu'il peut avoir d'obtenir ce qu'il demande, c'est l'« action de grâce »: “En rendant grâce pour les bienfaits reçus, puissions-nous en recevoir de plus grands », dit une oraison du missel.

Nous retrouvons ces distinctions dans les explications de la Glose sur le texte de Paul « A la messe la consécration est précédée par des .obsécrations" qui sont un rappel des réalités saintes. La "prière" consiste dans la consécration même, moment où l'esprit doit le plus s'élever vers Dieu. On trouve les "postulations" dans les demandes qui suivent, et les "actions de grâce" à la fin. » - On peut également remarquer ces quatre éléments dans bon nombre d'oraisons de l’Église. Par exemple celle de la fête de la Trinité, les mots: « Dieu éternel et tout-puissant » représentent l'élévation de la prière vers Dieu; les mots: “qui as donné à tes serviteurs » constituent l'action de grâce; « accorde, nous le demandons... » exprime la postulation; et cette formule finale: « Par Jésus Christ Notre Seigneur... » renferme l'obsécration.

On lit, il est vrai, dans les *Conférences des Pères* « L'obsécration est l'imploration pour nos péchés; la prière consiste dans les voeux qu'on fait à Dieu; la postulation désigne les demandes qu'on fait pour autrui. » Mais la première explication est meilleure.

LES ACTES EXTÉRIEURS DE LATRIE

Ce sont: 1°. L'adoration où l'on vénère Dieu par son corps (Question 84). - 2°. Les actes par lesquels on offre à Dieu quelque chose de ses biens extérieurs (Question 85-88). - 3°. Les actes dans lesquels on emploie des réalités divines (Question 89-91).

CHAPITRE 84: L'ADORATION

1. Est-elle un acte de latrie? - 2. Implique-t-elle un acte intérieur, ou extérieur? - 3. Requiert-elle un lieu déterminé?

1. L'adoration est-elle un acte de latrie?

L'adoration a pour but d'honorer celui qui en est l'objet. Or nous avons dit qu'il appartient en propre à la religion de témoigner à Dieu le respect qui lui est dû. L'adoration qu'on lui rend est donc l'acte de cette vertu.

2. L'adoration implique-t-elle un acte intérieur, ou extérieur?

Comme dit S. Jean Damascène « Parce que nous sommes composés de deux natures, intellectuelle et sensible, nous offrons à Dieu une double adoration. » L'une est spirituelle et consiste dans l'intime dévotion de l'esprit; l'autre est corporelle parce qu'elle consiste en l'abaissement extérieur du corps. Parce que, dans tous les actes de religion, l'extérieur est relatif à l'intérieur comme à ce qui est au principe, l'adoration extérieure est faite en vue de l'adoration intérieure. Les signes d'humilité présentés par le corps excitent notre coeur à se soumettre à Dieu, le sensible étant pour nous le moyen naturel d'accéder à l'intelligible.

3. L'adoration requiert-elle un lieu déterminé?

Comme on vient de le dire, le principal dans l'adoration, c'est la dévotion intérieure de l'âme. Tout ce qu'elle comporte extérieurement de signes corporels est secondaire. Intérieurement l'esprit conçoit Dieu hors de toute limite de lieu. Mais les gestes significatifs de notre corps doivent s'exercer en un lieu et emplacement déterminés. C'est pourquoi l'adoration ne requiert pas nécessairement tel ou tel lieu, comme si cette détermination était un élément principal; c'est une question de convenance, comme d'ailleurs pour les autres signes corporels.

Il faut étudier maintenant les actes par lesquels on offre à Dieu des biens extérieurs. D'abord les dons que les fidèles font à Dieu. Ensuite les voeux par lesquels ils lui font des promesses (Question 88).

Sur le premier point on étudiera: 1°. Les sacrifices (Question 85). 2°. Les oblations et les prémices (Question 86). 3°. Les dîmes (Question 87).

CHAPITRE 85: LES SACRIFICES

1. Offrir à Dieu le sacrifice est-il de loi naturelle? - 2. Ne faut-il offrir de sacrifice qu'à Dieu? - 3. Offrir un sacrifice est-il un acte spécial de vertu? - 4. Tous y sont-ils tenus?

1. Offrir à Dieu le sacrifice est-il deloi naturelle?

La raison naturelle prescrit à l'homme de se soumettre à un être supérieur, à cause des déficiences qu'il éprouve en lui-même et qui le mettent dans la nécessité de recevoir aide et direction de cet être supérieur. Quel que soit cet être, il est celui à qui tous les hommes donnent le nom de Dieu. Mais, de même que dans la nature les êtres inférieurs sont naturellement soumis aux supérieurs, de même la raison naturelle prescrit à l'homme, selon son penchant inné, de rendre à qui est au-dessus de lui soumission et honneur, à sa manière. La manière de l'homme, c'est d'avoir recours pour s'exprimer aux signes sensibles, parce qu'il tire sa connaissance du sensible. C'est pour cela que la raison le porte naturellement à employer certaines choses sensibles, qu'il offre à Dieu, en signe de la sujétion et de l'honneur qu'il lui doit, à la manière dont les vassaux font des offrandes à leur suzerain pour reconnaître sa domination. C'est à cela que se rapporte la raison de sacrifice. Et c'est pourquoi l'oblation sacrificielle relève du droit naturel.

2. Ne faut-il offrir de sacrifice qu'à Dieu?

Le sacrifice extérieurement offert est le signe du sacrifice intérieur, oblation spirituelle que l'âme fait d'elle-même à Dieu selon le Psaume (51, 19): « Le sacrifice qu'il faut à Dieu c'est l'esprit affligé. » Car, nous l'avons dit plus haut les actes extérieurs de religion sont ordonnés aux actes intérieurs.

L'âme s'offre en sacrifice à Dieu comme au principe de sa création et à sa fin béatifiante. Or, selon la vraie foi, Dieu seul est le créateur de nos âmes, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Et c'est en lui seul que consiste notre béatitude, nous l'avons vu. C'est pourquoi, puisque nous devons au seul souverain Bien l'offrande du sacrifice spirituel, nous devons également n'offrir qu'à lui les sacrifices extérieurs. De même « dans la prière et la louange, nous faisons monter nos paroles vers celui à qui nous offrons en notre coeur les choses mêmes quelles signifient”, dit S. Augustin. Nous voyons d'ailleurs, en tout Etat, observer l'usage d'honorer le chef souverain par quelque marque particulière que ce serait un crime de lèse-majesté de présenter à quelqu'un d'autre. Aussi la loi divine établit-elle la peine de mort pour tous ceux qui rendent des honneurs divins à d'autres que Dieu.

3. Offrir le sacrifice est-il un acte spécial de vertu?

Nous l'avons déjà dit, quand l'acte d'une vertu se trouve ordonné à la fin d'une autre vertu, il en partage l'espèce d'une certaine manière. Celui qui vole afin de forniquer communique à son vol la malice de la fornication, au point que si ce n'était déjà par ailleurs un péché, cela le deviendrait de ce seul fait. Ainsi donc le sacrifice est un acte spécial, dont la bonté tient à ce qu'on l'accomplit à l'honneur de Dieu. Cela fait qu'il appartient à une vertu déterminée, la religion. Mais il arrive que les actes d'autres vertus soient également ordonnés à l'honneur divin. Par exemple on fait aumône de ses biens personnels pour Dieu, ou bien on s'inflige quelque pénitence corporelle par révérence pour Dieu. De ce point de vue, nous pourrons encore donner à ces actes de vertus différentes le nom de sacrifices. Toutefois il est des actes dont la seule valeur vient de ce qu'ils sont faits en l'honneur de Dieu. Ces actes-là sont les sacrifices proprement dits, et ils relèvent de la vertu de religion.

4. Tous sont-ils tenus d'offrir des sacrifices?

Il y a, nous l'avons dit deux sortes de sacrifices. Le premier, le principal, est le sacrifice intérieur, à quoi tous sont tenus; car tout le monde est tenu d'offrir à Dieu une âme dévote. L'autre est le sacrifice extérieur, qui se subdivise en deux. Il y a en effet un sacrifice dont toute la valeur réside en l'oblation de biens extérieurs, faite à Dieu en témoignage de soumission à sa divinité. L'obligation en est différente pour ceux qui sont sous la loi, ancienne ou nouvelle, et pour ceux qui ne sont pas sous la loi. Sous le régime de la loi, des sacrifices déterminés sont obligatoires conformément aux prescriptions légales. Ceux, au contraire, qui n'ont pas vécu sous la loi, étaient tenus à certains sacrifices extérieurs, qu'ils devaient faire pour honorer Dieu, en harmonie avec leur milieu. Mais ils n'étaient pas obligés à tels ou tels sacrifices déterminés. L'autre sorte de sacrifice extérieur se réalise quand on se sert des actes extérieurs des autres vertus, pour en faire hommage à Dieu. Certains de ces actes sont l'objet d'un précepte dont l'obligation est universelle; d'autres sont surérogatoires et tous n'y sont pas tenus.

CHAPITRE 86: LES OBLATIONS ET PRÉMICES

1. Certaines oblations sont-elles imposées par précepte? - 2. A qui les doit-on? - 3. Avec quels biens doit-on les faire? - 4. Spécialement au sujet des oblations de prémices: y est-on strictement obligé?

1. Certaines oblations sont-elles imposées par précepte?

Le nom d'« oblation » désigne en général tout ce qu'on offre pour le culte divin. Ainsi, lorsqu'on offre quelque chose pour le culte divin en vue d'une action sacrée qui doit en résulter, et où l'offrande est consumée, c'est à la fois une oblation et un sacrifice. En effet, on lit dans l'Exode (29, 18): « Tu offriras le bélier tout entier en le brûlant sur l'autel; c'est une oblation au Seigneur, le parfum très agréable d'une victime pour Dieu. » Et dans le Lévitique (2, 1): « Lorsque l'on offrira le sacrifice à Dieu, l'oblation sera de pure farine. » Mais si on l'offre telle quelle pour l'employer au culte divin ou la dépenser au profit des ministres, c'est une oblation et non un sacrifice.

Ces oblations sont donc, par leur nature, volontaires, selon l'Exode (25, 2): “Vous les recevrez de celui qui l'offre de plein gré. » Quatre motifs cependant peuvent les rendre obligatoires: 1° Une convention antérieure; par exemple si un fonds ecclésiastique a été concédé, à charge de faire à des époques fixées des offrandes déterminées. Cette offrande est due à titre de redevance. 2° Un legs ou une promesse, comme lorsqu'on offre à l’Église, par donations entre vifs, ou qu'on lègue par testament, des biens meubles ou immeubles qui devront être cédés plus tard. 3° Les besoins de l’Église: au cas par exemple où ses ministres n'auraient pas de quoi subvenir à leur entretien. 4° La coutume: les fidèles sont tenus, à certaines fêtes, de faire des offrandes traditionnelles. Cependant, en ces deux derniers cas, l'oblation demeure d'une certaine façon volontaire, quant à la qualité ou à la nature de l'offrande.

2. A qui doit-on les oblations?

Le prêtre est établi comme un négociateur et un intermédiaire entre le peuple et Dieu, selon ce qui est dit de Moïse (Dt 5, 5). C'est pourquoi il lui appartient de transmettre au peuple les enseignements divins et les saints mystères; et aussi de présenter à Dieu ce qui, venant du peuple, doit passer par lui: prières, sacrifices, oblations, selon l'épître aux Hébreux (5, 1): « Tout pontife, pris parmi les hommes, est établi pour intervenir en leur faveur dans leurs relations avec Dieu, afin d'offrir dons et sacrifices pour le péché. » Les oblations que le peuple présente à Dieu sont donc remises aux prêtres, non seulement pour qu'ils les emploient à leur usage, mais pour qu'ils en soient les fidèles dispensateurs. Ils les emploieront en partie aux frais du culte divin; une autre part sera destinée à leur propre subsistance, car « ceux qui servent à l'autel partagent avec l'autel » (1 Co 9, 13); une autre partie sera allouée aux pauvres qui doivent, autant que faire se peut, être entretenus sur les biens de l'Église, car notre Seigneur lui-même avait une bourse pour les pauvres, remarque S. Jérôme.

3. Avec quels biens doit-on faire les oblations?

Comme dit S. Augustin « Si, ayant dépouillé un homme sans défense, tu partages ses dépouilles avec le juge, la faveur de ce dernier te dégoûterait toi-même, tant est puissant en nous l'instinct de justice. Ne fais pas ton Dieu à l'image, de ce que tu ne dois pas être toi-même. » Aussi est-il dit dans l'Ecclésiastique (34, 21 Vg): « Offrir, en sacrifice du bien mal acquis, est une offrande souillée. » Ces textes montrent que les biens acquis et possédés injustement ne peuvent être matière à oblation.

Par ailleurs, sous la loi ancienne, dont le régime était figuratif, la signification qu'on attribuait: certaines choses les faisait tenir pour impures, et l'on ne pouvait les offrir. Mais dans la loi nouvelle, nous considérons avec S. Paul que toute créature de Dieu est pure (Tt 1, 15). C'est pourquoi, à prendre les choses en soi, tout ce qu'on possède licitement est matière à oblation. Mais il arrive que, pour une raison accidentelle, un bien, licitement possédé ne puisse être offert. Par exemple si c'était dommageable à autrui: ainsi le fils qui offrirait à Dieu ce qu'il doit employer à nourrir son père, façon d'agir réprouvée par notre Seigneur (Mt 15, 5); ou bien cela ferait scandale il en résulterait du mépris, etc.

4. Est-on strictement obligé d'acquitter les prémices?

Les prémices sont un genre d'oblations, car selon le Deutéronome (26, 3) c'est à Dieu qu'on les présente avec une formule d'hommage. C'est pourquoi le texte sacré ajoute: “Le prêtre, prenant la corbeille - c'est-à-dire les prémices - de la main de celui qui les présente, la placera devant l'autel du Seigneur ton Dieu”, et ensuite le fidèle doit dire: “J'offre maintenant les prémices des fruits de la terre que le Seigneur m'a donnés. » L'offrande des prémices avait un motif spécial: reconnaître les bienfaits de Dieu. On déclarait qu'on reçoit de Dieu les fruits de la terre, et qu'on est tenu par suite de lui faire hommage d'une part de ces biens, selon ces paroles (1 Ch 29, 16): “Ce que nous avons reçu de tes mains, nous te l'avons donné. » Et comme nous devons offrir à Dieu ce qu'il y a de meilleur, l'oblation des prémices, part de choix des fruits de la terre, fut rendue obligatoire par un précepte. Comme d'autre part le prêtre est chargé auprès du peuple de ce qui concerne Dieu, les prémices offertes par le peuple servaient à l'usage des prêtres (Nb 18, 8): “Le Seigneur a dit à Aaron: "Voici, je t'ai donné la garde de mes prémices." »

Or il relève du droit naturel qu'on prenne sur les biens que Dieu nous a donnés, pour les offrir en son honneur. Mais qu'on doive porter cette offrande à telles personnes, que ce soit la primeur des fruits, ou en telle quantité, c'est l'objet de déterminations positives de droit divin dans la loi ancienne; et sous la loi nouvelle, de droit ecclésiastique. Celui-ci fixe comme règle d'acquitter les prémices selon les coutumes du pays et les besoins des ministres de l'Église.

CHAPITRE 87: LES DÎMES

1. Est-on tenu d'acquitter les dîmes par un précepte rigoureux? - 2. Les biens dont il faut payer la dîme. - 3. A qui doit-on les dîmes? - 4. Qui doit les payer?

1. Est-on tenu d'acquitter les dîmes par un précepte rigoureux?

Dans l'ancienne loi, les dîmes étaient affectées à l'entretien des ministres de Dieu, ce qui ressort de ce texte de Malachie (3, 10): « Portez toutes les dîmes dans mon grenier, afin qu'il y ait de la nourriture dans ma maison. » Le précepte d'acquitter les dîmes relevait donc pour une part de la loi morale, fruit de la raison naturelle, et pour une autre part était un précepte judiciaire de droit positif, tenant sa force de l'institution divine. La raison naturelle en effet nous prescrit que le peuple doit pourvoir à l'entretien des ministres du culte divin, qui ont la charge de son salut; de même qu'il doit fournir aux serviteurs du bien commun, princes, soldats, etc., la contribution nécessaire. Aussi S. Paul le prouve-t-il par les coutumes humaines (1 Co 9, 7): « Qui donc a jamais combattu à ses propres frais? Qui donc plante une vigne et n'en mange pas le produit? » Mais la détermination de l'impôt cultuel n'est plus le fait du droit naturel; Dieu l'a fixée relativement aux conditions de vie du peuple auquel il a donné sa loi. Des douze tribus qui le divisaient, la dernière, celle de Lévi, vouée tout entière au service divin, n'avait pas de propriétés. Il était donc convenable d'obliger les onze autres tribus à donner aux lévites le dixième de leurs récoltes, pour qu'ils vivent plus honorablement, et aussi parce que certains négligeraient ce devoir. Relativement à la détermination de la dixième partie, ce commandement était donc un précepte judiciaire. On nomme ainsi les nombreuses institutions spécialement destinées à maintenir l'égalité selon l'état social de ce peuple. Sans doute ces préceptes préfiguraient-ils l'avenir comme tout ce qui arrivait à ce peuple selon S. Paul (1 Co 10, 11): “Tout ce qui leur arrivait était figuré. » C'est là un point commun avec les préceptes cérémoniels, dont la raison principale était de préfigurer l'avenir. Il y a donc bien dans le précepte des dîmes un symbolisme pour le futur. Car le dixième symbolise la perfection, en ce que le nombre dix est comme un nombre parfait - c'est la première limite des nombres; au-delà les nombres ne progressent plus, mais repartent de l'unité. Donc donner le dixième en se réservant les neuf autres parts, c'est signifier qu'on est par soi-même imparfait et qu'on attend de Dieu cette perfection que le Christ devait apporter. Pour autant ce n'est pas un précepte cérémoniel, cela reste un précepte judiciaire.

Or il existe entre les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciaires une différence que nous avons jadis signalées. Il est défendu d'observer les premiers au temps de la loi nouvelle. Les seconds au contraire, bien qu'ils aient perdu leur force obligatoire, peuvent être observés sans péché. Et l'on peut y être tenu, s'ils sont réitérés par l'autorité législative. Ainsi la loi ancienne obligeait celui qui avait dérobé une brebis à en rendre quatre (Ex 22, 1): ce commandement devrait être observé, si un roi y soumettait ses sujets. De même l’Église par son autorité a

institué que sous le régime de la loi nouvelle on paierait la dîme. Et elle a fait preuve d'une certaine douceur, tout en ne demandant pas moins au peuple chrétien pour l'entretien des ministres du Nouveau Testament qu'il n'était demandé sous l'Ancien, bien que le peuple de la nouvelle loi ait des obligations plus hautes, selon le Seigneur en Matthieu (5, 20): « Si votre justice n'est pas plus parfaite que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. » Et bien que la dignité des prêtres de la nouvelle Alliance soit supérieure à celle des ministres de l'Ancien Testament selon l'Apôtre (2 Co 3, 7). Il est donc évident qu'on est tenu d'acquitter les dîmes. C'est de droit naturel pour une part, et de droit ecclésiastique pour une autre part. Mais l'Église, appréciant l'opportunité des temps et des personnes, pourrait déterminer différemment le pourcentage qu'on doit acquitter.

2. Les biens dont il faut payer la dîme

Pour juger n'importe quelle action, il faut avant tout la juger à partir de sa racine. Or la racine du paiement des dîmes est la dette que les charnels doivent à ceux qui sèment les biens spirituels, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 9, 11): « Si nous avons semé en vous les biens spirituels, est-il extraordinaire que nous récoltions vos biens temporels? » Or toutes nos possessions sont comprises dans les biens temporels. C'est pourquoi il faut acquitter la dîme sur tout ce que nous possédons.

3. A qui doit-on les dîmes?

Sur les dîmes deux points sont à considérer le droit de les recevoir, et d'autre part les biens que l'on donne sous ce nom. Le droit de recevoir les dîmes est spirituel; il résulte de l'obligation qu'on a de pourvoir aux frais des ministres de l'autel, et de donner « les biens temporels à ceux qui sèment les biens spirituels ». C'est le fait des clercs ayant charge d'âmes, et d'eux seuls. Ce droit leur est donc réservé. Quant aux biens eux-mêmes que l'on donne, ils sont d'ordre matériel, et peuvent servir à l'usage de tout le monde. Ils peuvent donc revenir aux laïcs.

4. Qui doit payer les dîmes?

Si quelqu'un donne et reçoit à la fois, ce ne peut être pour une cause identique; de même que le principe d'activité n'est pas en même temps principe de passivité. Mais il arrive que, pour des causes diverses et sous des rapports différents, le même sujet donne et reçoive, soit actif et passif. C'est en tant que ministres de l'autel chargés d'ensemencer spirituellement les âmes, que les clercs ont droit aux dîmes des fidèles. Les possessions ecclésiastiques appartenant aux clercs considérés comme tels ne sont donc pas soumises à la dîme. Mais ils sont tenus de s'en acquitter lorsqu'ils possèdent à un autre titre: soit en leur propre nom, par héritage, achat, etc.

CHAPITRE 88: LE VOEU

Étudions maintenant le voeu, par lequel on promet quelque chose à Dieu.

1. Qu'est-ce que le voeu? - 2. Sur quoi porte-t-il? - 3. Son obligation. - 4. Son utilité. - 5. De quelle vertu est-il l'acte? - 6. Est-il plus méritoire d'accomplir quelque chose avec voeu ou

sans voeu? - 7. La solennité du voeu. - 8. Ceux qui sont soumis à une autorité peuvent-ils faire des voeux? - 9. Les enfants peuvent-ils s'obliger par voeu à entrer en religion? - 10. Peut-on dispenser d'un voeu ou le commuer? - 11. Peut-on dispenser du voeu solennel de continence? - 12. Faut-il, pour dispenser d'un voeu, recourir à une autorité supérieure?

1. Qu'est-ce que le voeu?

nous lisons dans l'Ecclésiastique (5, 3): « Si tu as fait un voeu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir, car la promesse infidèle et imprudente lui déplaît. » Vouer, c'est donc promettre, et le voeu est une promesse.

Le voeu implique l'obligation de faire une chose ou d'y renoncer. On s'oblige entre hommes par le moyen d'une promesse, qui est un acte de la raison, faculté de l'ordre; de même que par le commandement et la prière nous ordonnons d'une certaine manière ce que les autres doivent faire pour nous, par la promesse nous ordonnons ce que nous-mêmes devons faire pour autrui. Mais, alors que la promesse faite d'homme à homme exige des paroles ou d'autres signes extérieurs, on peut faire à Dieu une promesse par un simple acte intérieur de pensée, car il est écrit (1 S 16, 7): « Les hommes voient ce qui paraît au-dehors, Dieu pénètre le coeur. » Pourtant, on s'exprime parfois en paroles, soit pour s'exciter soi-même comme nous l'avons vu à propos de la prières; soit pour prendre à témoin d'autres hommes, en sorte qu'on soit retenu de rompre ses voeux non seulement par crainte de Dieu, mais aussi par respect des hommes. La promesse elle-même procède du projet de faire quelque chose, et ce projet exige une délibération préalable, puisqu'il est un acte de volonté délibérée. Trois éléments sont donc requis pour qu'il y ait voeu: la délibération, le projet de la volonté, enfin la promesse qui porte à sa perfection la raison de voeu. On y ajoute quelquefois deux autres éléments, comme confirmation du voeu par une formule verbale, selon le Psaume (66, 13): « J'acquitterai envers toi les voeux que mes lèvres ont formulés »; - et l'assistance de témoins. Ainsi le Maître des Sentences définit le voeu: « L'attestation d'une promesse volontaire, qui doit être faite à Dieu, et porter sur ce qui le concerne. » On peut d'ailleurs rapporter cette définition au voeu lui-même, en l'entendant d'un témoignage intérieur.

2. Sur quoi le voeu porte-t-il?

on lit dans le Deutéronome (23, 23): « Si tu t'abstiens de promettre, ce ne sera pas un péché.”

Nous avons défini le voeu: une promesse faite à Dieu. Une promesse porte toujours sur quelque chose qu'on fait volontairement en faveur de quelqu'un: ce ne serait plus promettre, mais menacer, que d'exprimer son

dessein d'agir contre cette personne. De même il serait inutile de lui promettre ce qui ne lui plairait pas. C'est pourquoi, puisque tout péché va contre Dieu, et que Dieu ne peut agréer que des oeuvres vertueuses, il faut en conclure que le voeu ne peut porter sur rien d'illicite ni sur rien d'indifférent, mais seulement sur un acte de vertu.

Mais, parce que le voeu implique promesse volontaire et que la nécessité inclut la volonté libre, ce dont l'existence ou la non-existence est absolument nécessaire ne peut donner lieu à un voeu. Car il serait insensé de faire le voeu de mourir un jour, ou de ne pas voler comme un oiseau.

Pourtant il y a des actions qui n'ont pas une nécessité absolue, mais une nécessité à l'égard de la fin, par exemple parce que sans elles le salut est impossible. Elles peuvent faire l'objet d'un voeu en tant qu'elles sont volontaires, non en raison de leur nécessité. - Reste ce qui ne tombe ni sous une nécessité absolue ni sous une nécessité conditionnelle: ce sont des actions entièrement volontaires, c'est pourquoi le voeu y trouve sa matière la plus appropriée. Or c'est là aussi ce qu'on nomme un bien supérieur, par comparaison avec le bien communément nécessaire au salut. On dira donc, en termes propres, que le voeu a pour matière un bien supérieur.

3. Obligation du voeu

on lit dans l'Ecclésiaste (5, 3): “Tout ce que tu as voué, acquitte-le. Il vaut beaucoup mieux ne pas faire de voeu, que d'en faire un sans l'accomplir. »

C'est à la fidélité qu'il revient de nous faire acquitter ce que nous avons promis; aussi, selon S. Augustin, « la fidélité *(fides)* s'appelle ainsi parce qu'on fait ce qu'on a dit *(fiunt dicta)*”

Or c'est surtout à Dieu que l'on doit fidélité, en raison de son autorité sur nous, en raison aussi des bienfaits que nous recevons de lui. C'est donc une obligation souveraine d'accomplir les voeux faits à Dieu; cela relève de la fidélité que l'homme doit à Dieu, et l'infraction au voeu est une espèce de l'infidélité. Aussi Salomon marque-t-il bien le motif qui doit faire acquitter les voeux, lorsqu'il dit: « La promesse infidèle déplaît à Dieu » (Qo 5, 3 Vg).

dans un autre ordre religieux, si on ne veut pas le recevoir dans celui-là. Mais celui qui tombe dans l'impossibilité d'accomplir son voeu par sa propre faute, est tenu, en outre, de faire pénitence de la faute qui a précédé. Une femme qui a fait voeu de garder la virginité et qui vient ensuite à la perdre doit non seulement garder ce qu'elle peut, c'est-à-dire la continence perpétuelle, mais encore faire pénitence du péché qu'elle a accepté.

4. L'utilité du voeu

on lit dans le Psaume (76, 12): « Faites des voeux et acquittez-les envers le Seigneur votre Dieu. »

Nous l'avons dit, le voeu est une promesse faite à Dieu. Or, la promesse n'a pas la même raison d'être s'il s'agit d'un homme de Dieu. Un homme, cela lui sert: il a intérêt ce que nous lui donnions quelque chose, et à c que nous l'assurions par avance du service que nous lui rendrons. Mais nous ne prétendons pas être utiles à Dieu, quand nous lui faisons un promesse; c'est à nous que cela sert. Aussi S. Augustin dit-il encore: “Il est un créancier généreux, et qui n'a besoin de rien. Il ne s'accroît pas de ce qu'on lui donne, mais fait s'accroître en lui ses donateurs. » Et de même que les dons que nous faisons à Dieu tournent non à son utilité à notre avantage, selon cette parole de S. Augustin: “S'acquitter envers lui c'est s'enrichir”, la promesse en quoi consistent nos voeux ne lui est d'aucun usage; il n'a pas besoin des assurances que nous lui donnons. Mais nous y trouvons ce profit que par le voeu nous fixons immuablement notre volonté à faire ce qui nous avantage. Il est donc profitable de faire des voeux .

5. De quelle vertu le voeu est-il l'acte?

nous lisons dans Isaïe (19, 21): « Ils rendront leur culte à Dieu par des sacrifices et des offrandes; ils feront des voeux au Seigneur et les acquitteront. » Mais le culte de Dieu est l'objet propre de la religion ou latrie. Le voeu est donc un acte de cette vertu.

Toute oeuvre de vertu, nous l'avons dit plus haut, peut dépendre de la religion ou vertu de latrie, par mode de commandement, en tant qu'elle est ordonnée à Dieu, fin propre de cette vertu. Or cette ordre à une finalité nouvelle est le fait de la vertu qui commande, et non des vertus soumises à celle-ci. L'acte même d'ordonner les actes d'une vertu quelconque au service de Dieu sera donc propre à la religion. Nous savons déjà que le voeu est une promesse faite à Dieu; nous savons aussi que la promesse est un acte par lequel on destine à quelqu'un ce qu'on lui promet. Il s'ensuit que le voeu consiste à ordonner son objet au culte et au service de Dieu. Ainsi le voeu est évidemment un acte de religion.

6. Est-il plus méritoire d'accomplir quelque chose avec ou sans voeu?

La même oeuvre accomplie en exécution d'un voeu est plus méritoire et meilleure que si on l'eût faite sans voeu, et cela pour trois raisons.

1° Le voeu est, nous venons de le voir, un acte de la vertu de religion, laquelle tient le premier rang parmi les vertus morales. Plus haute est la qualité de la vertu, plus grande est la bonté et le mérite de l'acte. Donc l'acte d'une vertu inférieure devient meilleur et plus méritoire, du fait qu'il est commandé par une vertu supérieure, puisque par ce commandement il en devient l'acte. Nous reconnaissons par exemple plus de bonté et de mérite à l'acte de foi ou d'espérance, lorsqu'ils sont commandés par la charité. C'est pourquoi les actes des vertus morales autres que la religion: le jeûne, acte de l'abstinence, la continence, acte de la chasteté, sont meilleurs et plus méritoires s'ils sont accomplis en exécution d'un voeu, car ainsi ils appartiennent au culte de Dieu, comme des sacrifices. « La virginité elle-même, dit S. Augustin, n'est pas honorée pour ce qu'elle est, mais pour l'hommage qu'on en fait à Dieu, elle que favorise et conserve la continence religieuse.”

2° Celui qui accomplit une chose après en avoir fait le voeu se soumet plus entièrement à Dieu que celui qui se contente de l'accomplir. Sa sujétion s'étend en effet non seulement à l'acte, mais au pouvoir, puisque désormais il ne peut plus faire autre chose. Qui donne l'arbre avec les fruits fait un présent plus grand que s'il donnait seulement les fruits, remarque S. Anselme. C'est pourquoi l'on remercie aussi ceux qui promettent, comme nous l'avons déjà remarqué.

3° Le voeu confirme de façon stable notre volonté de bien faire. Or, agir avec une volonté ainsi stabilisée dans le bien, c'est faire acte de vertu parfaite, comme le montre Aristote. De même encore dans le cas du péché, où l'obstination spirituelle aggrave la faute. C'est ce qu'on appelle pécher contre le Saint-Esprit, comme on l'a vu précédemment.

7. La solennité du voeu

Chaque chose reçoit la solennité qui convient à sa condition. Autre est la solennité militaire pour la réception des nouvelles recrues, avec tout un appareil d'armes et de chevaux et un rassemblement de soldats; autre est la solennité nuptiale qui consiste dans l'apparat qui environne les jeunes époux et la réunion de leurs proches. Or le voeu est une promesse faite à

Dieu. Il tirera donc sa solennité de quelque chose de spirituel, où Dieu soit engagé, c'est-à-dire d'une bénédiction ou consécration spirituelle, laquelle a lieu, par l'institution des Apôtres, dans la profession d'une règle déterminée, et vient au second rang après la réception d'un ordre sacré, selon Denys.

En voici la raison. On n'a coutume d'user de solennités que lorsque quelqu'un se consacre totalement à quelque chose. Ainsi la solennité des noces n'est-elle employée que dans la célébration du mariage, lorsque chacun des deux époux livre à l'autre pouvoir sur son corps. De même la solennité est donnée au voeu lorsque la réception d'un ordre sacré attache quelqu'un au ministère divin, et dans la profession de la vie régulière lorsque renonçant au siècle et à sa volonté propre on assume l'état de perfection.

8. Ceux qui sont soumis à une autorité peuvent-ils faire des voeux?

Le voeu, disons-le à nouveau, est une promesse faite à Dieu. Personne ne peut faire une promesse qui l'oblige de façon ferme à ce qui est au pouvoir d'un autre: il faut que ce soit totalement en son propre pouvoir. Or, celui qui est soumis à une autre personne, n'a pas pouvoir de faire ce qu'il veut dans le cadre de sa sujétion, il dépend de la volonté d'autrui. Il ne peut donc, dans le domaine où il est soumis à autrui, s'obliger efficacement par un voeu sans le consentement de son supérieur.

9. Les enfants peuvent-ils s'obliger par voeu à entrer en religion?

Nous avons reconnus deux sortes de voeu: le voeu simple et le voeu solennel. La solennité du voeu, avons-nous dit également, consiste en une certaine bénédiction et consécration spirituelle conférée par le ministère de l'Église. C'est donc à celle-ci de régler les conditions du voeu solennel. Quant au voeu simple, il tient tout son effet de la délibération personnelle, en vertu de laquelle on entend s'obliger. Cette obligation peut dès lors se trouver infirmée en deux cas. D'abord le défaut de raison: c'est le fait des fous et des gens hors de sens, qui ne peuvent se lier par aucun voeu tant que dure leur folie ou leur égarement. L'autre cas est celui, précédemment étudié de la personne soumise au pouvoir d'autrui. Ces deux conditions se trouvent réunies chez les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, parce que, ordinairement, la raison leur fait encore défaut; et ils sont, par condition naturelle, sous la garde de leurs parents ou des tuteurs qui remplacent ceux-ci. Et c'est pourquoi leurs voeux sont sans valeur pour un double motif.

Mais par une disposition de la nature, qui n'obéit pas aux lois humaines, il arrive que certains, peu nombreux, atteignent de bonne heure l'usage de la raison: on les appelle alors « capables de dol ». Toutefois, cela ne les soustrait en rien au régime paternel réglé par la loi humaine qui envisage les conditions les plus courantes.

Voici donc ce que l'on doit dire: si le garçon ou la fillette, avant l'âge de la puberté, n'a pas l'usage de la raison, il ne peut aucunement se lier par un voeu. S'il a atteint l'usage de la raison avant l'âge de la puberté, il peut bien, en ce qui dépend de lui, se lier, mais son voeu peut être annulé par ses parents, auxquels il demeure soumis. Mais serait-il « capable de dol » avant l'âge de la puberté, il ne peut se lier par le voeu solennel de religion à cause de la loi de l'Église, qui envisage les cas les plus fréquents. Après l'âge de la puberté, les enfants peuvent se lier par le voeu de la religion, simple ou solennel, sans le consentement des parents.

10. Peut-on dispenser d'un voeu ou le commuer?

Il faut concevoir la dispense du voeu à la manière de la dispense concédée dans l'observation d'une loi. La teneur de la loi regarde en effet ce qui est bon dans la pluralité des cash. Mais parce qu'il arrive en telle circonstance que ce qui était bon ne le soit plus, il a fallu que quelqu'un vînt déterminer que dans ce cas particulier la loi ne devrait pas être observée. C'est là proprement dispenser en matière de loi. La notion de « dispense » comporte en effet une répartition bien proportionnée, l'adaptation d'une chose générale aux éléments particuliers qu'elle embrasse: c'est ainsi qu'on parle de « dispenser » la nourriture à sa famille. De même celui qui fait un voeu s'impose en quelque sorte une loi, en s'obligeant à quelque chose qui est bon en soi et dans la majorité des cas. Cependant tel cas peut se présenter où la chose deviendrait absolument mauvaise ou inutile, ou opposée à un bien plus grand; ce qui est contraire aux conditions essentielles que nous avons requises pour la matière du voeu. Il est donc nécessaire de déterminer qu'en pareil cas le voeu ne doit pas être observé. Si l'on détermine de façon absolue la non-exécution d'un voeu, c'est ce qu'on nomme dispense. Si l'on remplace l'obligation par une autre, on appelle cela commuer le voeu. La commutation du voeu est donc moindre que la dispense. L'une et l'autre toutefois font appel au pouvoir de l'Église.

11. Peut-on dispenser du voeu solennel de continence?

Trois éléments sont à considérer dans le voeu solennel de continence: la matière du voeu, c'est-à-dire la continence elle-même; la perpétuité du voeu, c'est-à-dire l'engagement de garder perpétuellement la continence; enfin la solennité du voeu.

Pour certains, si l'on ne peut dispenser du voeu solennel, c'est en raison de la continence, dont rien ne peut égaler le prix, ainsi qu'il ressort du texte de l'Écriture allégué ci-dessus. Ils en donnent ce motif que, par la continence, l'homme triomphe de son ennemi domestique; ou qu'elle assure notre parfaite conformité au Christ, dans la pureté de l'âme et du corps. Mais ces propos sont sans portée. Car les biens de l'âme comme la contemplation et la prière sont bien supérieurs à ceux du corps, et nous font bien davantage ressembler à Dieu. Et pourtant on peut dispenser d'un voeu portant sur des actes de prière ou de contemplation. Il n'y a donc pas de raison de ne pas dispenser du voeu de continence, si l'on envisage de façon absolue la dignité même de la continence. D'autant plus que l'Apôtre nous engage à la pratiquer en vue de la contemplation, lorsqu'il dit (1 Co 7, 34): « La femme sans mari a souci des affaires du Seigneur. » Or la fin l'emporte toujours sur les moyens.

C'est pourquoi d'autres ont donné pour raison la perpétuité et l'universalité de ce voeu. Si l'on cesse d'observer le voeu de continence, disent-ils, ce ne peut-être qu'en posant l'acte qui lui est tout à fait contraire, ce qui n'est jamais permis dans aucun voeu. Mais cela est manifestement faux. Si l'union charnelle est contraire à la continence, il est tout aussi contraire à l'abstinence de manger de la viande ou de boire du vin. Pourtant, on peut dispenser des voeux de cette espèce.

Aussi apparaît-il à d'autres auteurs qu'on puisse dispenser du voeu solennel de continence pour un intérêt ou une nécessité sociale, comme dans le cas, cité en exemple, d'un mariage assurant la pacification d'un pays.

Mais puisque la décrétale citée *en sens contraire* dit expressément que le souverain pontife lui-même ne peut dispenser un moine de garder la chasteté, il semble qu'on doive parler

autrement et dire ceci comme on l'a dit plus haut et selon le Lévitique (26, 9.28): “Ce qui a été une fois consacré au Seigneur ne peut être aliéné à d'autre usages. » Or nul supérieur ecclésiastique ne peut faire que ce qui a été consacré perde sa consécration, même dans les choses inanimées: par exemple qu'un calice consacré cesse d'être consacré, s'il demeure intact. Aussi, bien moins encore, un supérieur ne peut-il faire qu'un homme consacré à Dieu, tant qu'il vit, cesse d'être consacré. Or la solennité du voeu consiste en une certaine consécration ou bénédiction de celui qui fait le voeu consiste en une certaine consécration ou bénédiction de celui qui fait le voeu, nous l’avons dit. Nul supérieur ecclésiastique ne peut donc faire que le sujet d'un voeu solennel soit soustrait aux effets de la consécration qu'il a reçue; par exemple que celui qui est prêtre ne le soit plus, bien qu'un supérieur puisse, pour un motif donné, empêcher l'exercice de l'ordre sacré. Pour la même raison, le pape ne peut pas faire que celui qui a fait profession religieuse ne soit plus religieux, bien que certains juristes disent le contraire par ignorance.

Il s'agit donc de voir si la continence est essentiellement liée à ce que le voeu solennise parce que, si cette liaison n'est pas essentielle, la consécration peut demeurer sans l'obligation de la continence, ce qui ne peut se faire dans le cas contraire. Or, l'obligation de la continence n'est pas liée aux ordres sacrés par essence,, mais par décision de l'Église. Cela montre que l'Église peut dispenser du voeu de continence solennisé par la réception d'un ordre sacré. Mais le devoir de la continence est essentiel à l'état religieux, par lequel l'homme renonce au siècle, en se donnant totalement au service de Dieu; cela est incompatible avec le mariage, qui impose la nécessité de veiller sur son épouse, de ses enfants et toute la maisonnée, avec ce que cela entraîne. Comme dit l'Apôtre (1 Co 7, 33): « Celui qui est marié a souci des choses du monde, des moyens de plaire à son épouse, et il est partagé. » C'est pourquoi le nom de moine vient de *monos,* « un”, par opposition à la division dont parle S. Paul. En conséquence le voeu solennisé par la profession religieuse ne peut recevoir dispense de l'Église, et la décrétale en indique la raison: “Parce que la chasteté est liée à la règle monastique.”

12. Faut-il, pour dispenser d'un voeu, recourir à une autorité supérieure?

Le voeu est, nous l'avons dit, la promesse faite à Dieu d'une chose qu'il agrée. Que cela lui agrée, c'est au destinataire de cette promesse d'en juger. Or, dans l'Église, le supérieur tient la place de Dieu. C'est pourquoi, s'il s'agit de commuer un voeu ou d'en dispenser on doit recourir à l'autorité d'un prélat qui, en la personne de Dieu, détermine ce que Dieu agrée. Ainsi S. Paul écrit (2 Co 2, 10): “Moi-même j'ai pardonné à cause de vous, en tenant la place du Christ. » Et c'est à dessein qu'il dit « à cause de vous ». Car toute dispense demandée à un supérieur doit avoir pour but l'honneur du Christ au nom de qui il l'accorde, ou l'intérêt de l'Église qui est son corps.

L'USAGE DU NOM DIVIN: LE SERMENT, L'ADJURATION ET L'INVOCATION

Il faut étudier maintenant les actes extérieurs de latrie où l'homme emploie quelque chose de divin, soit un sacrement, soit le nom de Dieu.

L'étude des sacrements trouvera sa place dans la troisième Partie de notre ouvrage (Question 60 et suivantes).

Quant à l'usage du nom divin, c'est ici qu'il faut en traiter. On y a recours de trois manières. 1°. Par mode de serment, pour confirmer ses propres paroles (Question 89). - 2°. Par mode

d'adjuration, pour amener les autres à faire quelque chose (Question 90). - 3°. Par mode d'invocation pour prier et louer Dieu (Question 91).

CHAPITRE 89: LE SERMENT

1. Qu'est-ce que le serment? - 2. Est-il licite? - 3. Quelles qualités l'accompagnent? - 4. De quelle vertu est-il l'acte? - 5. Faut-il le rechercher et le pratiquer comme utile et bon? - 6. Est-il permis de jurer par une créature? - 7. Le serment oblige-t-il? - 8. Lequel oblige davantage: le serment ou le voeu? - 9. Peut-on dispenser d'un serment? - 10. Quand et à qui est-il permis de jurer?

1. Qu'est-ce que le serment?

Selon l'épître aux Hébreux (6, 16), le but du serment est de confirmer quelque chose. En matière de science, c'est à la raison qu'il appartient de confirmer une assertion, en partant de principes naturellement connus et infailliblement vrais. Mais s'il s'agit de faits humains, particuliers et contingents, on ne peut les confirmer par une raison nécessaire. Aussi confirme-t-on ses dires, en pareil cas, par des témoins. Mais le témoignage des hommes n'est pas suffisant ici, et pour deux motifs. D'abord les défaillances humaines envers la vérité, parce que le plus grand nombre se laissent aller à mentir. « Leur bouche a prononcé le mensonge", dit le Psaume (17, 10). Puis le défaut de connaissance: les hommes ne peuvent connaître ni l'avenir, ni les secrets des coeurs, ni même les réalités absentes. Toutes choses dont ils parlent, et il faut pour la bonne marche des affaires humaines qu'on ait là-dessus quelque certitude. D'où la nécessité de recourir au témoignage divin, parce que Dieu ne peut mentir, et rien ne lui est caché. Or, prendre Dieu à témoin, c'est ce qu'on appelle « jurer » car il est reçu comme un droit *(pro jure)* que ce qu'on affirme en invoquant le témoignage de Dieu doit être tenu pour vrai.

On fait appel au témoignage divin tantôt pour affirmer une chose passée ou présente: c'est alors le serment affirmatif; tantôt pour confirmer un fait à venir: c'est alors le serment de promesse. Mais dans le domaine du nécessaire et des problèmes que la raison peut résoudre, on n'emploie pas de serment. Il serait ridicule, dans une discussion scientifique, de vouloir prouver sa thèse par un serment.

2. Le serment est-il licite?

Rien n'empêche qu'une chose soit bonne en elle-même et pourtant tourne au détriment de celui qui n'en use pas comme il faut. Recevoir l'eucharistie est bien, et cependant celui qui la reçoit indignement mange et boit sa propre condamnation, dit S. Paul (1 Co 11, 29). Sur notre sujet nous dirons que de soi le serment est chose licite et honorable. Cela se voit à son origine et à sa fin. A son origine, parce que le serment vient de la foi, qui nous fait croire que Dieu possède l'infaillible vérité et l'universelle connaissance et prévision de tout. A sa fin, parce que l'on fait appel au serment pour se justifier et mettre un terme aux controverses, dit l'épître aux Hébreux (6, 16).

Mais le serment devient mauvais si l'on en use mal, c'est-à-dire sans nécessité et sans les précautions requises. C'est faire preuve, en effet, de peu de respect envers Dieu que de le prendre à témoin pour un léger motif, ce qu'on n'oserait même pas faire à l'égard d'un personnage honorable. C'est aussi s'exposer au danger de parjure, car l'homme pèche facilement en paroles selon S. Jacques (3, 2): “Si quelqu'un ne pèche pas en paroles, c'est un homme parfait. » De là ce conseil de l'Ecclésiastique (23, 9): « Que ta bouche ne s'accoutume pas au serment; il y a là bien des occasions de chute.”

3. Quelles qualités accompagnent le serment?

Nous avons dit que le serment n'est bon que pour ceux qui en usent bien. Ce bon usage requiert deux choses: 1° Qu'on ne jure pas à la légère, mais pour un motif nécessaire, et avec discernement. De ce chef on exigera le jugement, celui de discernement, chez celui qui jure. 2° Relativement à ce qu'on veut confirmer: il faut que ce ne soit ni faux ni défendu. D'où les deux conditions de vérité, impliquant que ce qu'on affirme par serment est vrai, et de justice, impliquant que c'est chose permise: Le défaut de jugement donne lieu au serment imprudent; le défaut de vérité au serment trompeur; le défaut de justice au serment indigne ou illicite.

4. De quelle vertu le serment est-il l'acte?

jurer c'est, nous le savons faire appel au témoignage divin pour confirmer ce qu'on dit. Or**,** on ne confirme quelque chose que par ce qui a plus de certitude et de poids. On comprend alors que jurer par Dieu c'est, par le fait même, confesser que Dieu l'emporte sur nous par son indéfectible vérité et sa connaissance universelle, ce qui est une manière de lui rendre hommage. L'Apôtre nous dit (He 6, 16) que « les hommes jurent par de plus grands qu'eux-mêmes ». S. Jérôme écrit: “Celui qui jure fait preuve de vénération ou d'amour envers celui par qui il jure. » Et le Philosophe enseigne aussi que « le serment honore au plus haut point ». Rendre hommage à Dieu, c'est l'objet de la religion. Il est donc manifeste que le serment est un acte de cette vertu.

5. Faut-il rechercher et pratiquer le serment comme utile et bon?

Ce qu'on recherche uniquement pour subvenir à quelque déficience n'est pas à ranger parmi les choses désirables en elles-mêmes, mais parmi celles que la nécessité rend bonnes, comme la médecine, à qui l'on demande de soulager le malade. Or, on a recours au serment pour subvenir à cette déficience humaine qu'est le refus d'accorder foi aux paroles d'autrui. C'est pourquoi il ne faut pas ranger le serment parmi les biens désirables en soi, mais parmi ceux dont on fait un usage indu lorsque l'on dépasse les limites du nécessaire. Aussi S. Augustin dit-il: « Celui qui comprend que le serment doit être considéré non point comme un bien”, c'est-à-dire comme recherché pour lui-même mais comme une nécessité, celui-là se retient autant qu'il le peut d'en user, si la nécessité ne l'y contraint ».

6. Est-il permis de jurer par une créature?

Il y a, avons-nous dit, deux types de serments. On peut tout d'abord jurer par mode de simple attestation, c'est-à-dire en faisant appel au témoignage de Dieu. Ce serment s'appuie sur la vérité divine, comme la foi elle-même. Or la foi porte, de soi, principalement sur Dieu qui est la vérité même, mais secondairement sur les créatures, dans lesquelles brille la vérité de Dieu, nous l'avons montré. De même, le serment se réfère principalement à Dieu lui-même, dont on invoque le témoignage; mais secondairement on y fait appel aux créatures; non point pour

elles-mêmes, mais pour la vérité divine qu'elles manifestent. Ainsi jurons-nous par l'Évangile, et par les saints qui ont cru à cette vérité et l'ont mise en pratique.

L'autre manière de jurer c'est l'exécration. Dans ce serment-là, on fait entrer la créature en tant que le jugement de Dieu s'exercera contre elle. C'est ainsi que les hommes ont coutume de jurer par leur tête, par leur fils, ou par quelque autre objet de leur amour. Ainsi fit l'Apôtre lorsqu'il exprima ce serment (2 Co 1, 23): « J'en prends Dieu à témoin sur mon âme. »

Pour ce qui est de Joseph jurant « par le salut de Pharaon » on peut l'entendre de deux manières: Soit comme un cas d'exécration, la vie de Pharaon étant prise comme gage devant Dieu. Soit comme simple attestation, par un appel à la vérité de la justice divine, que les princes de la terre sont chargés d'exécuter.

7. Le serment oblige-t-il?

Toute obligation est relative à une chose qu'on doit accomplir ou omettre. Le serment affirmatif, portant sur le présent ou le passé, n'en comporte donc pas; ni le serment dont l'objet dépendrait, en sa réalisation, de causes étrangères: si l'on affirmait par exemple, avec serment, qu'il pleuvra demain. L'obligation ne peut regarder que les choses qu'accomplira lui-même celui qui en fait le serment.

Mais, de même que le serment affirmatif portant sur le présent ou le passé doit être vrai, de même le serment sur ce que nous ferons plus tard. L'un et l'autre comportent donc une obligation, mais de façon différente. Dans le serment relatif au présent ou au passé, l'obligation regarde non cette chose passée ou présente, mais l'acte même du serment: on doit jurer ce qui est ou ce qui fut vraiment. Mais quand nous jurons quelque chose que nous devons faire, l'obligation porte sur ce que le serment a confirmé. Car on est tenu de réaliser vraiment ce qu'on a juré, sinon le serment manque à la vérité.

Mais il peut s'agir d'une chose qui n'était pas au pouvoir de celui qui a juré de l'accomplir. C'est alors un serment où manque le jugement de discernement; à moins que la chose, possible au moment du serment, soit par la suite devenue impossible, par exemple vous aviez juré de payer une somme d'argent, et on vous l'a arrachée par violence, ou volée. En pareil cas on voit bien que l'on est dispensé de faire ce que l'on a juré. Mais on est tenu de faire ce qu'on peut comme nous l'avons dit au sujet de l'obligation du voeu.

Mais s'il s'agit d'une chose qu'on pourrait faire mais qu'on ne doit pas faire, parce que c'est mauvais en soi, ou que cela s'oppose au bien, c'est un serment où fait défaut la justice. Il n'y a donc pas à tenir son serment quand il y a péché ou obstacle à un bien, car selon S. Augustin ces deux serments aboutissent à une issue plus malheureuse.

Nous conclurons donc que jurer de faire quoi que ce soit, c'est s'obliger à le faire, pour que la vérité soit accomplie, si du moins le serment a ses deux autres compagnons: le jugement et la justice.

8. Lequel oblige davantage le serment ou le voeu?

L'obligation du voeu et celle du serment sont toutes deux fondées sur quelque chose de divin, mais différemment. Le voeu nous oblige en raison de la fidélité que nous devons à Dieu, et qui exige que nous nous acquittions de nos promesses envers lui. L'obligation du serment

vient du respect que nous devons à Dieu, et qui nous impose d'accomplir vraiment ce que nous promettons par son nom. Toute infidélité contient une irrévérence; mais la réciproque n'est pas vraie. L'infidélité du sujet envers son maître apparaît en effet comme la plus grande irrévérence. C'est pourquoi, par sa raison même, le voeu est plus obligatoire que le serment.

9. Peut-on dispenser d'un serment?

Nous avons vu ci-dessus d'où venait la nécessité d'introduire le régime de la dispense dans la loi et le voeu: de ce qu'une chose, utile et morale en elle-même ou d'une façon générale, peut, dans un cas particulier, devenir immorale et nuisible et ne peut plus être matière à une loi ou à un voeu. Les mêmes caractères d'immoralité ou de nocivité s'opposent aux qualités qu'on doit exiger du serment; car si la chose est immorale, c'est en opposition avec la justice; si c'est nuisible, c'est en opposition avec le jugement. Il y a donc lieu au même titre d'introduire dans le serment un régime de dispense.

10. Quand et à qui est-il permis de jurer?

Deux points sont à considérer dans le serment.

1° Par rapport à Dieu, dont on produit le témoignage. A cet égard on doit au serment le plus grand respect. C'est pourquoi on en écarte les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, parce qu'ils n'ont pas encore le parfait usage de la raison, qui leur permettrait de prêter le serment avec la révérence voulue. On exclut en outre les parjures, qui ne sont pas admis à prêter serment parce que leur passé fait présumer qu'ils n'apporteront pas à cet acte la révérence requise. Cette même raison du respect qu'il faut apporter au serment explique ces termes du droit: « Les convenances exigent que celui qui ose jurer sur les choses saintes le fasse à jeun, avec toute la dignité possible et la crainte de Dieu.”

2° Par rapport à l'homme - le serment vient confirmer ce qu'il dit. Si ses paroles ont besoin d'être ainsi confirmées, c'est parce qu'on en doute. Or c'est porter atteinte à la dignité d'une personne que de mettre en doute la vérité de ce qu'elle dit. Il n'est donc pas convenable que les personnes revêtues d'une importante dignité prêtent serment. C'est pourquoi le droit déclare que le prêtres ne doivent pas jurer pour une cause légère. Toutefois, s'il y a nécessité ou grande utilité, il leur est permis de le faire, surtout s'il s'agit de questions spirituelles. En ce dernier cas il convient que le serment soit fait un jour de fête, car ces jours-là sont consacrés aux occupations spirituelles; mais on ne peut alors prêter serment pour des affaires temporelles, sauf en cas de grave nécessité.

CHAPITRE 90: L'ADJURATION

Il faut maintenant étudier l'emploi du nom divin par manière d'adjuration. 1. Est-il permis d'employer l'adjuration à l'égard des hommes? - 2. Des démons? - 3. Des créatures privées de raison?

1. Est-il permis d'employer l'adjuration à l'égard des hommes?

Jurer dans le cas du serment de promesse c'est user de son respect envers le nom divin, invoqué en confirmation de la promesse, pour s'obliger à accomplir celle-ci; c'est en somme s'ordonner soi-même immuablement à accomplir une chose. Si l'on peut ainsi s'ordonner soi-même à faire quelque chose, on peut également y ordonner autrui: par la prière s'il nous est supérieur; par le commandement s'il nous est inférieur. Lorsque l'on confirme l'une de ces ordinations par l'appel au divin, il y a adjuration. L'homme est maître de ses actes, mais non de ce que doivent faire les autres. C'est pourquoi il peut s'imposer une obligation en faisant appel au nom divin, mais il ne peut imposer pareille exigence à autrui, à moins qu'il ne s'agisse de ses sujets, qu'on peut contraindre en vertu d'un serment. Faire appel au nom divin ou à quelque réalité sainte, pour adjurer quelqu'un sur qui l'on n'a pas d'autorité, si on entend l'obliger comme on s'oblige soi-même par serment, une telle adjuration est illicite parce qu’elle s'arroge sur autrui un pouvoir quelle n'a pas. En cas de nécessité, cependant, les supérieurs peuvent contraindre les inférieurs par une adjuration de ce genre. Mais si l'on entend simplement, par le respect dû au nom de Dieu et aux réalités saintes, obtenir quelque chose de quelqu'un, sans le forcer, c'est là une forme d’adjuration permise à l'égard de n'importe qui.

2. Est-il permis d'adjurer les démons?

Nous avons distingué deux sortes d'adjuration. L'une procède par mode de prière ou d'incitation, par respect pour une réalité sacrée. L'autre procède par mode de contrainte. On ne peut admettre à l'égard des démons la première forme d'adjuration, parce qu’elle implique un recours à la bienveillance ou à l'amitié, qui n'est pas permise envers les démons. La seconde manière d'adjurer, qui procède par contrainte, peut être permise sur un point, et non sur un autre. Car les démons sont dans le cours de cette vie nos adversaires par leur état, et leurs actes ne sont point soumis à nos ordres, mais à ceux de Dieu et des saints Anges; car, dit S. Augustin: « L'esprit qui a déserté est régi par l'esprit demeuré fidèle. » Nous pouvons donc, par la vertu du nom divin, repousser les démons en les adjurant, et les traiter ainsi en ennemis pour les empêcher de nous nuire spirituellement et corporellement, selon le pouvoir divin donné par le Christ en Luc (10, 19): « Voici que je vous ai donné pouvoir de fouler aux pieds serpents et scorpions, et toute puissance ennemie: rien ne vous nuira. » Mais il n'est pas permis de les adjurer en vue d'apprendre ou d'obtenir quelque chose par leur entremise. Ce serait là faire alliance avec eux. Toutefois il peut arriver que, par inspiration ou révélation divine, certains saints les fassent coopérer à tel ou tel effet. On raconte ainsi que S. Jacques se fit amener Hermogène par les démons.

3. Est-il permis d'adjurer des créatures dénuées de raison?

Les créatures non raisonnables exercent leurs opérations propres sous l'action d'une force étrangère. Cela ne fait en réalité qu'une seule action, attribuable à un double principe: celui qui est mû à agir, et celui qui le meut. Ainsi le mouvement de la flèche est-il une opération de l'archer. Nous attribuerons donc l'opération de la créature non raisonnable, non seulement à elle-même, mais principalement à Dieu, qui gouverne et meut toutes choses. Le diable y a également sa part: par permission de Dieu il se sert en effet de certaines de ces créatures pour nuire aux hommes.

Ainsi donc on peut comprendre de deux façons l'adjuration adressée aux créatures dépourvues de raison. Ou bien on croit que l'adjuration s'adresse à elles, et c'est alors inutile. Ou bien

l'adjuration s'adresse à celui de qui cette créature tient son action et son mouvement. Nous la rencontrons alors sous deux formes. Sous forme de prière adressée à Dieu, c'est le cas des miracles accomplis au nom de Dieu; ou bien sous forme de contrainte, s'exerçant sur le démon qui cherche à nous nuire par le moyen des créatures privées de raison. C'est ce dernier mode d'adjuration que l'Église emploie dans les exorcismes, pour enlever ces créatures au pouvoir du démon. Mais il n'est pas permis d'adjurer les démons en implorant leur aide.

CHAPITRE 91: LA LOUANGE VOCALE

Il faut ensuite étudier l'emploi qu'on fait du nom de Dieu en l'invoquant, par mode de prière et de louange. De la prière, on a déjà parlé (Question 83). Reste à traiter de la louange. 1°. Faut-il louer Dieu oralement? - 2°. Doit-on, dans les louanges de Dieu, employer des chants?

1. Faut-il louer Dieu oralement?

Nous employons des paroles pour nous adresser à Dieu avec une toute autre raison que pour nous adresser à un homme. Envers celui-ci nous employons des paroles pour exprimer les pensées de notre coeur, qu'il ne peut connaître autrement. Et c'est pourquoi nous employons à son égard la louange vocale pour faire connaître à lui et aux autres la bonne opinion que nous avons de lui; cela pour provoquer à mieux faire celui que nous louons, et pour porter ceux qui entendent sa louange, à l'estimer, à le respecter et à l'imiter.

Mais envers Dieu nous employons des paroles non pour révéler nos pensées à celui qui lit dans les coeurs, mais pour engager nous-mêmes et ceux qui nous entendent à le révérer. C'est pourquoi la louange vocale est nécessaire, non pour Dieu mais pour celui qui le loue, dont l'amour est porté à Dieu par cette louange, selon cette parole du Psaume (50, 23): « Qui offre le sacrifice d'action de grâce, celui-là me rend gloire. » Et dans la mesure où le coeur de l'homme s'élève vers Dieu par la louange divine, il s'éloigne de tout ce qui lui est contraire, selon Isaïe (48, 9): “Pour mon honneur, je vais patienter avec toi, et non pas t'exterminer. » En outre, la louange de nos lèvres sert à entraîner vers Dieu le coeur de ceux qui nous entendent, ce qui fait dire au Psaume (34, 2): “Sa louange sera sans cesse dans ma bouche », et ensuite: “Qu'ils écoutent, les humbles, qu'ils jubilent! Magnifiez le Seigneur avec moi! »

2. Doit-on, dans les louanges de Dieu, employer le chant?

Nous avons dit la nécessité de la louange vocale pour entraîner le coeur humain vers Dieu. Tout ce qui peut contribuer à ce résultat aura donc sa place dans la louange divine. Or, c'est évident, des mélodies diverses provoquent en l'âme humaine des dispositions différentes. Aristote dans sa *Politique* et Boèce dans le prologue de son traité sur la *Musique*, l'ont remarqué. On a donc décidé de façon salutaire d'employer des chants dans la louange divine, pour exciter plus de dévotion dans les coeurs tièdes. S. Augustin le dit dans ses *Confessions:* « je suis amené à approuver la coutume de chanter à l'église pour que les sons agréables à entendre réveillent dans les âmes faibles des sentiments de piété. » Et parlant d'expérience: “J'ai pleuré à tes hymnes et à tes cantiques, tant les accents suaves de ton Église m'ont vivement ému. »

LES VICES OPPOSÉS A LA RELIGION

Étudions maintenant les vices opposés à la religion. Certains ont en commun avec elle qu'ils pratiquent un culte divin. Les autres manifestent au contraire leur opposition totale, par le mépris de tout ce qui touche au culte de Dieu.

La première catégorie se rattache à la superstition, la seconde, à l'irréligion. Aussi étudierons-nous: 1°. La superstition proprement dite (Question 92) et ses parties (Question 93 et 94-96). - 2°. L'irréligion et ses parties (Question 97-100).

CHAPITRE 92: LA SUPERSTITION

1. Est-elle un vice opposé à la religion? - 2. A-t-elle plusieurs parties ou espèces?

1. La superstition est-elle un vice opposé à la religion?

La religion est une vertu morale, nous l'avons dite. Nous avons aussi enseignés que la vertu morale s'établit dans le juste milieu. Le vice peut donc doublement s'y opposer: par excès et par défaut. Or, on peut outrepasser la mesure vertueuse par excès, non seulement au point de vue de la quantité, mais aussi relativement aux autres circonstances de l'action. Ainsi rencontrons-nous des vertus, comme la magnanimité et la magnificence, où l'excès vicieux ne consistera pas à tendre à un objet plus élevé que celui de la vertu, mais peut-être à un objet moindre; et pourtant il y aura excès par rapport au juste milieu, si l'on fait quelque chose pour qui on ne le doit pas, quand il ne le faut pas, ou avec quelque autre abus dans les circonstances de l'acte, comme le montre Aristote. Ainsi donc la superstition est un vice qui s'oppose à la religion par excès; non que l'on rende à Dieu plus d'hommage que ne fait la vraie religion, mais par le fait qu'on rend le culte divin à qui on ne le doit pas, ou d'une manière indue.

2. La superstition a-t-elle plusieurs espèces ou parties?

En matière de religion, nous venons de le dire, la vie consiste à dépasser dans les circonstances de l'acte le juste milieu de la vertu. Nous avons exposé autrefois que n'importe quelle espèce de dérèglement dans les circonstances ne pouvait suffire à changer l'espèce du péché. Il faut pour cela que ce dérèglement engage un objet ou une fin distincte, car c'est là ce qui donne à nos actes leur espèce morale, on l'a montré plus haut.

Pour distinguer les différentes espèces de superstition nous partirons donc tout d'abord de l'objet. Nous pouvons en effet rendre le culte divin au vrai Dieu à qui nous le devons, mais d'une manière indue: ce sera la première espèce de superstition. Mais nous pouvons aussi rendre ces mêmes honneurs à qui n'y a pas droit: une créature quelconque. Voilà une autre forme de superstition, qui est elle-même un genre, que nous allons diviser en de nombreuses espèces en considérant cette fois les diverses fins du culte divin.

Son premier but c'est d'honorer Dieu: ce point de vue nous permet de distinguer une première espèce: l'idolâtrie m qui se propose indûment de rendre à la créature l'hommage dû à Dieu. En rendant son culte à Dieu, l'homme cherche aussi à recevoir de lui quelque enseignement. Nous

aurons, par rapport à cette seconde fin du culte, la divination superstitieuse n, qui interroge les démons, concluant avec eux des pactes tacites ou exprès. Le culte nous offre enfin certaines règles d'action prescrites par le Dieu qu'il honore. A cette finalité se rattacheront les pratiques superstitieuses. S. Augustin touche ces trois points lorsqu'il écrit: “Est superstitieux tout ce qu'ont fait les hommes en fabriquant et honorant les idoles » - première espèce; ou encore, ajoute-t-il, « tout ce qui est consultation des démons ou pacte symbolique accepté et conclu avec eux » - c'est notre deuxième espèce. La troisième est indiquée un peu plus loin en ces termes: “Appartiennent à ce genre de superstition toutes les ligatures, etc.”

LES ESPÈCES DE LA SUPERSTITION

1°. Celle qui consiste à rendre au vrai Dieu un culte indu (Question 93). - 2°. L'idolâtrie (Question 94).- 3°. Les pratiques superstitieuses (Question 95).

CHAPITRE 93: LES ALTÉRATIONS SUPERSTITIEUSES DU CULTE DIVIN

1. Peut-il y avoir dans le culte du vrai Dieu quelque chose de pernicieux? - 2. Peut-il y avoir quelque chose de superflu?

1. Peut-il y avoir dans le culte du vrai Dieu quelque chose de pernicieux?

S. Augustin dit que le mensonge le plus pernicieux est celui qui touche à la religion chrétienne. Qu'est-ce donc que le mensonge? Mentir c'est signifier extérieurement le contraire de la vérité. Or, on se sert de la parole pour s'exprimer, mais aussi de l'action; et c'est cette sorte de signification qui constitue, nous l'avons dit le culte extérieur de religion. Donc, si le culte vient à exprimer quelque chose de faux, il sera pernicieux.

Or cela peut arriver de deux façons. L'une est un désaccord entre la réalité signifiée et les symboles cultuels. De cette façon, à l'âge de la loi nouvelle, l'accomplissement parfait des mystères du Christ ne permet plus d'employer les rites de l'Ancien Testament, parce que leur symbolisme regarde le mystère du Christ comme futur. Il serait aussi pernicieux de proclamer en paroles que la passion du Christ est encore à venir.

Le culte extérieur peut encore être mensonger d'une seconde manière, du fait de celui qui le pratique. Cela peut arriver surtout dans le culte public, où les ministres officient en tenant la place de toute l'Église. C'est être un faussaire que de présenter, de la part de quelqu'un, ce dont il ne vous a aucunement chargé. Ce serait le cas de celui qui offrirait à Dieu, de la part de l'Église, un culte en opposition avec les formes qu'elle a instituées par autorité divine, et que pratique cette même Église. Si bien que S. Ambroise déclare: « Il est indigne, celui qui célèbre les divins mystères sans se conformer à la tradition reçue du Christ. » Ce qu'exprime également la Glose, lorsqu'elle dit (sur Col 2, 23), qu'il y a superstition quand « on donne le nom de religion à une tradition humaine ».

2. Peut-il y avoir quelque chose de superflu dans le culte de Dieu?

On peut parler de superflu en deux sens. D'abord, par rapport à une mesure absolue. Rien ne peut être de trop, à ce point de vue, dans le culte de Dieu, parce que l'homme ne peut rien faire qui ne demeure en deçà de ce que nous lui devons.

Mais, d'une autre façon, quelque chose peut être superflu selon une mesure relative, lorsque ce n'est pas proportionné à la fin. Or la fin du culte divin est que l'homme glorifie Dieu et se soumette à lui, corps et âme. C'est pourquoi tout ce que l'homme peut faire qui se rattache à la glorification de Dieu, à la sujétion envers Dieu de son âme, et même de son corps, en refrénant avec mesure ses convoitises, selon les règles données par Dieu et l'Église et selon les coutumes de notre milieu, tout cela ne comporte rien de superflu dans le culte de Dieu.

Mais si nous y mêlons quelque chose qui, de soi, ne se rattache pas à la glorification de Dieu, au rapprochement de notre âme avec lui, au gouvernement mesuré de la convoitise charnelle; ou encore si c'est en dehors de l'institution de Dieu et de l'Église, ou contre la coutume générale qui, selon S. Augustin a force de loi: tout cela doit être tenu pour superflu ou superstitieux, parce que ce qui ne consiste qu'en pratiques extérieures ne ressortit pas au culte intérieur de Dieu. Aussi S. Augustin dit-il que la parole de Luc (17, 21) « Le règne de Dieu est au-dedans de vous » condamne les « superstitieux”, c'est-à-dire ceux qui s'attachent principalement aux pratiques extérieures.

CHAPITRE 94: L'IDOLÂTRIE

1. L'idolâtrie est-elle une espèce de la superstition? - 2. Est-elle un péché? - 3. Est-ce le plus grave de tous les péchés? - 4. Quelle est la cause de ce péché?

Quant à savoir s'il faut avoir des rapports avec les idolâtres, c'est une question qui a été traitée plus haut à propos de l'infidélité.

1. L'idolâtrie est-elle une espèce de la superstition?

La superstition est, nous l'avons dite, un excès, qui consiste à dépasser la juste mesure dans le culte divin. C'est ce qui arrive en tout premier lieu lorsqu'on le rend à celui qui n'y a pas droit. Nous le devons exclusivement au Dieu unique, souverain et incréé; nous avons établi cela plus haut en traitant de la religion. C'est pourquoi rendre des honneurs divins à une créature est un acte de superstition.

Ce culte divin était rendu comme à des créatures sensibles par des signes sensibles: sacrifices, jeux et rites analogues. De même ils représentaient sous une forme sensible la créature qu'ils honoraient ainsi, et c'est cette image qu'on nomme idole. Il y avait toutefois une certaine diversité dans ce culte des idoles. Certains en effet, mettant en oeuvre un art criminel, fabriquaient des images que les démons par leur vertu douaient d'une efficacité déterminée. Aussi croyait-on que quelque chose de la divinité y résidait, et qu'il fallait en conséquence leur rendre un culte divin. Telle fut, au dire de S. Augustin, l'opinion d'Hermès Trismégiste. D'autres ne rendaient pas le culte divin aux images elle-mêmes, mais aux créatures qu'elles

représentaient. S. Paul mentionne ces deux points dans l'épître aux Romains (1, 23, 25): « Ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible en la ressemblance et l'image d'un homme corruptible, d'un oiseau, d'un quadrupède, d'un serpent »; à ce premier mode d'idolâtrie il ajoute le second: « Ils ont honoré et servi la créature plus que le Créateur. »

Nous rencontrons parmi les représentants de cette seconde manière, trois opinions. - l° Certains hommes ont été des dieux, pensaient les uns, et ils les honoraient par le culte de leurs images: tels Jupiter, Mercure, et autres dieux à forme humaine. - 2° Pour d'autres, c'est le monde qui était un dieu unique; non dans sa substance corporelle, mais à raison de son âme, qu'ils croyaient être Dieu - « Dieu, disaient-ils, n'est autre chose que l'âme du monde, le gouvernant par mouvement et raison » - à la manière dont nous disons qu'un homme est sage, non du fait de son corps mais de son âme. Cela les amenait à penser qu'on devait rendre un culte divin au monde entier et à toutes ses parties: ciel, air, eau, et autres éléments. Les noms et les images de leurs dieux y étaient relatifs, selon la doctrine de Varron, que nous rapporte S. Augustin - 3° Pour les platoniciens, il y a un Dieu suprême, cause de toutes choses. Mais ils admettaient ensuite des substances spirituelles, créées par ce Dieu suprême, et qu'ils appelaient dieux, à cause de leur participation à la divinité; c'est ce que nous appelons les anges. A leur suite ils plaçaient les âmes des corps célestes, et au-dessous encore les démons, êtres animés, de substance aérienne; venaient enfin les âmes humaines qui, dans leur croyance, étaient, par le mérite de la vertu, élevées à la société des dieux et des démons. A tous on rendait les honneurs divins, rapporte S. Augustin.

Les deux dernières opinions représentent ce qu'on appelait la « théologie de la nature »: c'est la doctrine que les philosophes puisaient dans l'étude du monde, et enseignaient dans leurs écoles. L'opinion relative au culte des dieux humains s'exprimait dans la « théologie mythologique", que les poètes traduisaient dans leurs compositions théâtrales. Quant à la première opinion, concernant les images, elle se rapportait à ce qu'on nommait la « théologie de la cité", c'est-à-dire au culte que les pontifes célébraient dans les temples.

Tout cela se rapporte à la superstition d'idolâtrie. D'où ce texte de S. Augustin: « Est superstitieux tout ce qui a été institué par les hommes relativement à la fabrication et au culte des idoles, ou dans le dessein d'honorer comme Dieu la créature ou une partie quelconque de la création."

2. L'idolâtrie est-elle un péché?

On a commis deux erreurs sur le sujet qui nous occupe. Certains ont pensé que les sacrifices et autres rites de latrie étaient dus non seulement au Dieu souverain, mais aux autres êtres dont nous avons parlé. C'était là un devoir et un bien en soi du fait que, dans leur pensée, toute nature supérieure a droit aux honneurs divins à cause de sa proximité avec Dieu. Mais cette assertion est déraisonnable. Car, si nous devons révérer tous ceux qui nous sont supérieurs, nous ne devons pas à tous une révérence identique; on doit au Dieu souverain un hommage spécial puisque sa perfection le met à un titre unique au-dessus de tous: tel est le culte de latrie. Et qu'on ne dise pas, suivant en cela certaine opinion, « que les sacrifices visibles conviennent aux autres dieux, tandis qu'au Dieu suprême seraient dus, à raison de sa perfection plus grande, des sacrifices plus parfaits: l'hommage de l'âme en sa pure spiritualité ». Car, dit S. Augustin: « Les sacrifices extérieurs sont le signe des sacrifices intérieurs, comme les paroles qui résonnent au dehors le sont des choses qu'elles désignent. Aussi, de même que dans nos prières et nos louanges nous faisons monter nos paroles - qui sont des signes - vers celui à qui, dans notre coeur, nous offrons la réalité des sentiments qu'elles

expriment; de même, offrant le sacrifice, nous savons que l'oblation visible est due exclusivement à celui à qui nous présentons dans nos coeurs le sacrifice invisible, dont nous-même sommes l'offrande. »

D'autres ont pensé qu'on ne devait pas rendre aux idoles de culte extérieur de latrie, à ne considérer que l'opportunité et la bonté de cet acte lui-même; mais qu'il le fallait pour s'accorder à la coutume du vulgaire. Ainsi parle Sénèque, cité par S. Augustin: « Nous adorons, mais en nous rappelant que ce culte s'accorde avec l'usage plus qu'avec la réalité. » Voici également ce qu'écrit S. Augustin: « N'allez pas chercher la religion chez les philosophes; eux qui participaient au culte populaire, professaient dans leurs écoles des opinions diverses et contraires sur la nature de leurs dieux et le souverain bien. » A cette erreur se rattache l'assertion de certains hérétiques, d'après laquelle on pourrait, sans nuire à son salut, rendre un culte extérieur aux idoles, sous la contrainte de la persécution, pourvu que l'on garde la foi dans son coeur. Mais cela est manifestement faux. Car, puisque le culte extérieur est le signe du culte intérieur, rendre ce culte contrairement à son sentiment intérieur est un mensonge pernicieux tout autant que si l'on affirmait en paroles le contraire de la vraie foi que l'on éprouve dans son coeur. Aussi S. Augustin nous dit-il que « Sénèque agissait d'une façon d'autant plus condamnable qu'il observait ces pratiques mensongères de manière que, dans le peuple, on les estimât vraies ».

3. L'idolâtrie est-elle le plus grave de tous les péchés?

La gravité d'un péché peut se prendre à deux points de vue. - 1° A regarder le péché en lui-même, l'idolâtrie est très grave. Nous voyons que dans un état terrestre, le plus grand crime est de rendre à un autre que le roi véritable les honneurs royaux. Celui qui fait cela trouble, autant qu'il est en lui, l'ordre entier de l'État. Ainsi en va-t-il des péchés contre Dieu; ce sont les plus graves de tous, et pourtant parmi eux il en est un d'une gravité suprême, c'est celui qui consiste à rendre à une créature les honneurs divins. Qui fait cela dresse dans le monde un autre Dieu, et porte atteinte, autant qu'il est en lui, à la souveraineté de son empire.

2° A regarder le péché tel qu'il est commis par le pécheur, nous dirons que celui qui agit sciemment pèche plus gravement que celui qui pèche par ignorance. Ainsi, rien n'empêche que le péché des hérétiques, qui corrompent seulement la foi qu'ils ont embrassée, soit plus grave que celui des idolâtres qui pèchent dans l'ignorance de la vérité. De même d'autres péchés pourront être plus graves, par le fait d'un mépris plus grand chez le pécheur.

4. Quelle est la cause du péché d'idolâtrie?

L'idolâtrie a une double cause. La première dispose à ce péché, et elle vient de hommes. Et cela pour trois motifs. 1° Le dérèglement du coeur: l'excès d'amour ou d vénération envers l'un de leurs semblables a amené les hommes à lui rendre les honneurs divins. C'est la cause indiquée dans la Sagesse (14, 15): « Affligé par un deuil cruel, le père s'est fait une image d fils qui lui fut prématurément ravi; et cet être qui comme un homme, venait de mourir, il s'est mi à l'honorer comme un dieu. » Et un peu plus loin (v. 21): « Les hommes, pour satisfaire leur affection ou pour obéir aux rois, ont donné à des pierres ou à du bois le Nom incommunicable », celui de la divinité. - 2° Le plaisir naturel à l'homme en présence d'un portrait. C'est un fait noté par le Philosophe, et qui explique que dans leur grossièreté primitive les hommes, à la vue de l'image de leurs semblables, représentée de façon expressive par d'habiles artisans, l'honorèrent d'un culte divin. C'est ce qu'exprime le livre de la Sagesse (13, 1): “Qu'un ouvrier abatte dans la forêt un arbre bien droit, le façonne par son

art et lui donne figure humaine: il lui fait des voeux et s'enquiert près de lui de ses intérêts d'argent, de ses fils, du mariage qu'il veut contracter. » - 3° L'ignorance du vrai Dieu. Méconnaissant son infinie perfection, les hommes ont rendu le culte qu'on lui doit à des créatures dont la beauté ou la force les touchaient. Ce qui fait dire à la Sagesse (13, 1): « Ils n'ont pas reconnu, en considérant ses oeuvres, quel en était l'artisan. Mais c'est le feu, le vent, l'air subtil, l'abîme des eaux, le soleil, la lune, qu'ils ont pris pour des dieux, gouverneurs du monde. »

Une autre cause, qui donne à l'idolâtrie son définitif achèvement, est l'influence des démons. C'est eux qui dans les idoles s'offrirent au culte de ces hommes plongés dans l'erreur, en répondant à leurs questions et en faisant ce qui leur paraissait des prodiges. C'est pourquoi le Psaume (96, 5) nous dit: « Tous les dieux des païens sont des démons. »

CHAPITRE 95: LA DIVINATION

1. La divination est-elle un péché? - 2. Est-elle une espèce de la superstition? - 3. Ses espèces. - 4. La divination démoniaque. - 5. La divination par les astres. - 6. La divination par les songes. - 7. La divination par les augures et autres observations analogues. - 8. La divination par les sorts.

1. La divination est-elle un péché?

On entend par divination une prédiction de l'avenir. Or, les événements futurs peuvent être connus de deux façons: dans leurs causes et en eux-mêmes. Or leurs causes sont de trois sortes.

1° Les unes produisent leurs effets nécessairement et toujours. Ceux-ci peuvent alors être prévus et prédits avec certitude grâce à l'examen de leurs causes. Ainsi les astronomes annoncent les éclipses futures.

2° Mais il y a des causes qui ne produisent pas leurs effets de façon nécessaire et constante, mais seulement la plupart du temps, tout en étant rarement en défaut. On peut alors par leur moyen prévoir ce qui arrivera, non point avec certitude, mais seulement par conjecture. Ainsi les astronomes peuvent en observant les étoiles connaître et annoncer d'avance la pluie ou la sécheresse, et les médecins prévoir la guérison ou la mort.

3° Il y a enfin des causes qui, à les regarder en elles-mêmes, sont indifférentes à tel ou tel effet. C'est surtout le cas des puissances rationnelles qui, selon Aristote peuvent se porter à des objets contraires. Les effets de ce genre, et aussi ceux qui ne proviennent des causes naturelles que rarement et par hasard, ne peuvent être prévus par l'examen de leurs causes; car elles n'ont pas d'inclination fixe qui les y détermine. On ne peut connaître à l'avance de tels résultats, à moins de les voir en eux-mêmes; ce qui, pour un homme, exige que l'événement soit présent: ainsi voit-on Socrate courir ou marcher.

Considérer l'événement en sa réalité même avant qu'il ne s'accomplisse n'appartient qu'à Dieu; seul, il voit dans son éternité les choses futures comme présentes, ainsi que nous l'avons

enseigné dans la première Partie. Ce qui fait dire à Isaie (41, 23): « Annoncez ce qui arrivera dans l'avenir et nous saurons que vous êtes des dieux. » Donc, si quelqu'un se fait fort de prévoir ou de prédire par quelque moyen ce genre d'événements, à moins d'une révélation de Dieu, il usurpe manifestement ce qui appartient à Dieu. C'est de là que vient le nom de devin, d'après S. Isidore: « On les appelle devins (divine), écrit-il, comme s'ils étaient pleins de Dieu *(Deo pleni);* car ils feignent d'être remplis de la divinité, et par une ruse frauduleuse prédisent l'avenir aux humains. » On ne parlera donc pas de divination lorsque quelqu'un prédit des choses qui arrivent nécessairement ou le plus souvent, et dont la prévision est accessible à la raison humaine. Pas davantage dans le cas d'une connaissance des futurs contingents reçue par révélation divine. Car alors on ne fait pas acte de divination, c'est-à-dire acte divin: il est plus exact de dire qu'on reçoit ce qui est divin. On ne fait acte de divination que lorsqu'on s'arroge indûment la prédiction d'événements futurs. Or il est clair que cela est un péché. La divination est donc toujours un péché. C'est pourquoi S. Jérôme dit que ce mot est toujours pris en mauvaise part.

2. La divination est-elle une espèce de la superstition?

On entend par superstition, avons-nous dit. un culte divin contraire à la règle. Or une chose peut appartenir de deux manières au culte de Dieu. Premièrement sous forme d'oblation: sacrifice, offrandes, etc. Deuxièmement sous forme de recours au divin: le serment par exemple, nous l'avons vu**.** Il y aura donc superstition non seulement lorsqu'on offre un sacrifice aux démons par idolâtrie, mais aussi lorsqu'on recourt à leur aide pour faire ou connaître quelque chose. Or, toute divination procède de l'opération des démons, soit qu'on les ait expressément invoqués pour qu'ils révèlent l'avenir, soit qu'ils s'ingèrent eux-mêmes dans les vaines recherches qu'on en fait, pour enlacer les esprits dans cette vanité dont il est dit dans le Psaume (40, 5): “Heureux l'homme qui n'a pas regardé la vanité et les folies décevantes! » La divination est donc manifestement une espèce de la superstition.

3. Les espèces de la divination

Toute divination, nous l'avons dit, use pour connaître l'avenir du conseil ou de l'aide des démons. Leur secours est parfois expressément requis. Mais indépendamment de toute demande, le démon peut intervenir secrètement pour annoncer des événements futurs ignorés des humains, et connus de lui. Sur les moyens qu'il en a, voir ce que nous avons dit dans la première Partie.

Lorsqu'ils répondent à un appel exprès, les démons ont bien des manières d'annoncer l'avenir. Parfois ils se présentent eux-mêmes, sous des formes trompeuses, à la vue des humains et font entendre leurs prédictions. C'est ce qu'on appelle le prestige, parce qu'en ce cas les yeux des hommes sont comme éblouis. D'autres fois ils usent de songes, et c'est alors la divination par les songes. Ou bien ils font apparaître et parler des morts. C'est la nécromancie, dont Isidore explique ainsi le nom: « En grec *nekros* signifie mort, et *mantia*, divination; car après certaines incantations, où intervient le sang, on voit se lever des morts qui prédisent l'avenir et répondent aux questions. » Les démons annoncent encore les événements futurs par le truchement d'hommes vivants, comme on le voit chez les possédés. Cette espèce de divination est celle des pythonisses, « ainsi nommées, dit Isidore à cause d'Apollon Pythien, qui passait pour l'auteur des oracles ». Autre procédé encore: des dessins ou des signes apparaissent sur des êtres inanimés. S'il s'agit d'un corps composé d'éléments terrestres, bois, fer, pierre taillée, c'est la géomancie; si c'est dans l'eau c'est l'hydromancie; dans le feu, la pyromancie; dans les entrailles d'animaux sacrifiés sur les autels des démons, l'haruspice.

La divination qui ne comporte pas d'invocation explicite des démons se divise en deux genres. Dans le premier on examine les dispositions de certaines choses, pour en tirer des prévisions. A l'examen de la position et du mouvement des astres, s'adonnent les astrologues, nommés aussi généthliaques parce qu'ils étudient le jour de la naissance. - Les observations portant sur les mouvements et les cris des oiseaux, ou d'un animal quelconque, ou encore sur les éternuements des hommes ou les tressaillements de leurs membres, portent le nom générique d'augure. Ce mot vient de *avium garritus*, gazouillement des oiseaux, comme auspice vient *d'avium inspection* inspection des oiseaux; ces deux procédés, dont l'un se rapporte à l'ouïe et le second à la vue, s'appliquent en effet principalement aux oiseaux. Les remarques faites sur des paroles, prononcées par des hommes dans une tout autre intention, pour les faire tourner à la prévision de l'avenir, donnent lieu au présage: « L'observation des présages, dit Valère Maxime, a des liens avec la religion. Car on croit que ce n'est pas le hasard, mais la providence divine qui règle l'événement. C'est ainsi que, tandis que les Romains délibéraient s'ils iraient ailleurs, un centurion s'écria, d'une manière toute fortuite: “Porte-enseigne, plante là ton drapeau, nous resterons très bien ici ! " Ce cri fut reçu par ceux qui l'entendirent comme un présage, et ils abandonnèrent le dessein de partir. » - Nous trouvons encore une autre espèce de divination, dans l'examen des figures qu'on voit en certains corps; ainsi la chiromancie est l'étude des lignes de la main, du grec *chiros*, main; la spatulomancie, l'étude des dessins qu'on voit sur les omoplates *(spatula)* de certains animaux.

Le second genre de divination, sans invocation expresse des démons, consiste à examiner le résultat de certains actes attentivement pratiqués par celui qui désire connaître quelque secret. Par exemple on trace des lignes en prolongeant des points (ce qui se rattache à la géomancie), ou bien on examine les dessins formés par du plomb fondu jeté dans l'eau. Ou encore on dépose dans un récipient qui les cache, des papiers, écrits ou non, et l'on observe qui tirera tel ou tel; on use aussi de fétus inégaux que l'on présente pour voir qui prendra la plus longue ou la plus courte paille; on jette les dés pour voir qui aura le plus grand nombre de points; on lit un passage d'un livre qu'on ouvre au hasard. Tout cela porte le nom de sorts.

Il y a donc, au total, trois genres de divination: 1° Divination par appel manifeste aux démons; c'est le fait des nécromanciens; - 2° Par simple considération de la position ou du mouvement d’une chose étrangère; c'est le fait des augures. 3° Par mise en oeuvre de certaines pratiques que l'on accomplit en vue de découvrir ce qui est caché: se sont les sorts. Chacun de ces genres se divise lui-même en espèces nombreuses, comme il ressort de cet exposé.

4. La divination démoniaque

Toute divination faisant appel au démon est illicite pour deux motifs.

Premier motif: le principe même de la divination. C'est en effet conclure un pacte avec le démon que l'invoquer. Et cela est tout à fait défendu. Tel est le reproche d'Isaïe (28, 15): « Vous avez dit: nous avons fait alliance avec la mort, et conclu un pacte avec l'enfer. » Ce serait plus grave encore si l'on offrait un sacrifice au démon qu'on invoque, ou si des marques d'honneur lui étaient rendues.

Second motif: les conséquences. Car le démon, qui veut la perte des hommes, même s'il dit vrai quelquefois, veut par ses réponses les accoutumer à le croire; il veut ainsi les amener à mettre en danger leur salut. Sur ce texte de S. Luc (4, 35): “Il le réprimanda et lui dit: Tais-toi ! » S. Athanase commente: “Bien que le démon confessât la vérité, le Christ lui fermait la bouche pour qu'il ne répandît pas sa perversion en la mêlant à la vérité. Il voulait nous

accoutumer aussi à ne pas prêter attention aux révélations de ce genre, même si elles paraissent vraies. Il est criminel en effet, alors que nous possédons la Sainte Écriture, de nous faire instruire par le démon.”

5. La divination par les astres

Nous avons déjà dit que les démons agissent dans la divination qui procède d'une opinion fausse ou creuse, afin d'entraîner les esprits humains dans la vanité ou l'erreur. Or, c'est faire preuve d'une opinion vaine ou fausse que de chercher à prévoir, par l'examen des étoiles, l'avenir qu'elles ne peuvent nous faire connaître. Il faut donc examiner ce que l'observation des corps célestes peut exactement nous faire prévoir. S'il s'agit d'événements dont le cours est nécessaire, il est évident qu'on peut les prévoir par ce moyen; les astronomes annoncent ainsi les éclipses. Mais nous nous trouvons en présence d'opinions bien diverses au sujet des prévisions sur l'avenir que peuvent fournir les étoiles.

Il y eut des gens pour dire que les étoiles signifient, plutôt qu'elles ne produisent, ce que l'on prédit en les observant. Mais cela est déraisonnable. Tout signe corporel ou bien est un effet qui nous renseigne directement sur la cause qui le produit, ainsi la fumée est le signe du feu qui en est cause; ou bien, en désignant la cause, il désigne par là son effet, comme l'arc-en-ciel signifie le beau temps parce que le beau temps et l'arc-en-ciel ont une même cause. Or, on ne peut dire que les positions et les mouvements des corps célestes sont les effets d'événements futurs. Et on ne peut pas davantage ramener les uns et les autres à une cause unique de nature corporelle. La seule cause à laquelle on puisse ramener ces différents effets comme à une source commune, est la providence divine. Mais celle-ci soumet à des lois différentes les mouvements et les positions des corps célestes, et les événements contingents. Les premiers se produisent selon une raison nécessaire qui les produit toujours de la même manière, tandis que les seconds, soumis à une raison contingente, se produisent de façon variable.

On ne peut donc, de l'examen des astres, tirer d'autre prévision que celle qui consiste à découvrir par avance l'effet dans sa cause. Or, deux sortes d'effets échappent à la causalité des corps célestes. D'abord tout ce qui se produit par accident, soit dans l'ordre humain, soit dans l'ordre naturel. L'être par accident n'a pas de cause, explique Aristote, surtout si on l'entend d'une cause naturelle comme l'influence des corps célestes. Parce que ce qui se produit par accident n'est pas à proprement parler un être et n'a pas d'unité réelle: que la chute d'une pierre produise un tremblement de terre, qu'un fossoyeur, creusant une tombe, trouve un trésor, on ne peut reconnaître à ces rencontres d'unité formelle; de telles rencontres n'ont pas d'unité réelle, elles sont absolument multiples. Tandis que le terme d'une opération naturelle est toujours quelque chose d'un, comme son principe qui n'est autre que la forme naturelle de l'être qui agit.

Échappent ensuite à la causalité des corps célestes les actes du libre arbitre, « faculté de la volonté et de la raison » . L'intellect en effet, ou la raison, n'est pas un corps, ni l'acte d'un organe corporel. La volonté, qui est la tendance correspondant à la raison, ne l'est donc pas davantage. Or, aucun corps ne peut impressionner une réalité incorporelle. Il est donc impossible que les corps célestes fassent directement impression sur l'intelligence et la volonté, car ce serait admettre que l'intelligence ne diffère pas du sens: ce qu'Aristote attribue à ceux qui soutenaient que « la volonté des hommes est modifiée par le père des hommes et des dieux », c'est-à-dire le soleil ou le ciel. Les corps célestes ne peuvent donc être directement causes des opérations du libre arbitre. Ils peuvent cependant incliner ou agir en tel ou tel sens, en y disposant par leur influence. Celle-ci s'exerce en effet sur notre corps, et par

suite sur nos facultés sensitives, car celles-ci sont l'acte d'organes corporels qui inclinent à produire les actes humains. Mais ces puissances inférieures obéissent à la raison, comme le montre Aristote; le libre arbitre n'est donc aucunement nécessité, et l'homme peut toujours, par sa raison, s'opposer à cette impulsion venue des corps célestes.

Donc, si l'on use de l'astrologie pour prévoir les événements qui se produisent par hasard ou accidentellement, ou encore pour prévoir avec certitude les actions des hommes, on part d'une opinion fausse et vaine. C'est ainsi que l'action des démons s'y mêle. C'est une divination superstitieuse et illicite. Si par contre, on examine les astres pour connaître d'avance les effets directs de l'influence des corps célestes: sécheresses, pluies, etc., il n'y a plus ni divination illicite ni superstition.

6. La divination par les songes

La divination qui repose sur une opinion fausse est superstitieuse et illicite, nous l'avons dit. C'est pourquoi il faut chercher ce qu'il y a de vrai dans la prévision qu'on peut tirer des songes. Ceux-ci sont parfois la cause d'événements futurs, par exemple lorsque l'esprit, préoccupé par ce qu'il a vu en songe, est amené à faire ou à éviter telle chose. Mais il arrive aussi qu'ils soient le signe d'événements futurs, une même cause rendant compte du rêve et de l'événement. Telle est la raison de la plupart des prémonitions reçues en songe. Il nous faut donc examiner quelle est la cause des songes, et si cette cause peut en même temps produire les événements futurs ou les connaître.

Il faut donc savoir que les songes peuvent dépendre de deux sortes de causes, internes et externes.

Les causes internes sont elles-mêmes soit intérieures soit extérieures. - 1° L'une est psychique: l'imagination représente dans le sommeil ce qui a arrêté sa pensée et ses affections pendant la veille. Pareille cause ne peut avoir d'influence sur les événements postérieurs, avec lesquels ce genre de rêve n'a qu'un rapport purement accidentel. S'ils se rencontrent, c'est par hasard. - 2° La source intérieure du rêve est corporelle. Car les dispositions internes du corps produisent des mouvements de l'imagination en rapport avec elles; l'homme chez qui abondent les humeurs froides rêve qu'il est dans l'eau ou dans la neige. C'est pourquoi les médecins disent qu'il faut porter attention aux rêves du malade pour diagnostiquer son état intérieur.

Quant aux *causes externes*, nous y retrouvons également une double division, fondée sur la distinction du corporel et du spirituel. - 1° la cause est corporelle en tant que l'imagination du dormeur est impressionnée par l'air ambiant ou par l'influence des corps célestes. Ainsi les imaginations qui lui apparaissent dans le sommeil sont en harmonie avec la disposition des corps célestes. - 2° La cause spirituelle est parfois Dieu qui, par le ministère des anges, fait aux hommes certaines révélations dans leurs songes, selon ce texte des Nombres (12, 6): « S'il y a parmi vous un prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai en vision ou je lui parlerai par un songe. » Mais d'autres fois ce sont les démons qui sont à l'oeuvre. Ils font apparaître dans le sommeil des images grâce auxquelles ils révèlent certains faits à venir, à ceux qui ont avec eux des pactes défendus.

Il faut donc conclure que si l'on emploie les songes pour connaître l'avenir en tant qu'ils proviennent d'une révélation divine ou qu'ils dépendent d'une cause naturelle interne ou externe, pourvu qu'on n'aille pas au-delà des limites où s'étend son influence, une telle

divination ne sera pas illicite. Mais si le songe divinatoire est causé par une révélation diabolique, à la suite d'un pacte exprès avec les démons invoqués à cette fin, ou d'un pacte tacite, parce que cette divination s'étend au-delà des limites auxquelles elle peut prétendre, cette divination sera illicite et superstitieuse.

7. La divination par les augures et par d'autres observations analogues

Les mouvements ou les cris des oiseaux, et toutes les dispositions de ce genre que l'on peut observer, ne sont manifestement pas la cause des événements futurs; aussi ne peut-on y découvrir ceux-ci, comme un effet qu'on découvre dans sa cause. Si l'on peut en tirer quelque prévision, ce sera donc seulement dans la mesure où eux-mêmes dépendent de ce qui produit ou connaît les événements qu'ils présagent.

Les animaux dépourvus de raison agissent sous l'impulsion d'un instinct qui les meut d'un mouvement naturel. Ils ne possèdent pas en effet la maîtrise de leur activité. A cet instinct lui-même nous pouvons assigner une double cause:

1° Une cause corporelle. N'ayant qu'une âme sensible, dont toutes les puissances sont l'acte d'organes corporels, ces animaux sont sujets à subir l'influence des corps environnants, et en tout premier lieu des corps célestes. Rien n'empêche donc que certaines de leurs opérations ne fournissent une indication sur l'avenir, par leur conformité avec l'état des corps célestes et de l'air ambiant, d'où proviendront certains événements. Il faut cependant faire ici deux remarques. D'abord, les prévisions fournies par l'observation des animaux doivent se borner aux événements dont le mouvement des corps célestes rend raison, comme on l'a dit plus haut **.** D'autre part elles ne peuvent s'étendre au-delà de ce qui peut concerner par quelque côté ces animaux. Ils ne reçoivent en effet des corps célestes qu'une connaissance naturelle et un instinct relatif aux choses nécessaires à leur vie: les variations des vents et des pluies par exemple.

2° Ces instincts peuvent également dépendre d'une cause spirituelle. Ce peut être Dieu. On le voit par les cas suivants: la colombe qui descend sur le Christ, le corbeau qui ravitaille Élie, le monstre marin qui avale et rejette Jonas. Ce peuvent être aussi les démons, qui se servent de ces activités des bêtes pour troubler l'esprit des hommes par des opinions sans fondements.

Ces explications valent pour toutes les autres divinations de ce genre, sauf pour les présages. Parce que les paroles humaines que l'on tient pour un présage ne dépendent pas de la disposition des astres. Elles dépendent de l'ordre providentiel que Dieu leur assigne, et parfois de l'activité des démons. Nous devons donc conclure que toute divination de ce genre, si elle prétend franchir les limites qu'elle peut atteindre selon l'ordre de la nature ou de la Providence, est superstitieuse et illicite.

8. La divination par les sorts

On entend proprement par « sort » un procédé qu'on utilise, et dont on observe le résultat pour découvrir un fait caché. Si l'on s'en remet au jugement des sorts pour décider à qui l'on doit attribuer telle chose, que ce soient des possessions, honneurs, dignités, peines ou une fonction quelconque, nous aurons le sort distributif. Si l'on recherche ce qu'on doit faire, c'est le sort consultatif; tandis que par le sort divinatoire on s'enquiert de ce qui arrivera.

Les actes des hommes, que l'on utilise pour les sorts, ne sont pas soumis à la disposition des astres, ni davantage leurs résultats. Recourir aux sorts en pensant que l'issue de ces procédés est soumise à cette influence, c'est s'attacher à une opinion vaine et fausse, et par conséquent comportant une intervention des démons. De ce fait une telle divination sera superstitieuse et illicite.

Cette causalité étant écartée, il s'impose que l'issue de la consultation des sorts ne peut venir que du hasard, ou d'une cause spirituelle prépondérante. Si cela vient du hasard, ce qui ne peut produire que par le sort distributif, on ne peut reprocher que la vanité; ainsi, lorsque des gens ne peuvent se mettre d'accord sur un partage, ils veulent y employer le sort distributif, en confiant au hasard quelle part doit revenir à chacun.

Mais si l'on attend d'une cause spirituelle le jugement des sorts, on l'attend parfois des démons; ainsi lisons-nous en Ézéchiel (21, 26): « Le roi de Babylone s'est arrêté au carrefour, au départ des deux chemins, mêlant ses flèches pour interroger le sort; il a interrogé les idoles et consulté les entrailles des victimes. » De tels sorts sont illicites et interdits par les canons.

Mais d'autres fois, on attend de Dieu la réponse, selon les Proverbes (16, 33): « Les sorts sont jetés dans le pli du vêtement, mais c'est le Seigneur qui les dirige. » En soi cette consultation des sorts n'est pas mauvaise, dit S. Augustin. Cependant le péché peut s'y introduire de quatre façons. 1° Si l'on recourt aux sorts sans aucune nécessité, car cela semble tenter Dieu. Aussi S. Ambroise dit-il: « Celui qui est élu par le sort échappe au jugement humain. » 2° Si, même en cas de nécessité, on emploie les sorts sans respecter Dieu. Aussi Bède n dit-il: « Si, poussé par la nécessité, on estime qu'il faut consulter Dieu ou les sorts à l'exemple des Apôtres, on doit remarquer que les Apôtres ne l'ont fait qu'après avoir réuni les frères et après avoir prié Dieu. » 3° Si l'on fait servir les oracles divins à des affaires terrestres, ce qui fait dire à S. Augustin: “Ceux qui consultent les sorts en ouvrant l'évangile, s'il faut souhaiter qu'ils agissent ainsi plutôt que de consulter les démons, je trouve déplaisante cette habitude de vouloir faire servir les oracles divins à des affaires profanes et aux vanités de cette vie. » 4° Si dans les élections ecclésiastiques, qui doivent se faire sous l'inspiration du Saint-Esprit, certains recourent aux sorts. Aussi, dit Bède: « Matthias fut ordonné par la voie du sort avant la Pentecôte », c'est-à-dire avant l'effusion plénière du Saint-Esprit sur l'Église, « dans la suite les sept diacres ont été ordonnés non par le sort, mais par le choix des disciples ». Il en est autrement des dignités temporelles, ordonnées au bon ordre des affaires terrestres; dans ces élections, la plupart du temps les hommes emploient les sorts, comme pour la répartition des biens temporels.

Mais, si la nécessité est pressante, il est licite d'implorer le jugement divin avec tout le respect voulu. Ce qui fait dire à S. Augustin: “Si en temps de persécution les ministres de Dieu sont divisés pour savoir qui restera pour éviter que tous ne s'enfuient, afin que l’Église ne soit pas dépeuplée par la mort de tous, si cette répartition ne peut se régler autrement, à mon avis, c'est au sort de choisir ceux qui doivent rester et ceux qui devront fuir. » Et il dit ailleurs: « Supposons que tu aies du superflu qu'il te faille donner à un indigent, sans qu'il te soit possible d'en faire deux parts; si tu rencontres deux hommes dont ni l'un ni l'autre ne peut justifier ta préférence, soit par son indigence, soit par quelque lien qui te l'attacherait: tu ne feras rien de plus juste que de tirer au sort un don que tu ne peux faire aux deux à la fois. »

CHAPITRE 96: LES PRATIQUES SUPERSTITIEUSES

1. Pratiques pour acquérir la science d'après l' « art notoire ». - 2. Pratiques pour agir sur certains corps. - 3. Pratiques pour conjecturer la bonne ou la mauvaise fortune. - 4. Les formules sacrées qu'on suspend à son cou.

1. Pratiques pour acquérir la science d'après l' « art notoire»

L'art notoire est illicite et inefficace. 1° Il est illicite parce qu'il emploie pour acquérir la science des procédés impuissants par eux-mêmes: il faut examiner certaines figures, prononcer certains mots inconnus, etc. C'est pourquoi un tel art n'emploie pas ces procédés comme des causes, mais comme des signes; et non pas des signes divinement institués, comme les signes sacramentels. Il n'y a donc plus qu'à conclure à leur vanité, et par conséquent les rapporter à ces « pactes symboliques acceptés et conclus avec les démons ». Il en va donc de l'art notoire comme des autres « pratiques frivoles et nuisibles » dont S. Augustin nous dit que « le chrétien doit les rejeter totalement et les fuir ».

2° Cet art est inefficace pour nous faire acquérir la science. Il prétend en effet y parvenir sans suivre le mode connaturel à l'homme, de la découverte et de l'enseignement; il s'ensuit qu'on attend ce résultat de Dieu ou des démons. Certainement Dieu a doté certains hommes d'une science et d'une sagesse infuses. L'Écriture sainte (1 R 3, 11) le dit de Salomon, et le Seigneur le promet à ses disciples (Lc 21, 15): “je vous donnerai un langage et une sagesse auxquels tous vos adversaires ne pourront opposer ni résistance ni contradiction. » Mais ce don n'est pas accordé à n'importe qui, et il n'y a pas de recette déterminée qui en assure la possession: c'est l'Esprit Saint qui en dispose à son gré, dit S. Paul (1 Co 12, 8): « L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse, l'autre de parler avec science, selon le même Esprit »; et plus loin: “Tout cela est l'oeuvre d'un seul et même Esprit, qui distribue à chacun comme il veut. » Quant aux démons, il ne leur appartient pas d'éclairer l'intelligence, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Or la science et la sagesse s'acquièrent par accroissement de la lumière intellectuelle. Il n'est donc personne qui ait jamais acquis la science par l'opération des démons. Selon S. Augustin: “De l'aveu de Porphyre, les pratiques théurgiques » où entrent les démons « ne communiquent à l'intelligence aucune purification qui la rende capable de voir son Dieu et de pénétrer ce qui est vrai”, comme toutes les acquisitions de la science. Toutefois, les démons pourraient, en parlant aux hommes leur langage, exprimer quelques-uns des enseignements des sciences; mais ce n'est pas là ce qu'on recherche par l'art notoire.

2. Pratiques pour agir sur certains corps

Dans les procédés employés pour obtenir certains effets corporels, il faut examiner s'ils peuvent produire naturellement ces effets. Si tel est le cas, ils ne sont pas illicites; il est permis d'employer des causes naturelles pour produire les effets qui leur sont propres. Mais si l'on voit qu'ils ne peuvent causer naturellement de tels effets, il s'ensuit qu'ils ne doivent pas être employés à produire ces effets comme des causes, mais pour leur valeur symbolique. Et ainsi ils appartiennent « aux pactes symboliques conclus avec les démons ». Aussi S. Augustin dit-il encore: “Les démons sont attirés par des créatures qui ne sont pas leur ouvrage, mais celui de Dieu. Les charmes sont divers, selon la diversité des démons qu'ils attirent, non comme des animaux alléchés par des aliments, mais comme des esprits séduits par des signes qui

conviennent au goût de chacun, par toute une variété de pierres, d'herbes, d'arbres, d'enchantements et de rites. »

3. Pratiques pour conjecturer la bonne ou la mauvaise fortune

Les hommes prennent garde à ces observations non comme à des causes, mais comme à des signes d'événements futurs, bons ou mauvais. Or, on ne les considère pas comme des signes révélés par Dieu, puisqu'ils n'ont pas été établis par l'autorité divine; ils viennent plutôt de la frivolité humaine fortifiée par la malice des démons qui cherchent à embrouiller l'esprit humain par ces sottises. C'est pourquoi il est évident que toutes ces observations sont superstitieuses et illicites. Il faut y voir des séquelles de l'idolâtrie qui faisait observer les augures, les jours fastes et néfastes, ce qui se rattachait à la divination par les astres, qui distinguait entre les jours; il semble donc que ces observations sont illogiques et grossières, et elles n'en sont que plus superstitieuses et plus vaines.

4. Les formules sacrées qu'on suspend à son cou

Dans toutes les incantations ou les écritures accrochées au cou, il faut prendre garde à deux choses.

1° Quel est le contenu de la formule, prononcée ou écrite? Car si c'est une invocation aux démons, c'est manifestement superstitieux et illicite. Pareillement, il faut se méfier s'il y a là des noms inconnus, de peur qu'ils ne cachent quelque chose d'illicite. Ce qui fait dire à S. Jean Chrysostome: **«** A l'exemple des pharisiens qui portaient de grandes houppes à leur manteau, il y a maintenant beaucoup de gens qui composent des noms d'anges en hébreu, les copient et les attachent: ceux qui ne les comprennent pas doivent les redouter. » Il faut encore prendre garde que la formule ne contienne rien de faux. Car alors on ne pourrait attendre son efficacité de Dieu, qui n'est pas le témoin de l'erreur.

2° Ensuite il faut prendre garde que les paroles sacrées ne soient accompagnées par rien de vain, comme par l'inscription de caractères, en dehors de la croix du Christ. Ou bien qu'on ne mette pas son espoir dans la manière d'écrire ou d'attacher la formule, ou en quelque sottise de ce genre qui ne s'accorde pas avec le respect dû à Dieu. Parce que tout cela serait jugé superstitieux. C'est pourquoi on lit dans le *Décret,:* « Il n'est pas permis, en cueillant des herbes médicinales, de s'adonner à des pratiques ou incantations, si ce n'est en employant le Symbole ou l'oraison dominicale afin que, seul, Dieu le Créateur du monde soit adoré et honoré. »

LES VICES OPPOSÉS A LA RELIGION PAR DÉFAUT

Nous devons étudier maintenant les vices qui s'opposent à la religion par défaut, et comportent une opposition manifeste à cette vertu, ce qui les fait ranger sous ce titre d'irréligion. Nous comprenons par là tout ce qui se rapporte au mépris envers Dieu et les choses saintes. Voici donc notre plan d'études: l° Vices directement relatifs à l'irrévérence envers Dieu (Question 97-98). - 2° Vices relatifs à l'irrévérence envers les choses saintes (Question 99-100).

Dans la première catégorie, nous rencontrons successivement la tentation de Dieu, relative à Dieu lui-même (Question 97), et le parjure, où l'on emploie son nom sans respect (Question 98).

CHAPITRE 97: LA TENTATION DE DIEU

1. En quoi consiste-t-elle? - 2. Est-elle un péché? - 3. A quelle vertu s'oppose-t-elle? - 4. Comparaison avec les autres vices.

1. En quoi consiste la tentation de Dieu?

Tenter quelqu'un, c'est à proprement parler le mettre à l'épreuve. On le fait par des paroles ou par des actes. Nous parlons pour éprouver si notre interlocuteur sait ce que nous cherchons et s'il peut ou s'il veut l'accomplir. Nous tentons par les actes lorsque par notre conduite nous explorons la prudence de l'autre, sa volonté ou son pouvoir.

Ces deux formes de la tentation se produisent de deux manières. D'abord ouvertement, lorsque le tentateur se manifeste comme tel; c'est ainsi que Samson proposa une énigme aux Philistins pour les éprouver (Jg 14, 12). Mais la tentation peut être insidieuse et cachée; c'est ainsi que les pharisiens mirent le Christ à l'épreuve selon Matthieu (22, 15). En outre, ce peut être de façon expresse, par exemple lorsqu'on veut mettre quelqu'un à l'épreuve par la parole ou par l'action. Et parfois d'une façon qui peut s'interpréter ainsi lorsque, sans vouloir mettre à l'épreuve, on agit ou on parle de telle sorte que cela ne paraît pas avoir d'autre but.

Ainsi donc on tente Dieu tantôt par des paroles et tantôt par des actions. Par des paroles quand nous nous entretenons avec Dieu dans la prière. Aussi quelqu'un tente-t-il Dieu expressément par sa demande, quand il l'implore pour découvrir sa science, sa puissance ou sa volonté. On tente Dieu expressément par son action, quand on veut, par ce qu'on fait, expérimenter son pouvoir, sa bonté ou sa science. Mais on tente Dieu de façon sujette à cette interprétation lorsque, sans vouloir le mettre à l'épreuve, on demande ou on fait quelque chose qui ne sert à rien d'autre qu'à prouver sa puissance, sa bonté ou sa connaissance. Ainsi, lorsque quelqu'un fait courir un cheval pour échapper à l'ennemi, il ne met pas ce cheval à l'épreuve; mais s'il fait courir le cheval sans aucune utilité, cela ne peut avoir d'autre sens que d'éprouver sa rapidité; et il en est de même pour tout le reste. Donc se confier à Dieu dans ses prières ou sa conduite pour une nécessité ou une utilité quelconque, ce n'est pas tenter Dieu. Aussi, sur le précepte du Deutéronome (6, 16): “Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu”, la Glose explique-t-elle: « Il tente Dieu, celui qui, capable d'agir, s'expose au péril sans motif, pour expérimenter si Dieu pourra le délivrer. »

2. Est-ce un péché de tenter Dieu?

Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, tenter c'est mettre à l'épreuve. Or nul ne cherche à expérimenter ce dont il est certain. C'est pourquoi toute tentation procède d'une ignorance ou d'un doute; soit de la part de celui qui tente, lorsqu'il expérimente une chose pour connaître sa qualité; soit de la part des autres, lorsque quelqu'un fait une expérience pour leur montrer cette qualité. C'est ainsi que Dieu nous tente.

Mais ignorer ce qui concerne Dieu et sa perfection, ou en douter, est un péché. Aussi est-il évident que tenter Dieu pour connaître sa puissance est un péché. Mais si l'on met à l'épreuve les perfections divines non pour s'instruire soi-même, mais pour instruire les autres, ce n'est

pas là tenter Dieu, puisque cette démarche est fondée sur une juste nécessité ou une pieuse utilité, et sur tous les autres motifs qui doivent y pousser. C'est ainsi, en effet, que les Apôtres demandèrent au Seigneur de faire des miracles au nom de Jésus Christ pour manifester aux païens la puissance de celui-ci (Ac 4, 29).

3. A quelle vertu s'oppose la tentation de Dieu?

Nous l'avons montré, la fin de la vertu de religion est de rendre honneur à Dieu. Aussi tout ce qui s'oppose directement à ce respect s'oppose à la religion. Or il est évident que tenter quelqu'un, c'est lui manquer de respect, car personne n'ose tenter celui dont il tient l'excellence pour certaine. Il est donc évident que tenter Dieu est un péché contraire à la religion.

4. Comparaison de la tentation de Dieu avec les autres vices

Parmi les péchés opposés à la religion, le plus grave est celui qui s'oppose davantage à la révérence due à Dieu. On s'y oppose moins si l'on doute de l'excellence divine que si l'on pense le contraire avec assurance. Car, de même que l'homme confirmé dans son erreur est plus infidèle que l'homme qui met en doute la vérité de la foi, de même celui qui par sa conduite professe une erreur opposée à celle de l'excellence divine manque davantage au respect envers Dieu que l'homme qui professe seulement un doute. Or le superstitieux professe l'erreur, nous l'avons montré. Tandis que celui qui tente Dieu en paroles ou en actes professe son doute au sujet de l'excellence divine, avons nous dit. C'est pourquoi le péché de superstition est plus grave que de tenter Dieu.

CHAPITRE 98: LE PARJURE

1. Un mensonge est-il nécessaire pour qu'il y ait parjure? - 2. Le parjure est-il toujours un péché? - 3. Est-il un péché mortel? - 4. Pèche-t-on en obligeant un parjure à prêter serment?

1. Un mensonge est-il nécessaire pour qu'il y ait parjure?

Comme nous l'avons déjà dit, en morale les actes sont spécifiés par leur fin. Or le serment a pour fin de confirmer une parole de l'homme. La fausseté s'oppose à cela: en effet confirmer ce qu'on dit, c'est en montrer solidement la vérité, ce qui est impossible pour une parole fausse. Aussi la fausseté annule ce qui est la fin du serment. Et c'est pour cela qu'elle spécifie surtout cette perversité qu'on appelle le parjure. La fausseté appartient donc à la raison de parjure.

2. Le parjure est-il toujours un péché?

Nous l'avons dit4 jurer consiste à prendre Dieu à témoin. Or c'est de l'irrespect envers Dieu que l'invoquer comme témoin de ce qui est faux, parce qu'ainsi on donne à entendre que Dieu ne connaît pas la vérité, ou qu'il veut témoigner en faveur de la fausseté. C'est pourquoi le parjure est manifestement un péché contraire à la vertu de religion, chargée de la révérence envers Dieu.

3. Le parjure est-il un péché mortel?

Selon l'enseignement d'Aristote: « Ce qui fait qu'une chose est telle, l'est lui-même encore davantage. » Or, nous le voyons, des actions qui de soi sont péchés véniels, ou même qui sont bonnes par nature, deviennent péchés mortels si on les accomplit par mépris de Dieu. Aussi, à bien plus forte raison, tout ce qui comporte par définition du mépris envers Dieu est-il péché mortel. Or le parjure comporte ce mépris par définition, car il a raison de faute, nous l'avons dit à l'Article précédent, parce qu'il comporte une irrévérence envers Dieu. Aussi est-il évident que, par définition, le parjure est péché mortel.

4. Pèche-t-on en obligeant un parjure à prêter serment?

Il faut faire une distinction au sujet de celui qui exige le serment. Ou bien il l'exige pour lui-même, de son propre mouvement, ou bien il l'exige au profit d'un autre, en vertu de la fonction qu'on lui a confiée. Dans le cas de celui qui exige le serment pour lui-même, en tant que personne privée, il faut encore distinguer, avec S. Augustin: « S'il ignore que l'autre fera un faux serment, et qu'il lui dise: "Jure-moi", afin de pouvoir lui faire confiance, il n'y a pas péché; il y a toutefois une tentation bien humaine", qui vient d'une certaine faiblesse, par laquelle on doute si l'autre dira vrai. « Et tel est le serment dont le Seigneur dit (Mt 5, 37): "Tout ce qu'on ajoute vient du mauvais". Mais si, sachant ce que cet homme a fait (c'est-à-dire le contraire de ce qu'il jure), il le force encore à jurer, il est homicide. Car l'autre se donne la mort du fait de son parjure, mais celui qui l'oblige à jurer lui a forcé la main. » Si au contraire celui qui a exigé le serment le fait en vertu d'une fonction publique, parce que l'ordre du droit l'exige, et à la demande d'un autre, il ne semble pas commettre de faute s'il exige le serment, en prévoyant qu'il sera faux ou qu'il sera vrai, car ce n'est pas lui-même qui l'exige, mais celui dont il subit la pression.

Nous étudions maintenant les vices d'irréligion où se montre l'irrévérence à l'égard des choses sacrées. Ce sont le sacrilège (Question 99) et la simonie (Question 100).

CHAPITRE 99: LE SACRILÈGE

1. Qu'est-ce que le sacrilège? - 2. Est-il un péché spécial? - 3. Ses espèces. - 4. Quelle punition lui est due?

1. Qu'est-ce que le sacrilège?

On attribue la qualité de sacré, comme nous l'avons vu c, à ce qui est ordonné au culte de Dieu. Il en va de même ici que pour la notion de bien: le bien est ce qui est ordonné à une fin bonne. Pareillement, du fait qu'une chose est ordonnée au culte de Dieu, elle devient quelque chose de divin; on lui doit alors un certain respect, qui se reporte sur Dieu. Toute irrévérence à l'égard des choses saintes est donc une offense envers Dieu, et a raison de sacrilège.

2. Le sacrilège est-il un péché spécial?

Partout où se rencontre une raison spéciale de difformité, il y a nécessairement un péché spécial, car l'espèce de chaque chose est considérée selon sa raison formelle, non selon sa matière ou son sujet. Or le sacrilège comporte une raison spéciale de difformité: il consiste à violer une chose sainte par irrévérence. C'est donc un péché spécial.

Et il s'oppose à la religion. Comme dit S. Jean Damascène: “La pourpre, devenue vêtement royal, est honorée et glorifiée. Si quelqu'un la transperce, il est puni de mort”, comme s'il s'agissait du roi lui-même. Ainsi encore celui qui viole une chose sainte agit par le fait même contre le respect dû à Dieu et pèche par irréligion.

3. Les espèces du sacrilège

Le péché de sacrilège, avons-nous dit, consiste à traiter avec irrévérence une chose sacrée. Or, les choses sacrées ont droit à notre respect en raison de leur sainteté. C'est pourquoi il est nécessaire de distinguer les espèces du sacrilège, et celui-ci est d'autant plus grave que la réalité sacrée contre laquelle on pèche a une plus grande sainteté.

Or, on attribue la sainteté aux personnes consacrées, c'est-à-dire dédiées au culte divin, aux lieux sacrés et à certaines autres réalités sacrées. La sainteté du lieu est ordonnée à celle de l'homme qui, dans le lieu saint, rend son culte à Dieu. Comme il est dit au 2ème livre des Maccabées (5, 19), « Dieu n'a pas choisi la nation pour le lieu, mais le lieu pour la nation ». C'est donc pécher plus gravement de commettre le sacrilège contre une personne sacrée, que contre un lieu saint. Il y a toutefois dans ces deux espèces de sacrilège des degrés divers suivant les différences qui s'y rencontrent. La première place y revient en effet aux sacrements qui sanctifient l'homme; et le plus grand d'entre eux est l'eucharistie qui contient le Christ lui-même. Le sacrilège commis contre ce sacrement est donc le plus grave de tous. Viennent au second rang, après les sacrements, les vases consacrés qui servent à les recevoir; puis les saintes images et les reliques des saints dans lesquelles, d'une certaine manière, les personnages mêmes des saints sont vénérés ou outragés. Ensuite tout ce qui sert à l'ornement de l'église et des ministres du culte. Ensuite tout ce qui est voué à l'entretien des ministres, biens meubles ou immeubles. Quiconque pèche contre l'une quelconque de ces choses saintes encourt le crime de sacrilège.

4. Quelle punition est due au sacrilège?

Pour infliger des châtiments, deux principes sont à considérer. D'abord un principe de proportion, qui mesure le juste châtiment. On doit « être puni par où l'on a péché”, dit le livre de la Sagesse (11, 16). A ce point de vue, il convient que le sacrilège, qui déshonore les choses saintes, soit puni de l'excommunication, qui tient à l'écart du sacré. Le second principe est l'utilité du châtiment: les pénalités sont en effet comme des remèdes destinés à détourner du péché par l'effroi qu'elles inspirent. Or le sacrilège est un homme qui n'a pas de respect pour les choses saintes. Il ne sera donc pas suffisamment détourné du péché par le fait qu'on lui interdit les choses saintes dont il n'a cure. C'est pourquoi les lois humaines infligent pour ce crime la peine de mort. L'Église, qui ne punit pas de mort corporelle, frappe ce même crime d'amende, afin qu'au moins des peines temporelles détournent les hommes du sacrilège.

CHAPITRE 100: LA SIMONIE

1. Qu'est-ce que la simonie? - 2. Est-il permis de recevoir de l'argent pour des sacrements? - 3. Est-il permis d'en recevoir pour des actes spirituels? - 4. Est-il permis de vendre des biens annexés au spirituel? - 5. Est-ce seulement le « présent manuel » qui rend simoniaque, ou encore le « présent verbal » et le « présent servile »? - 6. Le châtiment dû à la simonie.

1. Qu'est-ce que la simonie?

Est mauvais en soi, nous l'avons dite, tout acte qui porte sur une matière indue. Or, l'achat et la vente ne peuvent s'exercer à l'égard du spirituel, pour trois raisons. 1° Les réalités spirituelles, comparées aux valeurs terrestres, n'ont pas de prix. La « sagesse est plus précieuse que toutes les richesses: tout ce qu'on peut convoiter ne saurait lui être comparé » (Pr 3, 15). Aussi S. Pierre a-t-il condamné dans sa racine le vice de Simon, en disant: « Périsse ton argent avec toi, puisque tu as cru pouvoir acquérir à ce prix le don du Seigneur! » - 2° On ne peut vendre légitimement que ce dont on est le maître (voir le texte cité dans l'objection 1). Or un prélat ecclésiastique n'est pas maître, mais seulement intendant des choses spirituelles. Comme dit S. Paul (1 Co 4, 1): « Qu'on nous tienne pour les ministres du Christ, et les dispensateurs des mystères de Dieu. » - 3° L'origine des choses spirituelles est incompatible avec leur vente. Elles proviennent de la volonté gratuite de Dieu. C'est pourquoi notre Seigneur a dit (Mt 10, 8): “Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. » Par conséquent vendre ou acheter une chose spirituelle, c'est montrer de l'irrévérence envers Dieu et les choses divines. C'est donc pécher par irréligion.

Il faut savoir cependant que Simon le Mage, outre « qu'il voulut acheter des Apôtres à prix d'argent la grâce du Saint-Esprit » disait que le monde n'avait pas été créé par Dieu, « mais par une certaine puissance supérieure”, d'après S. Isidore. C'est à ce point de vue qu'on met les disciples de Simon au rang des hérétiques, comme on peut le voir par le livre de S. Augustin sur les hérésies.

2. Est-il permis de recevoir de l'argent pour des sacrements?

Les sacrements de la loi nouvelle sont spirituels au plus haut point, car ils produisent dans les âmes la grâce spirituelle. Celle-ci ne peut s'estimer à prix d'argent, et par définition exige d'être donnée gratuitement. Mais les sacrements sont dispensés par les ministres de l'Église, à l'entretien desquels le peuple doit subvenir, selon S. Paul (1 Co 9, 13): « Ignorez-vous que ceux qui vaquent aux offices sacrés doivent se nourrir du temple? Et que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel? » Nous dirons donc que recevoir de l'argent en échange de la grâce spirituelle des sacrements est un crime de simonie, que nulle coutume ne peut autoriser: car la coutume ne prévaut pas contre le droit naturel ou divin. Et par argent on entend ici tout ce qu'on peut estimer à prix d'argent, comme dit Aristote. Mais recevoir quelque chose pour l'entretien de ceux qui administrent les sacrements selon la détermination de l'Église et les coutumes approuvées, n'est pas simonie, ni péché. Ce n'est pas, en effet, le prix d'un salaire, mais le tribut payé à la nécessité. C'est pourquoi sur ce texte (1 Tm 5, 17): « Les prêtres qui gouvernent bien, etc.”, la Glose de S. Augustin donne ce commentaire: « Qu'ils reçoivent du peuple l'entretien nécessaire, et du Seigneur le salaire de leur administration.”

Supposons maintenant un adulte désirant le baptême, et en danger de mort, que le prêtre ne veut pas baptiser sans argent. Il doit, s'il le peut, se faire baptiser par quelqu'un d'autre. Si ce recours lui est impossible, il ne doit aucunement acheter à prix d'argent son baptême, mais plutôt mourir sans l'avoir reçu. Le baptême de désir supplée en effet pour lui ce que le sacrement ne peut lui donner.

3. Est-il permis de recevoir de l'argent pour des actes spirituels?

De même que les sacrements sont dits « spirituels » parce qu'ils confèrent la grâce spirituelle, ainsi d'autres réalités sont appelées « spirituelles » parce qu'elles découlent de la grâce spirituelle et y disposent. Cependant ces réalités sont procurées par le ministère des hommes, lesquels doivent être entretenus par le peuple à qui ils dispensent ces biens spirituels, selon S. Paul (1 Co 9, 7): « Qui donc a jamais combattu à ses frais, et quel berger ne se nourrit du lait de son troupeau? » C'est pourquoi vendre ou acheter ce qu'il y a de spirituel dans ces actes est de la simonie; mais il est permis de recevoir ou de donner quelque chose pour l'entretien de ceux qui les exercent, conformément à la loi de l'Église et à la coutume approuvée; à condition toutefois qu'on n'ait pas l'intention d'acheter ou de vendre, et qu'on ne contraigne pas ceux qui ne veulent pas donner, en leur refusant les biens spirituels qu'on doit leur fournir; il y aurait là en effet apparence de vente. Toutefois, après avoir gratuitement exercé ces fonctions spirituelles, on peut exiger de ceux qui peuvent payer, mais ne veulent pas, les offrandes ou autres rétributions déterminées par la règle et la coutume. On doit alors faire intervenir l'autorité supérieure.

4. Est-il permis de vendre des biens annexés au spirituel?

Une chose peut se trouver rattachée aux réalités spirituelles par un double lien. Premièrement un lien de dépendance. Posséder un bénéfice ecclésiastique par exemple ne convient qu'à celui qui a un office clérical. Ainsi de telles choses ne peuvent exister indépendamment de biens spirituels. Et c'est pourquoi il n'est aucunement permis de vendre ce genre de choses, parce que, lorsqu'on les vend, on comprend que les biens spirituels sont inclus dans la vente.

Mais certaines choses temporelles sont liées aux spirituelles en y étant ordonnées: le droit de patronage par exemple est ordonné à présenter les clercs aux bénéfices ecclésiastiques; les vases sacrés sont ordonnés à la pratique des sacrements. De telles choses temporelles ne supposent pas nécessairement l'existence de la réalité spirituelle qui s'y trouve annexée, mais plutôt la précèdent. C'est pourquoi on peut, d'une certaine manière, les vendre: mais non en tant qu'elles sont adjointes au spirituel.

5. Est-ce seulement le « présent manuel » qui rend simoniaque, ou aussi le « présent verbal » et le « présent servile »?

Comme nous l'avons dit on peut appeler « argent » tout ce dont le prix peut être estimé en argent. Il est évident que le service rendu à un homme est ordonné à une utilité qui peut être estimée à prix d'argent; aussi les serviteurs sont-ils engagés pour un salaire en argent. C'est pourquoi donner un bien spirituel pour un service temporel déjà rendu ou encore à rendre revient au même que le donner pour la somme d'argent, payée comptant ou promise, à laquelle on pourrait estimer ce service. Pareillement, si l'on répond aux prières de quelqu'un qui recherche une faveur temporelle, cela s'ordonne à une utilité qui peut être estimée à prix d'argent. Et c'est pourquoi, si l'on commet la simonie en recevant de l'argent ou un autre bien

extérieur, ce qui relève du présent manuel, on la commet aussi par un présent verbal, ou de service.

6. Le châtiment dû à la simonie

Nul ne peut licitement retenir ce qu'il a acquis contre la volonté du possesseur. Par exemple, si un intendant distribuait des biens appartenant à son maître contrairement à sa volonté et à son ordre, celui qui les aurait reçus n'aurait pas le droit de les garder. Or, le Seigneur, dont les prélats ecclésiastiques sont les intendants et les ministres, a ordonné de dispenser gratuitement les biens spirituels (Mt 10, 8): “Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. » Donc ceux qui obtiennent des biens spirituels quelconques grâce à un présent, ne peuvent légitimement les garder.

De plus les simoniaques, tant vendeurs qu'acheteurs de biens spirituels, ainsi que les intermédiaires, sont sous le coup d'autres pénalités: l'infamie et la déposition s'ils sont clercs, l'excommunication s'ils sont laïcs, selon le droits.

LES VERTUS ANNEXES DE LA JUSTICE

CHAPITRE 101: LA PIÉTÉ

Après la religion, il faut étudier la piété. Cette étude nous fera suffisamment connaître les vices qui lui sont opposés.

1. A qui la piété s'étend-elle? - 2. Quels services rend-elle? - 3. Est-elle une vertu spéciale?- 4. Peut-on, sous couvert de religion, omettre les devoirs de la piété filiale?

1. A qui la piété s'étend-elle?

L'homme est constitué débiteur à des titres différents vis-à-vis d'autres personnes, selon les différents degrés de perfection qu'elles possèdent et les bienfaits différents qu'il en a reçus. À ce double point de vue, Dieu occupe la toute première place, parce qu'il est absolument parfait et qu'il est, par rapport à nous, le premier principe d'être et de gouvernement. Mais ce titre convient aussi, secondairement, à nos père et mère et à notre patrie, desquels et dans laquelle nous avons reçu la vie et l'éducation. C'est pourquoi, après Dieu, l'homme est surtout redevable à ses père et mère et à sa patrie. En conséquence, de même qu'il appartient à la religion de rendre un culte à Dieu, de même, à un degré inférieur, il appartient à la piété de rendre un culte aux parents et à la patrie. D'ailleurs, le culte des parents s'étend à tous ceux de la même ascendance, comme le montre Aristote. Or, dans le culte de la patrie est compris le culte de tous les concitoyens et de tous les amis de la patrie. C'est pourquoi la piété s'étend à ceux-là par priorité.

2. Quels services la piété rend-elle?

On doit quelque chose aux parents et aux concitoyens de deux façons: par essence ou par accident. Par essence on leur doit ce qui convient au père en tant que tel. Puisqu'il est un

supérieur comme étant le principe du fils, celui-ci lui doit respect et service. Par accident, on doit au père ce qui lui convient selon une circonstance accidentelle; par exemple, s'il est malade on doit le visiter et lui procurer des soins; s'il est pauvre on doit le soutenir, et ainsi de tout ce qui est englobé dans le service qu'on lui doit. C'est pourquoi Cicéron dit que la piété comporte devoir et culte: le devoir se rapporte au service, le culte au respect ou à l'honneur rendu, parce que, selon S. Augustin, « on dit que nous avons un culte pour les personnes à qui nous accordons fréquemment honneur, souvenir ou présence ».

3. La piété est-elle une vertu spéciale?

Ce qui spécialise une vertu, c'est qu'elle vise son objet sous un point de vue spécial. Il revient à la raison de justice de payer une dette à autrui; payer une dette spéciale à une personne déterminée sera donc l'objet d'une vertu spéciale. Or, l'homme est débiteur à un titre particulier envers ce qui est par rapport à lui principe connaturel d'être et de gouvernement. C'est ce principe que considère la piété, en tant qu'elle rend un culte et des devoirs aux parents et à la patrie, et à ceux qui leur sont ordonnés. Elle est donc une vertu spéciale.

4. Peut-on, sous couvert de religion, omettre les devoirs de la piété filiale?

La religion et la piété sont toutes les deux des vertus. Or aucune vertu n'est contraire ou opposée à une autre car, selon Aristote le bien n'est pas contraire au bien. Il est donc impossible que la religion et la piété se fassent mutuellement obstacle de telle sorte que les actes de l'une empêchent les actes de l'autre. En effet, tout acte vertueux, nous l'avons montré, est limité par les circonstances qui s'imposent; si on les dépasse, ce ne sera plus un acte vertueux, mais un acte vicieux. Il appartient donc à la piété filiale de rendre à ses parents service et honneur dans la mesure qui s'impose. Or, ce n'est pas observer cette mesure que de tendre à honorer son père plus que Dieu. Mais, dit S. Ambroise (sur Lc 12, 52), la piété religieuse passe avant les liens de parenté. Donc, si le culte des parents nous éloignait du culte de Dieu, ce ne serait plus de la piété envers les parents que de s'opposer au culte envers Dieu. Aussi S. Jérôme écrit-il dans sa lettre à Héliodore: “Avance, et foule aux pieds ton père, avance, et foule aux pieds ta mère, vole vers l'étendard de la croix. C'est ici une forme suprême de piété que d'être cruel. » C'est pourquoi, en ce cas, il faut faire passer la religion envers Dieu avant les devoirs envers les parents. Mais si ces devoirs ne nous détournent pas du culte dû à Dieu, ce sont dès lors des actes de piété filiale, qu'il ne faut pas négliger sous prétexte de religion.

CHAPITRE 102: LE RESPECT

Il faut étudier maintenant le respect et ses espèces par, où l'on connaîtra les vices opposés. 1. Le respect est-il une vertu spéciale, distincte des autres? - 2. En quoi consiste-t-il - 3. Comparaison du respect avec la piété.

1. Le respect est-il une vertu spéciale, distincte des autres?

Comme il a été dit plus haut, il est nécessaire de distinguer plusieurs vertus subordonnées, correspondant aux divers degrés d'excellence des personnes dont nous sommes les débiteurs. Or, de même que le père selon la chair possède d'une manière particulière le caractère de principe, possédé par Dieu d'une manière universelle; de même celui qui à un point de vue

déterminé se fait notre providence participe de la paternité, puisque le père est le principe tout à la fois de la génération, de l'éducation, de l'instruction et de tout ce qui concourt à la vie humaine parfaite. Or, une personne constituée en dignité se comporte opérations militaires, le pédagogue dans l'enseignement, et pareillement les autres. De là vient que de tels personnages sont appelés « pères » par analogie de fonction. Les serviteurs de Naaman lui disaient: “Père, si le prophète t'avait demandé quelque chose de difficile, etc. » (2 R 6, 13).

C'est pourquoi, de même qu'au-dessous de la religion qui rend un culte à Dieu se trouve, dans un certain ordre, la piété par laquelle on honore les parents, de même au-dessous de la piété on trouve le respect par lequel on honore les . Il appartient à la justice de rendre ce qu'on doit. Aussi cela appartient-il au respect, partie de la justice. Or nous ne devons pas culte et honore à tous ceux qui sont constitués en dignité

2. En quoi le respect consiste-t-il?

Il appartient à ceux qui sont constitués en dignité de gouverner leurs sujets. Gouverner c'est pousser certains hommes vers la fin requise: ainsi le pilote gouverne le navire en le conduisant au port. Or celui qui meut un autre homme a sur celui-ci supériorité et puissance. Aussi faut-il que chez l'homme constitué en dignité on considère d'abord sa position supérieure, avec la puissance sur ses sujets que cela entraîne; en second lieu la fonction de gouverner. En raison de sa supériorité on lui doit l'honneur, qui consiste à reconnaître la supériorité de quelqu'un. En raison de sa fonction de gouvernement on lui doit le culte, qui consiste en une certaine déférence, en ce qu'on lui obéit, et en ce qu'on répond à ses bienfaits selon qu'on le peut.

3. Comparaison du respect avec la piété?

On peut honorer les personnes constituées en dignité à deux titres: 1° à l'égard du bien commun, par exemple lorsqu'elles le servent en gérant les affaires de l'État. Cela ne relève plus du respect, mais de la piété qui rend un culte non seulement au père, mais à la patrie; 2° en s'adonnant spécialement à leur intérêt et à leur gloire personnels. Et cela relève proprement du respect en tant qu'il se distingue de la piété filiale.

C'est pourquoi, pour comparer le respect et la piété, il est nécessaire de considérer les divers rapports qu'ont avec nous les diverses personnes que visent ces deux vertus. Or, il est évident que les personnes de nos parents et de ceux qui nous sont unis par le sang nous sont unies plus profondément que les personnes constituées en dignité; en effet la génération et l'éducation, dont notre père est le principe, nous concernent plus profondément que le gouvernement extérieur qui a pour principe des hommes établis en dignité. A cet égard, la piété l'emporte sur le respect, parce qu'elle rend un culte à des personnes qui nous touchent de plus près et envers qui nous avons plus d'obligation.

Il faut étudier maintenant les deux vertus subordonnées au respect: 1° la dulie, qui rend honneur aux supérieurs avec tout ce que cela comporte (Question 103); l'obéissance qui exécute leurs ordres (Question 104).

CHAPITRE 103: LA DULIE

1. L'honneur est-il quelque chose de spirituel ou de corporel? - 2. Est-il dû aux seuls supérieurs? - 3. La vertu de dulie est-elle une vertu spéciale, distincte de celle de latrie? - 4. Y distingue-t-on plusieurs espèces?

1. L'honneur est-il quelque chose de spirituel ou de corporel?

L'honneur est un témoignage rendu à l'excellence de quelqu'un; c'est bien là ce que recherchent ceux qui veulent être honorés, comme Aristote l'a montré. Or, ce témoignage peut être rendu devant Dieu ou devant les hommes. Dans le premier cas, puisque Dieu « voit le fond des coeurs", le témoignage de la conscience suffit. C'est pourquoi l'honneur rendu à Dieu peut consister seulement en un mouvement du coeur, par exemple la pensée de l'excellence souveraine de Dieu, ou même celle d'un autre homme, que nous faisons monter vers Dieu. - Dans le second cas, le témoignage adressé aux hommes ne saurait se passer de signes extérieurs qui peuvent être soit des paroles élogieuses; soit des gestes, inclinations, prévenances, offrande de cadeaux et de présents, érection de statues et autres manifestations du même genre. Ainsi considéré, l'honneur comporte des signes extérieurs et corporels.

2. L'honneur est-il dû seulement aux supérieurs?

L'honneur, nous l'avons dit à l'Article précédent, n'est pas autre chose qu'un témoignage d'excellence. Toutefois, celle-ci peut être considérée non seulement par rapport à celui qui honore, comme si celui qui est honoré devait toujours lui être supérieur; mais encore en elle-même, ou par comparaison avec d'autres personnes. En ce sens, l'honneur est toujours dû à une certaine excellence ou supériorité. En effet, il n'est pas nécessaire que celui qui est honoré soit supérieur en tout à celui qui l'honore; il suffit qu'il le soit sous un certain rapport, ou même simplement qu'il soit supérieur à d'autres personnes, et non de façon absolue.

3. La vertu de dulie est-elle une vertu spéciale, distincte de celle de latrie?

Comme nous l'avons dit plus haut, à une dette spéciale correspond une vertu qui est chargée de l'acquitter. Or, ce n'est pas pour la même raison que l'on est serviteur de Dieu et serviteur d'un homme, de même qu'être le maître convient pour des raisons différentes à Dieu et à l'homme. Car Dieu exerce un domaine plénier et premier sur toutes ses créatures, dont chacune est entièrement soumise à sa puissance; l'autorité de l'homme ne participe de celle de Dieu que par une certaine ressemblance: sa puissance est particulière et ne s'exerce que sur quelque créature humaine ou inférieure. Il en résulte que la vertu de dulie, par laquelle les serviteurs remplissent leurs devoirs envers leurs maîtres humains, se distingue de la vertu de latrie par laquelle l'homme agit de même envers son Maître divin. La dulie est une espèce du respect. Celui-ci, en effet, nous porte à honorer toutes les personnes éminentes; la dulie, au sens propre du mot qui signifie « servitude » porte les serviteurs à honorer leurs maîtres.

4. Distingue-t-on plusieurs espèces dans la dulie?

On peut prendre la dulie en deux sens. D'abord en un sens général, selon qu'on montre de la déférence à tous ceux qui la justifient par une supériorité quelconque. Ainsi, elle englobe la

piété, le respect et toutes les autres vertus qui témoignent de la déférence envers un homme. En ce sens elle comporte plusieurs parties spécifiques.

Mais on peut la prendre en un sens étroit, en tant que par elle le serviteur montre de la déférence envers son maître, car « dulie » signifie « servitude », nous l'avons dit à l'Article précédent. En ce sens, elle ne se divise pas en plusieurs espèces, mais elle est une des espèces du respect énumérées par Cicéron, parce que c'est sous des raisons différentes que le serviteur révère son patron, le soldat son chef, le disciple son mettre, etc.

CHAPITRE 104: L'OBÉISSANCE

1. L'homme doit-il obéir à l'homme? - 2. L'obéissance est-elle une vertu spéciale? - 3. Sa comparaison avec les autres vertus. - 4. Doit-on obéir à Dieu en tout? - 5. Les inférieurs doivent-ils obéir en tout à leurs supérieurs? - 6. Les fidèles doivent-ils obéir aux puissances séculières?

1. L'homme doit-il obéir à l'homme?

De même que les activités des réalités naturelles procèdent des pouvoirs naturels, de même les activités humaines procèdent de la volonté humaine. Or c'est une loi de la nature que les êtres supérieurs fassent agir les inférieurs par la supériorité de la vertu naturelle que Dieu leur a donnée. Aussi faut-il encore que chez les hommes les supérieurs actionnent les inférieurs par leur propre volonté, en vertu de l'autorité qui leur a été confiée dans le plan de Dieu. Or mouvoir par la raison et la volonté, c'est prescrire. C'est pourquoi, de même qu'en vertu de l'ordre naturel institué par Dieu, les êtres inférieurs sont nécessairement soumis à la motion que leur impriment les êtres supérieurs, de même chez les hommes, selon le plan du droit naturel et divin, les inférieurs sont tenus d'obéir à leurs supérieurs.

2. L'obéissance est-elle une vertu spéciale?

A toutes les oeuvres bonnes qui ont une raison spéciale de bonté correspond une vertu spéciale, puisque le propre de la vertu c'est de « rendre l'oeuvre bonne ». Or, l'obéissance à un supérieur est un devoir qui correspond à l'ordre établi par Dieu lui-même dans l'univers, nous l'avons montré à l'Article précédent; elle est donc un bien, puisque celui-ci consiste dans « la mesure, l'espèce et l'ordre », dit S. Augustin. Or cet acte reçoit une raison spéciale de louange du fait de son objet spécial. En effet, puisque les inférieurs ont de multiples devoirs envers leurs supérieurs, dont l'un, tout spécialement, est de leur obéir, l'obéissance est donc aussi une vertu spéciale, ayant pour objet spécial le commandement exprès ou tacite. Car la volonté du supérieur, de quelque façon qu'elle se manifeste, est comme un précepte tacite; et l'obéissance se montre d'autant plus empressée qu'elle devance l'expression du précepte, dès qu'elle a compris la volonté du supérieur.

3. Comparaison de l'obéissance avec les autres vertus

De même que le péché consiste en ce que l'homme, en méprisant Dieu, s'attache aux biens périssables, ainsi le mérite de l'acte vertueux consiste au contraire en ce que l'homme, en

méprisant les biens créés, s'attache à Dieu. Or la fin est plus puissante que les moyens. Donc, si l'on méprise les biens créés pour s'attacher à Dieu, la vertu mérite plus d'éloges pour son attachement à Dieu que pour son mépris des biens terrestres. Et c'est pourquoi les vertus par lesquelles on s'attache à Dieu pour lui-même, qui sont les vertus théologales, l'emportent sur les vertus morales par lesquelles on méprise le terrestre pour s'attacher à Dieu.

Or, parmi les vertus morales, la plus importante est celle par laquelle on méprise un plus grand bien pour s'attacher à Dieu. Au plus bas degré se trouvent les biens extérieurs; au milieu se trouvent les biens du corps; au sommet les biens de l'âme, parmi lesquels le principal est la volonté, en tant que par celle-ci on use de tous les autres biens. C'est pourquoi, par elle-même, l'obéissance est la plus louable des vertus: pour Dieu elle méprise la volonté propre, alors que par les autres vertus morales on méprise certains autres biens en vue de Dieu. C'est pourquoi S. Grégoire écrit: “Il est juste de préférer l'obéissance aux sacrifices, parce que ceux-ci immolent une chair étrangère, tandis que l'obéissance immole notre propre volonté. »

C'est pourquoi aussi certaines autres activités sont méritoires devant Dieu parce qu'elles sont accomplies pour obéir à la volonté divine. Car si quelqu'un endurait le martyre, ou distribuait tous ses biens aux pauvres, - à moins qu'il n'ordonne ces oeuvres à l'accomplissement de la volonté divine, ce qui concerne directement l'obéissance -, de telles oeuvres ne pourraient être méritoires, tout comme si on les faisait sans la charité, qui ne peut exister sans l'obéissance. Il est écrit en effet (1 Jn 2, 4.5): « Celui qui prétend connaître Dieu et ne garde pas ses commandements est un menteur; quant à celui qui observe ses paroles, l'amour de Dieu a vraiment trouvé en lui son accomplissement. » Et cela parce que l'amitié procure aux amis identité des vouloir et des refuse.

4. Doit-on obéir à Dieu en tout?

Nous l'avons dit à l'ARTICLE 1: Celui qui obéit est mû par le commandement de celui auquel il obéit, comme dans la nature un être est mû par les influences qui agissent sur lui. Or, Dieu est le moteur suprême non seulement de toutes choses selon la nature, mais encore de toutes les volontés, nous l'avons établi. De même donc que les premières sont soumises à la nature divine par une nécessité de nature, de même les secondes doivent obéir aux ordres divins par une nécessité de justice.

5. Les inférieurs doivent-ils obéir en tout à leurs supérieurs?

Comme nous l'avons dit, celui qui obéit est mis en mouvement sur l'ordre de celui qui commande, par une certaine nécessité de justice, comme un être naturel est mis en mouvement par l'être qui l'actionne, par une nécessité de nature. Que ce mouvement ne se produise pas, cela peut tenir à deux causes. D'abord à cause d'un empêchement qui provient de la puissance supérieure d'un autre moteur; c'est ainsi que du bois ne brûle pas si trop d'humidité l'empêche de s'enflammer. Ou bien par un manque de relation entre le mobile et le moteur, parce que le mobile est bien soumis à l'action du moteur sur un point, mais non sur tout. Par exemple l'humidité est parfois soumise à l'action de la chaleur de façon à être réchauffée, sans pouvoir être desséchée ou absorbée.

De même il peut arriver pour deux motifs que le sujet ne soit pas tenu à obéir en tout à son supérieur. 1° A cause de l'ordre d'un supérieur plus puissant. Sur le texte (Rm 13, 2): « Ceux qui résistent attirent sur eux-mêmes la condamnation », la Glose commente: “Si le commissaire donne un ordre, devras-tu l'exécuter si le proconsul ordonne le contraire? Et si le

proconsul donne un ordre, et l'empereur un autre, n'est-il pas évident qu'en méprisant le premier, tu dois obéir au second? Donc si l'empereur donne un ordre, et Dieu un autre, tu devras mépriser celui-là et obéir à Dieu. »

2° L'inférieur n'est pas tenu d'obéir à son supérieur si celui-ci donne un ordre auquel il n'a pas à se soumettre. Car Sénèque écrit: « On se trompe si l'on croit que la servitude s'impose à l'homme tout entier. La meilleure partie de lui-même y échappe. C'est le corps qui est soumis et engagé envers les maîtres; l'âme est indépendante. » C'est pourquoi, en ce qui concerne le mouvement intérieur de la volonté on n'est pas tenu d'obéir aux hommes, mais à Dieu seul.

On est tenu d'obéir aux hommes dans les actes extérieurs du corps. Cependant, même là, selon ce qui relève de la nature du corps, on n'est pas tenu d'obéir aux hommes, mais seulement à Dieu, parce que tous les hommes sont naturellement égaux, par exemple en ce qui concerne la nourriture et la génération. Donc les serviteurs ne sont pas obligés d'obéir à leurs maîtres, ni les enfants à leurs parents, pour contracter mariage ou pour garder la virginité, etc.

Mais en ce qui concerne l'organisation de son activité et des affaires humaines, le sujet est tenu d'obéir à son supérieur en tenant compte de la supériorité qui lui est propre; ainsi le soldat au chef de l'armée en ce qui concerne la guerre; le serviteur à son maître en ce qui concerne le service à exécuter; le fils à son père en ce qui concerne la conduite de sa vie et l'organisation domestique, et ainsi du reste.

6. Les fidèles doivent-ils obéir aux puissances séculières?

La foi chrétienne est principe et cause de justice, selon S. Paul (Rm 3, 22): « Justice de Dieu par la foi en Jésus Christ. » Cette foi ne supprime donc pas l'ordre fondé sur la justice mais au contraire l'affermit. Cet ordre requiert que les inférieurs obéissent à leurs supérieurs; car autrement ce serait la ruine de la société humaine. La foi chrétienne ne dispense donc pas d'obéir aux princes séculiers.

CHAPITRE 105: LA DÉSOBÉISSANCE

1. Est-elle un péché mortel? - 2. Est-elle le plus grave des péchés?

1. La désobéissance est-elle un péché mortel?

Comme nous l'avons dit, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, source de la vie spirituelle. Car la charité nous fait aimer Dieu et le prochain, et l'amour de Dieu exige l'obéissance à ses commandements. Y désobéir, c'est donc aller contre la charité et commettre un péché mortel. De plus, les commandements divins prescrivent l'obéissance envers les supérieurs. Leur désobéir, c'est donc encore commettre un péché mortel opposé à l'amour envers Dieu, selon S. Paul (Rm 13, 2): « Celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre établi par Dieu. » - La désobéissance est en même temps contraire à l'amour du prochain, puisque le supérieur en fait partie et qu'on lui refuse l'obéissance à laquelle il a droit.

2. La désobéissance est-elle le plus grave des péchés?

Tous les péchés de désobéissance n'ont pas la même gravité. Une désobéissance peut être plus grave qu'une autre pour deux motifs: 1° A cause de celui qui commande. Bien que l'on doive mettre tout son soin à obéir à toute autorité, ce devoir est d'autant plus impérieux que l'autorité est plus grande. Le signe en est que l'ordre émané d'une autorité inférieure devient caduc en cas de conflit avec une autorité supérieure. D'où cette conséquence: plus l'autorité est grande, plus la désobéissance est grave; donc désobéir à Dieu est plus grave que de désobéir aux hommes.

2° A cause de ce qui est commandé. Le supérieur n'attache pas la même importance à l'accomplissement de tous ses ordres, mais il veut davantage sa fin et le moyen qui en est le plus proche. La désobéissance est donc d'autant plus grave que le commandement transgressé est plus haut placé dans l'intention de celui qui l'a donné.

Parmi les commandements de Dieu, il est évident que plus le précepte concerne un bien meilleur, plus il est grave d'y désobéir. Parce que, la volonté de Dieu se portant essentiellement sur le bien, plus l'objet du précepte est bon, plus Dieu veut l'accomplissement de celui-ci. Aussi celui qui désobéit au précepte d'aimer Dieu pèche-t-il plus gravement que celui qui désobéit au précepte d'aimer le prochain. Mais la volonté de l'homme ne se porte pas naturellement vers le plus grand bien. Et c'est pourquoi, lorsque nous sommes obligés uniquement par un précepte humain, le péché n'est pas plus grave du fait qu'on omet un bien plus grand, mais du fait qu'on omet ce que veut davantage l'auteur du précepte.

Ainsi donc faut-il mettre les divers degrés de désobéissance en relation avec les divers degrés de préceptes. Car la désobéissance qui méprise le précepte de Dieu, en raison même de cette désobéissance est un péché plus grave que le péché commis contre un homme, abstraction faite de la désobéissance envers Dieu que ce péché entraîne. (je dis cela parce que celui qui pèche contre le prochain agit aussi contrairement au commandement de Dieu.) Cependant, si l'on méprisait un commandement de Dieu plus important, le péché serait encore plus grave.

Quant à la désobéissance qui méprise un précepte humain, le péché est moins grave que celui de mépriser l'auteur du précepte, parce que le respect envers le précepte doit procéder du respect envers son auteur. Pareillement, le péché qui se rattache directement au mépris envers Dieu, comme le blasphème, est plus grave, abstraction fait de la désobéissance qu'il implique, que le péché qui ne méprise que le précepte de Dieu.

CHAPITRE 106: LA RECONNAISSANCE OU GRATITUDE

Il faut étudier maintenant la reconnaissance ou gratitude, et le vice opposé ou ingratitude (Question 107). Sur la reconnaissance, six questions: 1. La gratitude est-elle une vertu spéciale, distincte des autres? - 2. Lequel, de l'innocent ou du pénitent, doit à Dieu de plus grandes actions de grâce? - 3. Est-on toujours tenu de rendre grâce pour les bienfaits des hommes? - 4. Faut-il tarder à rendre un bienfait? - 5. La reconnaissance doit-elle se mesurer aux bienfaits reçus, ou aux sentiments du bienfaiteur? - 6. Convient-il de rendre plus que ce qu'on a reçu?

1. La reconnaissance est-elle une vertu spéciale, distincte des autres?

Nous l'avons dit précédemment on doit diversifier la raison de dette, selon les diverses causes de dettes, mais de telle sorte que le moins soit toujours inclus dans le plus. C'est en Dieu, à titre premier et principal, que se trouve la cause de notre endettement, du fait qu'il est le principe premier de tous nos biens. Deuxièmement, en notre père qui est le principe premier de notre génération et de notre éducation. Troisièmement, dans la personne constituée en dignité, de qui procèdent les bienfaits communs. Quatrièmement, chez un bienfaiteur de qui nous avons reçu des bienfaits particuliers et privés, pour lesquels nous avons envers lui une obligation particulière. Donc, parce que tout ce que nous devons à Dieu, à notre père ou à une personne constituée en dignité, nous ne le devons pas à un bienfaiteur qui nous a accordé un bienfait particulier, il s'ensuit qu'après la religion (culte dû à Dieu), la piété (à nos parents) et le respect (aux personnes constituées en dignité), c'est la reconnaissance ou gratitude qui répond à la générosité des bienfaiteurs. Et cette gratitude se distingue des vertus que nous venons d'énumérer comme la fin d'une série se distingue de ce qui la commence, parce qu'elle ne réalise ce principe que partiellement.

2. Lequel de l'innocent ou du pénitent, doit à Dieu de plus grandes actions de grâce?

L'action de grâce chez le bénéficiaire répond à la générosité du bienfaiteur. Or un bienfait généreux est donné gratuitement. Aussi peut-il y avoir plus de générosité chez le donateur de deux façons. D'abord par la quantité du don. Et à cet égard, l'innocent est davantage tenu à rendre grâce parce que Dieu lui fait un plus grand don, et plus prolongé, toutes choses égales d'ailleurs, à parler dans l'absolu.

On peut encore parler d'un plus grand bienfait parce qu'il est donné plus gratuitement. Et à ce titre, le pénitent est tenu de rendre grâce plus que l'innocent, parce que le don que Dieu fait est plus gratuit; car, alors qu'il méritait un châtiment, c'est la grâce qui lui est donnée. Et ainsi, bien que le don fait à l'innocent, considéré dans l'absolu, soit plus grand, le don fait au pénitent est plus grand en comparaison: c'est ainsi qu'un petit don fait à un pauvre est plus grand pour lui qu'un grand don fait à un riche. Et parce que les actions concernent des cas individuels, on considère davantage dans une action ce qui est tel dans des circonstances concrètes que ce qui est tel de façon absolue, comme dit Aristote, à propos du volontaire et de l'involontaire.

3. Est-on toujours tenu de rendre grâce pour les bienfaits des hommes?

Tout effet a un mouvement naturel de retour vers sa cause. Ce qui fait dire à Denys que Dieu ramène tout à lui, comme étant la cause de tout. Car il faut toujours que l'effet soit ramené à la fin voulue par l'agent. Or il est évident que le bienfaiteur en tant que tel est cause pour le bénéficiaire. C'est pourquoi l'ordre naturel requiert que celui-ci se tourne vers son bienfaiteur en lui rendant grâce, selon leur condition à tous deux. Et comme nous l'avons diti au sujet du père, on doit au bienfaiteur honneur et déférence parce qu'il a raison de principe; mais accidentellement on doit l'aider et le soutenir s'il en a besoin.

4. Faut-il tarder à rendre un bienfait?

Dans la reconnaissance, comme dans le bienfait, deux choses sont à considérer: le sentiment et le don. La reconnaissance doit trouver son expression immédiate dans le premier: « Veux-tu rendre un bienfait? Reçois-le de bon coeur”, dit Sénèque.

Quant au don, il faut attendre le moment où la reconnaissance sera la bienvenue. Une reconnaissance qui prétend payer sa dette tout de suite, et même à contretemps, n'est pas vertueuse, Sénèque le dit encore: “La dette semble peser à celui qui est trop pressé de la payer, et celui à qui pèse une dette de reconnaissance est un ingrat. »

5. La reconnaissance doit-elle prendre garde aux bienfaits reçus, ou aux sentiments du bienfaiteur?

La récompense d'un bienfait peut se rapporter à trois vertus: la justice, la reconnaissance, l'amitié. A la justice, lorsqu'il s'agit d'un service qui est en même temps une dette légale, comme le prêt et autres transactions analogues; en ce cas, la récompense doit être envisagée selon la quantité du don reçu.

La récompense se rattache à l'amitié et à la vertu de reconnaissance en tant qu'il s'agit d'une dette morale. Mais ces deux cas sont différents. Car dans la reconnaissance inspirée par l'amitié, il faut tenir compte de la cause de l'amitié. Aussi, dans une amitié fondée sur l'utilité, la reconnaissance doit correspondre à l'utilité procurée par le bienfait. Dans l'amitié fondée sur l'honneur, la récompense doit tenir compte du choix ou du sentiment qui a inspiré le donateur, car c'est cela qui est surtout requis à la vertu, selon Aristote**.** Et pareillement la gratitude envisage le bienfait en tant qu'il est accordé gracieusement, ce qui appartient au sentiment du donateur plus qu'à la réalité du don.

6. Faut-il rendre plus que ce qu'on a reçu?

La récompense de reconnaissance regarde dans le bienfait la volonté du bienfaiteur, nous l'avons dit à l'Article précédent. Or, ce qui la rend surtout recommandable, c'est son caractère gracieux, c'est-à-dire d'avoir accordé un bienfait auquel rien ne l'obligeait. Celui qui en a bénéficié a donc contracté une dette d'honneur, qu'il acquitte en faisant de son côté un don gracieux. Cette gratuité apparent seulement si la reconnaissance dépasse ce qu'on a soi-même reçu. En effet, tant que la récompense est inférieure ou seulement égale au bienfait, elle semble bien n'acquitter qu'une dette. Donc, la récompense d'un bienfait doit toujours, dans la mesure du possible, tend à le surpasser.

CHAPITRE 107: L'INGRATITUDE

1. Est-elle toujours un péché? - 2. Un péché spécial? - 3. Un péché mortel? - 4. Doit-on cesser de faire du bien aux ingrats?

1. L'ingratitude est-elle toujours un péché?

Comme nous l'avons dite, la dette de reconnaissance est une dette de cet honneur qu'exige la vertu. Or il y a péché là où il y a opposition à la vertu. Il est évident que toute ingratitude est un péché.

2. L'ingratitude est-elle un péché spécial?

Tout vice tire son nom du défaut de vertu qui s'oppose le plus au juste milieu de celle-ci. C'est ainsi que « l'illibéralité » s'oppose davantage à la libéralité que ne fait la prodigalité. Or, on peut pécher par excès contre la vertu de gratitude: par exemple si l'on rend un bienfait pour des choses qui ne l'exigent pas, ou plus rapidement qu'il ne faut, comme nous venons de le dire. Mais le vice par défaut s'oppose davantage à la gratitude, parce que cette vertu, nous l'avons établi tend au dépassement. C'est pourquoi, à proprement parler, « l'ingratitude » désigne le défaut de gratitude. Or tout défaut, toute privation, est spécifiée par l'habitus opposé; la cécité et la surdité diffèrent comme la vue et l'ouïe. Donc, comme la reconnaissance ou gratitude est une vertu spéciale, l'ingratitude est un péché spécial.

Elle a pourtant divers degrés, correspondant aux divers éléments exigés de la gratitude. Le premier est que l'homme reconnaisse le bienfait reçu; le deuxième, qu'il en rende grâce; le troisième qu'il le rétribue, compte tenu des circonstances et selon ses possibilités. Mais parce que « ce qui est ultime dans la génération d'un être est premier dans sa dissolution", le premier degré d'ingratitude, c'est l'absence de récompense; le deuxième, c'est le silence qui cache le bienfait reçu; et le troisième, le plus grave, c'est qu'on le méconnaisse, par oubli ou de toute autre façon. - Et parce que l'affirmation est impliquée dans la négation opposée, aux trois degrés négatifs de l'ingratitude se rattachent trois formes positives; rendre le mal pour le bien; décrier le bienfait; estimer le bienfait comme un méfait.

3. L'ingratitude est-elle toujours un péché mortel?

Comme nous l'avons montré à l'Article précédent, on peut être ingrat de deux façons. D'abord par pure omission: on ne reconnaît pas, on ne loue pas, on ne récompense pas le bienfait reçu. Et cela n'est pas toujours péché mortel. Parce que, nous l'avons dito, la dette de gratitude demande que l'on donne libéralement, sans y être tenu: ce n'est donc pas pécher mortellement que de l'omettre. C'est pourtant péché véniel, parce que cela provient d'une négligence ou d'une disposition insuffisante à la vertu. Mais il peut arriver qu'une telle ingratitude soit péché mortel, soit à cause d'un mépris intérieur, soit à cause de la condition du bienfaiteur à qui l'on refuse ce dont il a un besoin nécessaire, soit absolument, soit en raison des circonstances.

On appelle encore ingrat celui qui ne se contente pas de négliger sa dette de reconnaissance, mais qui agit en sens contraire. Et cela, selon les circonstances de l'acte, est tantôt péché mortel, tantôt péché véniel. Il faut pourtant noter ceci - l'ingratitude qui découle du péché mortel réalise pleinement la raison d'ingratitude, celle qui découle du péché véniel, de façon imparfaite.

4. Doit-on cesser de faire du bien aux ingrats?

Deux points sont ici à considérer. D'abord ce que mérite l'ingrat: certainement qu'on cesse de lui faire du bien. Ensuite il faut considérer ce que doit faire le bienfaiteur. D'abord il ne doit pas croire facilement à l'ingratitude car souvent, dit Sénèque, « celui qui n'a pas rendu est reconnaissant", parce qu'il n'a peut-être pas eu le moyen ou l'occasion de rendre. Ensuite, le bienfaiteur doit s'efforcer de transformer l'ingratitude en reconnaissance: un second bienfait a chance de réussir où le premier a échoué. Si cependant multiplier les bienfaits n'aboutit qu'à accroître et aggraver l'ingratitude, il faut alors cesser de faire du bien.

CHAPITRE 108: LA VENGEANCE

1. La vengeance est-elle licite? - 2. Est-elle une vertu spéciale? - 3. Comment exercer la vengeance? - 4. Envers qui doit-on l'exercer?

1. La vengeance est-elle licite?

La vengeance se réalise par un mal de peine infligé au pécheur. Il faut donc considérer l'intention de celui qui l'exerce. Car si son intention se porte principalement sur le mal de celui dont il se venge, et s'attarde sur ce mal, c'est absolument illicite, parce que se réjouir du mal d'autrui relève de la haine, opposée à la charité dont nous devons chérir tous les hommes. Et ce n'est pas une excuse que de vouloir du mal à celui qui nous en a causé injustement, de même qu'on n'est pas excusé de haïr ceux qui nous haïssent. Un homme ne doit jamais pécher contre un autre sous prétexte que celui-ci a commencé de pécher contre lui, car c'est là se laisser vaincre par le mal, ce que l'Apôtre nous interdit (Rm 12, 21): « Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal en faisant le bien. » Mais si l'intention, dans la vengeance, se porte principalement sur un bien que doit procurer le châtiment du pécheur, par exemple son amendement, ou du moins sa répression, le repos des autres, le maintien de la justice et l'honneur de Dieu, la vengeance peut être licite, en observant les autres circonstances requises.

2. La vengeance est-elle une vertu spéciale?

Selon Aristote la nature nous donne des aptitudes pour la vertu qui reçoivent leur complément de l'habitude ou de toute autre cause. Les vertus viennent donc nous parfaire et nous permettre de suivre, d'une manière convenable, les penchants innés qui sont de droit naturel. À tout instinct nettement défini correspond donc une vertu spéciale. Or, nous sommes naturellement portés à repousser les choses nuisibles; c'est pour cela que les animaux sont doués de l'appétit irascible, distinct de l'appétit concupiscible. L'homme suit ce penchant en repoussant les offenses pour ne pas en être atteint, ou en les punissant s'il en a été atteint déjà, non pas dans l'intention de nuire, mais pour éviter d'en être victime. Cette manière d'agir constitue la vengeance qui, dit Cicéron, « repousse et punit la violence, l'injustice et tout ce qui peut nuire ». Elle est donc bien une vertu spéciale.

3. Comment exercer la vengeance?

La vengeance est licite et vertueuse dans la mesure où elle tend à réprimer le mal. Or certains, qui n'ont pas l'amour de la vertu, sont retenus de pécher par la crainte de perdre des biens qu'ils préfèrent à ceux qu'ils obtiennent par le péché; autrement la crainte ne réprimerait pas le péché. C'est pourquoi la vengeance sur le péché doit s'exercer par la suppression de tout ce que l'on aime davantage. Or ce sont la vie, l'intégrité corporelle, la liberté et les biens extérieurs: richesse, patrie, réputation. A ce sujet S. Augustin cite Cicéron: « Il y a dans les lois huit catégories de châtiments: la "mort" qui enlève la vie; "les fouets" et "le talion" (qui fait perdre "oeil pour oeil"), qui enlèvent l'intégrité corporelle; "l'esclavage et la captivité", qui enlèvent la liberté; "l'exil", qui éloigne de la patrie; "la confiscation", qui enlève les richesses; "le déshonneur", qui fait perdre la réputation. »

4. Envers qui doit-on exercer la vengeance?

On peut considérer la peine de deux points de vue. D'abord selon sa racine de peine, et à ce titre la peine n'est due qu'au péché, parce que la peine rétablit l'égalité de la justice, en tant que celui qui par le péché a suivi indûment sa volonté, souffre quelque chose de contraire à celle-ci. Aussi, puisque tout péché est volontaire, même le péché originel, comme nous l'avons établi antérieurement, il s'ensuit que personne n'est puni de cette façon sinon pour un acte volontaire.

Mais on peut considérer la peine autrement: comme un remède destiné non seulement à guérir le péché passé, mais aussi à prévenir le péché futur et à exciter au bien. De ce point de vue, on est parfois puni sans avoir commis de faute, mais non pas sans motif.

Il faut remarquer cependant que jamais un remède n'enlève un bien plus grand pour promouvoir un bien moindre; c'est ainsi que la médecine ne crève pas l'oeil pour guérir le talon. Cependant elle sacrifie parfois ce qui a moins de valeur pour venir en aide à ce qui en a davantage. Or les biens spirituels sont les plus grands, et les biens temporels les moindres. Aussi, quand un innocent est puni dans ses biens temporels, ce sont pour la plupart des peines de la vie présente infligées par Dieu pour l'humilier ou l'éprouver; mais personne n'est puni dans ses biens spirituels s'il n'a commis une faute personnelle, ni ici-bas ni dans l'au-delà, parce que les peines n'y sont plus des remèdes mais la conséquence de la damnation spirituelle.

Étudions maintenant la vérité et les vices opposés (Question 110- 113) .

CHAPITRE 109: LA VÉRITÉ

A propos de la vérité, on se demande: 1. Est-elle une vertu? - 2. Une vertu spéciale?- 3. Fait-elle partie de la justice? - 4. Doit-elle diminuer plutôt qu'exagérer?

1. La vérité est-elle une vertu?

Le mot vérité peut avoir deux sens. Dans le premier, c'est ce qui fait dire d'une chose qu'elle est vraie. En ce sens, elle n'est pas une vertu, mais l'objet ou la fin de la vertu. En effet, elle n'est pas une espèce d'habitus, mais une certaine égalité entre l'intelligence ou le signe intellectuel et la réalité comprise et signifiée, ou encore entre une chose et sa règle ou son modèle, comme nous l'avons montré dans la première Partie. - Dans le second sens, c'est ce qui fait qu'un homme dit la vérité, et c'est ce qui fait dire de lui qu'il est véridique. Ainsi définie, la vérité est évidemment une vertu: car, dire ce qui est vrai est un acte bon, mais c'est la vertu « qui rend bon celui qui la possède et aussi rend son oeuvre bonne.”

2. La vérité est-elle une vertu spéciale?

La vertu a pour fonction de « rendre bon l'acte humain ». Aussi, lorsqu'il se rencontre dans un acte une raison spéciale de bonté, est-il nécessaire qu'une vertu spéciale y dispose. Et puisque l'ordre, selon S. Augustin est l'un des éléments du bien, il s'ensuit qu'une raison spéciale de

bonté se dégage d'un ordre déterminé. Or, c'est un type d'ordre spécial, que les paroles et les actions soient conformes à la réalité qu'elles expriment, comme le signe à la chose signifiée; et la vertu de vérité a pour fonction de perfectionner l'homme sur ce point. Elle est donc évidemment une vertu spéciale.

3. La vérité fait-elle partie de la justice?

Comme nous l'avons dit précédemment, si une vertu est annexée à la justice comme une vertu secondaire à la vertu principale, c'est en partie parce qu'elle a quelque chose de commun avec elle, et en partie parce qu'elle réalise imparfaitement sa raison complète. Or la vertu de vérité rejoint la justice en deux points. D'abord en ce qu'elle regarde autrui. La manifestation, dont nous avons dit qu'elle est l'acte de la vérité In, s'adresse à autrui: un homme manifeste à un autre ce qui le concerne lui-même. Ensuite la justice établit une égalité entre les choses, et la vertu de vérité établit une égalité entre les signes et les choses.

Mais la vérité reste inférieure à la raison propre de justice quant à la raison de dette. Car cette vertu ne s'attache pas, comme la justice, à la dette légale, mais plutôt à la dette morale en tant qu'honnêtement un homme doit à un autre la manifestation de la vérité. C'est ainsi que la vérité est une partie de la justice, comme une vertu secondaire annexe de la principales.

4. La vertu de vérité incline-t-elle à diminuer les choses?

Aristote dit que selon cette vertu l'homme doit plutôt incliner vers le moins.

S'écarter de la vérité dans le sens du moins peut se produire de deux façons. D'abord par affirmation: par exemple lorsque quelqu'un ne manifeste pas tout le bien qui est en lui, comme sa science, sa sainteté, etc. Cela se fait sans blesser la vérité, puisque le moins est contenu dans le plus. En ce sens la vertu de vérité incline vers le moins. Car cela, dit Aristote, « paraît plus prudent parce que les exagérations sont insupportables ». Les hommes qui exagèrent leurs qualités sont insupportables parce qu'ils semblent vouloir dépasser les autres. Tandis que les hommes qui se diminuent sont agréables par leur modestie qui s'abaisse au niveau des autres. Ce qui fait dire à S. Paul (2 Co 12, 6): “Si je voulais m'enorgueillir, ce ne serait pas de la folie, car je ne dirais que la vérité. Mais j'évite de le faire, pour qu'on n'ait pas sur mon compte une idée plus favorable qu'en me voyant ou en m'écoutant. » On peut aussi diminuer la vérité par négation: on nie les qualités que l'on a. Mais cette diminution n'appartient pas à la vertu de vérité, car on y rencontre la fausseté. Et pourtant cela même serait moins contraire à la vertu, non selon la raison propre de vérité, mais selon la prudence, qu'il faut garder dans toutes les vertus. En effet, il est plus contraire à la prudence, parce que plus périlleux pour nous, et plus pénible pour les autres, de s'estimer et de se vanter pour les qualités qu'on n'a pas, plutôt que de ne pas juger ou ne pas dire les qualités qu'on a réellement.

LES VICES OPPOSÉS A LA VÉRITÉ

C'est d'abord le mensonge (Question 110); ensuite, la simulation ou hypocrisie (Question 111); enfin, la jactance (Question 112) qui a elle-même un vice opposé (Question 113).

CHAPITRE 110: LE MENSONGE

1. Le mensonge est-il toujours opposé à la vérité, comme contenant de la fausseté? - 2. Ses espèces. - 3. Est-il toujours un péché? - 4. Un péché mortel?

1. Le mensonge est-il toujours opposé à la vérité comme contenant de la fausseté?

Deux choses spécifient un acte moral son objet et sa fin. La fin est l'objet de la volonté, qui a raison de moteur dans les actes moraux. Les puissances mues par la volonté ont chacune leur objet, qui est l'objet prochain de l'acte volontaire et qui joue dans l'acte de volonté par rapport à la fin le même rôle que la matière vis-à-vis de la forme, comme nous l'avons montré. Or, nous venons de dire que la vérité, et par conséquent les vices contraires, consistent à exprimer quelque chose à l'aide de certains signes, ce qui est un acte de la raison qui rattache le signe à la chose signifiée. En effet, toute représentation exige un rapprochement, oeuvre propre de la raison; ainsi les animaux expriment bien quelque chose, mais sans en avoir l'intention; leur instinct les pousse à certains actes qui de fait sont expressifs. Cependant, une expression ou énonciation n'est un acte moral qu'à condition d'être volontaire et intentionnelle, et son objet propre, c'est le vrai ou le faux. - Or, la volonté déréglée peut avoir une double intention: d'abord exprimer ce qui est faux, et par cette expression tromper quelqu'un. Donc si ces trois conditions se trouvent réunies: fausseté de ce qui est dit, volonté d'exprimer cette fausseté, intention de tromper, le résultat est triple aussi: fausseté matérielle, puisqu'on dit quelque chose de faux; fausseté formelle puisqu'on veut le dire; fausseté efficiente, puisqu'on a l'intention de le faire croire. Mais c'est la fausseté formelle qui constitue la raison de mensonge, à savoir la volonté d'exprimer ce qui est faux. C'est pourquoi on appelle « mensonge » *(mendacium)* ce que l'on dit « contre sa pensée » *(contra mentem).*

Ainsi donc, dire ce qui est faux en le croyant vrai, c'est fausseté matérielle, mais non formelle, puisque étrangère à l'intention. Ce n'est donc pas un mensonge au sens propre du terme, car ce qui n'est pas intentionnel est accidentel et ne saurait donc constituer une différence spécifique. - La fausseté formelle consiste à dire ce qui est faux avec la volonté de le dire; quand bien même ce serait vrai, pareil acte, considéré au point de vue de la volonté et de la moralité, contient par lui-même la fausseté, et la vérité ne s'y rencontre que par accident. Cela entre donc dans l'espèce mensonge. - Vouloir tromper quelqu'un, lui faire croire ce qui est faux, cela ne ressortit pas spécifiquement au mensonge, mais à une certaine perfection du mensonge, de même qu'un être physique reçoit son espèce de sa forme, quand bien même l'effet de celle-ci serait absent: par exemple, un corps pesant maintenu dans l'air par une violence qui lui est faite et qui l'empêche de suivre l'exigence de sa forme, qui l'attire en bas.

Il est donc évident que le mensonge s'oppose directement et formellement à la vertu de vérité.

2. Les espèces du mensonge

On peut donner du mensonge une triple division. 1° La première est prise de la raison même de mensonge; elle est donc propre et essentielle. A ce point de vue, le mensonge se divise en deux espèces: la jactance, qui va au-delà de la vérité; l'ironie, qui reste en deçà, d'après Aristote. Cette division est bien essentielle, puisque le mensonge, par sa nature même, est contraire à la vérité qui est une égalité à laquelle s'opposent directement l'excès et le défaut, nous l'avons dit à l'Article précédent. 2° La deuxième division considère le mensonge en tant

qu'il a raison de faute, plus ou moins grave selon le but que l'on se propose en le disant. La faute est plus grave si l'on veut nuire au prochain; c'est le mensonge pernicieux. Elle l'est moins, si l'on a en vue quelque bien: un plaisir, et c'est le mensonge joyeux; un avantage, et c'est le mensonge officieux, qu'il s'agisse d'aider quelqu'un ou de le protéger. Telle est la division présentée au début de cet article. 3° La troisième division est plus générale et considère uniquement le but du mensonge, sans envisager si cela augmente ou diminue sa gravité. C'est la division en huit membres de la deuxième objection. Les trois premiers sont compris dans le mensonge pernicieux, d'abord contre Dieu c'est le mensonge « doctrinal et religieux » ensuite contre le prochain, soit avec la seule intention de « nuire à quelqu'un sans utilité pour personne”, soit avec celle « d'être utile à une personne au préjudice d'une autre ». Le premier de ces trois mensonges est le plus grave, comme toujours quand un péché est contre Dieu, nous l'avons dit; le deuxième l'est plus que le troisième, que diminue l'intention d'être utile. - La quatrième espèce, à la différence des précédentes qui aggravent le mensonge, ne l'aggrave ni ne le diminue: c'est le mensonge « par seul plaisir de mentir », et Aristote remarque que « ce mensonge et le plaisir que l'on y trouve viennent de ce que l'on a l'habitus du mensonge ». - Les quatre dernières espèces diminuent le péché de mensonge. La cinquième en effet, est le mensonge joyeux, que l'on dit « par désir de plaire ». Les sixième, septième et huitième espèces se rattachent au mensonge officieux qui « aide quelqu'un à garder son argent », ou est utile à son corps: « lui sauver la vie »; ou à sa vertu: “le préserver d'une faute qui souille le corps ». Enfin, il est clair que plus grand est le bien sur lequel se porte l'intention, plus aussi le péché est diminué. C'est pourquoi, à bien regarder, les quatre dernières espèces de mensonge sont disposées comme il convient en ordre de gravité décroissante, car ce qui est utile l'emporte sur ce qui est agréable, la vie du corps est préférable aux richesses, mais elle ne vient elle-même qu'après l'honneur et la vertu.

3. Le mensonge est-il toujours un péché?

Une chose mauvaise par nature ne peut jamais être bonne et licite; parce que, pour qu'elle soit bonne, il est nécessaire que tous les éléments y concourent; en effet, « le bien est produit par une cause parfaite, tandis que le mal résulte de n'importe quel défaut » selon Denys. Or, le mensonge est mauvais par nature; c'est un acte dont la matière n'est pas ce qu'elle devrait être; puisque les mots sont les signes naturels des pensées, il est contre nature et illégitime qu'on leur fasse signifier ce qu'on ne pense pas. Aussi Aristote dit-il que « le mensonge est par lui-même mauvais et haïssable, tandis que le vrai est bon et louable ».

Tout mensonge est donc un péché, comme l'affirme S. Augustin.

4. Le mensonge est-il toujours péché mortel?

Le péché mortel est proprement celui qui s'oppose à la charité, laquelle donne à l'âme d'être unie à Dieu, nous l'avons dit. Or le mensonge peut s'opposer à la charité de trois façons: par lui-même, par la fin recherchée, par les circonstances qui s'y rencontrent.

1° Par lui-même le mensonge s'oppose à la charité parce qu'il signifie le faux. Si c'est en matière divine, il s'oppose à la charité envers Dieu, dont par un tel mensonge on dissimule ou on altère la vérité. Aussi un tel mensonge ne s'oppose pas seulement à la vertu de vérité, mais encore aux vertus de foi et de religion. C'est pourquoi ce mensonge est le plus grave de tous; et il est péché mortel. - Si sa fausse signification concerne une connaissance utile au bien de l'homme, par exemple au progrès de son savoir et à sa formation morale, ce mensonge, en tant qu'il lèse le prochain par une information fausse, s'oppose à la charité envers le prochain, si

bien qu'il est péché mortel. Mais si la fausseté exprimée par le mensonge concerne une chose indifférente, si bien que le prochain n'en souffre aucun dommage, comme s'il est trompé sur des détails contingents qui ne le concernent pas, un tel mensonge n'est pas par lui-même péché mortel.

2° En raison de la fin recherchée, certains mensonges s'opposent à la charité: par exemple si ce que l'on dit offense Dieu, ce qui est toujours péché mortel, comme contraire à la vertu de religion; ou bien si cela nuit au prochain dans sa personne, ses biens ou sa réputation. Et cela aussi est péché mortel, puisque nuire au prochain est péché mortel, et l'on pèche mortellement par la seule intention de pécher mortellement. - Mais si la fin voulue n'est pas contraire à la charité, le mensonge ne sera pas péché mortel pour ce motif, comme on le voit dans le mensonge joyeux où l'on cherche un peu de plaisir, et dans le péché officieux où l'on cherche en outre l'utilité du prochain.

3° Le mensonge peut être péché mortel parce qu'il s'oppose à la charité en raison de circonstances accidentelles, comme le scandale, ou un dommage entraîné par le mensonge. En ce cas aussi il y aura péché mortel, puisque quelqu'un n'est pas empêché par la crainte du scandale de mentir publiquement.

CHAPITRE 111: LA SIMULATION ET L'HYPOCRISIE

1. La simulation est-elle toujours un péché? - 2. L'hypocrisie est-elle la même chose que la simulation? - 3. Est-elle opposée à la vérité? - 4. Est-elle un péché mortel?

1. La simulation est-elle toujours un péché?

Nous l'avons dit**,** la vertu de vérité fait que l'on se montre à l'extérieur, par des signes visibles, tel qu'on est. Or les signes extérieurs ne sont pas seulement des paroles, mais aussi des actes. De même qu'il est contraire à la vertu de vérité de parler contre sa pensée, ce qui est mentir; de même on s'oppose à la vérité en se montrant, par des signes qui sont des actes ou des choses, contrairement à ce qu'on est au fond, et c'est là ce qu'on appelle proprement la simulation. Aussi est-elle à proprement parler un mensonge constitué par ces signes extérieurs que sont les actions. Peu importe qu'on mente en paroles ou par tout autre fait, nous l'avons dit. Aussi, puisque tout mensonge est un péché, nous l'avons vu aussi, il s'ensuit que toute simulation est un péché.

2. L'hypocrisie est-elle la même chose que la simulation?

Comme le dit Isidore au même endroit « le mot "hypocrite" a pour origine l'apparence de ceux qui se produisent dans les spectacles avec des masques qui distinguaient par leur diversité les personnages représentés, hommes ou femmes, pour créer l'illusion chez les spectateurs de ces jeux. » Ce qui fait dire à S. Augustin: “De même que les comédiens *(hypocritae)* simulent d'autres personnages, jouent le rôle de celui qu'ils ne sont pas (car l'acteur qui joue Agamemnon ne l'est pas vraiment, mais le simule) - de même, dans l'Église et dans toute la vie, tout homme, qui veut se faire prendre pour ce qu'il n'est pas, est un hypocrite *(hypocrite):* il simule la justice, il ne la pratique pas. » Ainsi faut-il dire que l'hypocrisie est une

simulation; non pas n'importe laquelle, mais seulement celle où l'on simule un autre personnage, par exemple lorsqu'un pécheur simule le personnage de l'homme juste.

3. L'hypocrisie est-elle supposée à la vertu de vérité?

Selon Aristote la contrariété est une opposition selon la forme, laquelle spécifie une réalité. C'est pourquoi la simulation ou hypocrisie peut être opposée à une vertu de deux façons: directe ou indirecte. Son opposition ou sa contrariété directe est à considérer selon l'espèce même de l'acte, qui lui vient de son objet propre. Aussi, puisque l'hypocrisie est une simulation par laquelle on feint un personnage que l'on n'est pas, comme nous venons de le dire à l'Article précédent, il s'ensuit qu'elle s'oppose directement à la vérité « par laquelle on se montre dans sa vie et dans ses paroles, tel qu'on est », dit Aristote.

Quant à l'opposition ou contrariété indirecte, elle peut être considérée selon n'importe quel accident: par exemple selon une fin éloignée, ou selon un des instruments de l'acte, etc.

4. L'hypocrisie est-elle toujours péché mortel?

Il y a deux éléments dans l'hypocrisie: le manque de sainteté et la simulation. Donc si l'on appelle hypocrite celui dont l'intention se porte sur l'un et l'autre, c'est-à-dire celui qui ne se soucie pas d'être saint, mais seulement de le paraître, ce qui est le sens habituel de la Sainte Écriture, alors il est évident qu'il y a péché mortel. Car nul n'est totalement privé de sainteté sinon par le péché mortel.

Mais si l'on appelle hypocrite celui qui veut simuler la sainteté dont il est éloigné par le péché mortel, alors, malgré son état de péché mortel, d'où le manque de sainteté dans sa vie, sa simulation ne sera pas toujours péché mortel de sa part, mais parfois péché véniel. Cette différence vient de la fin qu'il se propose. Si elle est incompatible avec l'amour de Dieu ou du prochain, il y aura péché mortel, par exemple s'il simule la sainteté pour répandre de fausses doctrines, ou pour obtenir, quoique indigne, une dignité ecclésiastique, ou d'autres biens temporels qu'il s'est fixés comme fin. Mais si la fin visée n'est pas incompatible avec la charité, il y aura péché véniel, par exemple chez celui qui met tout son plaisir à feindre, et dont Aristote dit qu'il « apparaît plus vain que mauvais ». Car le même discernement s'applique au mensonge et à la simulation.

Mais il arrive quelquefois qu'on simule la perfection de la sainteté, perfection qui n'est pas nécessaire au salut. Et une telle simulation n'est pas toujours péché mortel, ni accompagnée de péché mortel.

CHAPITRE 112: LA JACTANCE

1. A quelle vertu est-elle contraire? - 2. Est-elle péché mortel?

1. A quelle vertu la jactance est-elle contraire?

La jactance au sens propre paraît impliquer que l'on s'exalte soi-même en paroles, car ce que l'homme veut jeter (*jactance)* au loin, il l'élève. Or, à proprement parler, on s'exalte quand on parle de soi-même au-dessus de ce qu'on est. Cela peut arriver de deux façons. D'abord lorsque quelqu'un parle de soi non pas en dépassant la vérité, mais en dépassant l'opinion que les hommes ont de lui. C'est ce que l'Apôtre veut éviter lorsqu'il écrit (2 Co 12, 6): “je m'abstiens, de peur qu'on ne se fasse de moi une idée supérieure à ce qu'on voit en moi ou à ce qu'on m'entend dire. » Une autre façon, c'est de s'exalter soi-même en paroles au-dessus de ce qu'on est en réalité. Et parce qu'il faut juger quelque chose plutôt sur ce qu'il est en lui-même que sur ce qu’il est dans l'opinion d'autrui, on parle plus proprement de jactance quand quelqu'un s'élève au-dessus de ce qu'il est, que lorsqu'il s'élève au-dessus de ce qu'il est dans l'opinion d'autrui, en qu'on puisse parler de jactance dans les deux cas. C'est pourquoi la jactance proprement dite s’oppose par excès à la vertu de vérité.

2. La jactance est-elle péché mortel?

Comme on l'a dit précédemment, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité. Or la jactance peut être envisagée à un double point de vue. D'abord en elle-même, comme mensonge. Ainsi elle est un péché mortel si le mensonge par lequel on se glorifie soi-même porte atteinte à la gloire de Dieu: tel le roi de Tyr auquel le prophète Ezéchiel (28, 2) reprochait sa jactance: “Ton coeur s'est élevé, tu as dit: "je suis un dieu" »; ou s'il blesse la charité envers le prochain que l'on insulte en se vantant: tel le pharisien, quand il disait (Lc 18, 11): “je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont voleurs, injustes et adultères, ni encore comme ce publicain. » Mais parfois elle est péché véniel, si les mensonges dont on se prévaut ne sont ni contre Dieu ni contre le prochain.

Ensuite, la jactance peut être envisagée dans sa cause: l'orgueil, le désir du gain ou de la vaine gloire. Si elle procède d'un orgueil ou d'une vaine gloire qui soit péché mortel, elle sera péché mortel elle aussi. Autrement elle sera péché véniel.

Mais parfois, quand la jactance se déchaîne par appétit de lucre, cela semble relever de la tromperie et du préjudice contre le prochain. Et c'est pourquoi une telle jactance est plus proche du péché mortel. « Se vanter pour gagner de l'argent, dit Aristote est plus laid que pour se glorifier et se faire valoir. » Ce n'est cependant pas toujours péché mortel, car il peut y avoir un gain qui ne cause pas de préjudice à autrui.

CHAPITRE 113: L'IRONIE

1. Est-elle un péché? - 2. Comparaison de l'ironie avec la jactance.

1. L'ironie est-elle un péché?

il y a cette parole de S. Augustin: « Lorsque tu mens par humilité, si tu n'étais pas pécheur avant de mentir, tu le deviens par ton mensonge.”

Qu'on se rabaisse soi-même peut arriver de deux façons. D'abord en respectant la vérité, lorsque l'on garde le silence sur ce qu'on a de meilleur, que l'on découvre ce qu'on a de moins bon en le mettant en avant, et alors qu'il en est ainsi réellement. Se diminuer ainsi n'est pas de l'ironie et ce n'est pas, par son genre, un péché à moins que ce ne soit gâté par quelque circonstance.

On peut aussi se déprécier en s'écartant de la vérité, par exemple en s'attribuant une vilenie que l'on ne se reconnaît pas, ou en niant une grande qualité dont on a pourtant conscience. C'est alors de l'ironie, laquelle est toujours un péché.

2. Comparaison de l'ironie avec la jactance

Comme nous l'avons dit plus haut un mensonge est plus grave qu'un autre tantôt à cause de sa matière, et c'est ainsi que le mensonge dans l'enseignement de la foi est le plus grave; tantôt à cause du motif qui pousse à pécher, et c'est ainsi que le mensonge pernicieux est plus grave que le mensonge officieux ou joyeux. Or l'ironie et la jactance mentent à propos du même objet (que ce soit par des paroles ou par n'importe quels signes extérieurs), c'est-à-dire à propos de la situation de celui qui parle. De ce point de vue, elles sont égales. Mais le plus souvent la jactance procède d'un motif plus bas: l'appétit du gain ou de l'honneur. Tandis que l'ironie évite, quoique de façon désordonnée, d'être pénible aux autres par de la prétention. Et à ce point de vue, Aristote déclare que la jactance est un péché plus grave que l'ironie. Cependant il arrive parfois qu'on se déprécie pour un autre motif, par exemple pour mieux tromper. Alors c'est l'ironie qui est un péché plus grave.

I1 faut étudier maintenant l'amitié, au sens d'affabilité (Question 114), et les vices qui lui son opposés: la flatterie (Question 115) et le litige (Question 116).

CHAPITRE 114: L'AMITIÉ OU AFFABILITÉ

1. Est-elle une vertu spéciale? - 2. Fait-elle partie de la justice?

1. L'amitié ou affabilité est-elle une vertu spéciale?

Puisque, comme nous l'avons dit la vertu est ordonnée au bien, là où se présente une raison spéciale de bien, il doit y avoir une raison spéciale de vertu. Et l'ordre est un des éléments du bien, nous l'avons rappelé au même endroit. Or, il faut que les relations de la vie humaine soit harmonieusement ordonnées, aussi bien en actions qu'en paroles, c'est-à-dire que chacun se conduise envers tous les autres de la façon qui est juste. C'est pourquoi il faut une vertu spéciale qui maintienne cet ordre harmonieux. C'est elle qu'on appelle amitié ou affabilité.

2. Cette amitié fait-elle partie de la justice?

Cette vertu fait partie de la justice en ce qu'elle s'y rattache comme la vertu annexe à une vertu principale. Elle a en commun avec la justice d'être relative à autrui. Mais elle lui est inférieure en ce qu'elle ne réalise pas pleinement la raison de dette, où un homme est obligé envers un autre, soit par une dette légale, que la loi le contraint d'acquitter, soit encore par une dette

créée par quelque bienfait. L'amitié tient compte seulement d'une certaine dette d'honneur qui contraint l'homme vertueux envers lui-même plus qu'envers l'autre, en le faisant agir selon ce qu'il se doit à lui-même.

Étudions maintenant les vices contraires à l'affabilité: l'adulation (Question 115), puis la contestation (Question 116).

CHAPITRE 115: L'ADULATION

1. Est-elle un péché? - 2. Est-elle péché mortel?

1. L'adulation est-elle un péché?

Nous avons dit que l'affabilité, bien que son principal objet soit de faire plaisir à ceux qui vivent avec nous, ne craint pas cependant de leur faire de la peine, quand cela est nécessaire pour procurer un bien ou écarter un mal. Dès lors, chercher à toujours faire plaisir, c'est dépasser la mesure et pécher par excès. Celui qui n'a en cela d'autre intention que de plaire, Aristote l'appelle « complaisant »; celui qui a l'intention d'y trouver son avantage est à proprement parler « flatteur » ou « adulateur ». Cependant, d'une manière générale, ce nom est donné à tous ceux qui dépassent la juste mesure par des paroles ou des actes de complaisance dans la vie de société.

2. L'adulation est-elle péché mortel?

Comme nous l'avons déjà dit, le péché mortel est celui qui s'oppose à la charité. Or l'adulation s'y oppose parfois, et parfois non. Elle s'y oppose de trois façons. 1° Par la matière, lorsqu'on loue le péché de quelqu'un par exemple. Car cela s'oppose à l'amour de Dieu dont le flatteur offense la justice, et à l'amour du prochain, dont il encourage le péché. Une telle adulation est péché mortel selon Isaïe (5, 20): “Malheur à ceux qui appellent le mal bien. » 2° Par l'intention, ainsi lorsqu'on flatte quelqu'un pour nuire par tromperie à son corps ou à son âme. Cela encore est péché mortel, comme disent les Proverbes (27, 6): “Les blessures faites par celui qui vous aime sont meilleures que les baisers trompeurs donnés par celui qui vous hait. » 3° Par occasion, lorsque la louange de l'adulateur fournit à autrui l'occasion de pécher, même sans que le flatteur l'ait voulu. Sur ce point il faut examiner si l'occasion a été donnée ou seulement reçue, et quel dommage s'en est suivi, comme nous l'avons expliqué à propos du scandale.

Mais si quelqu'un s'est livré à l'adulation dans le seul désir d'être agréable, ou encore pour éviter un mal, ou pour parer à une nécessité, ce n'est pas contraire à la charité, ce n'est donc que péché véniel.

CHAPITRE 116: LA CONTESTATION

1. Est-elle contraire à la vertu d'amitié? - 2. Sa comparaison avec l'adulation.

1. La contestation est-elle contraire à la vertu d'amitié?

A proprement parler, la contestation consiste en paroles qui contredisent celles d'autrui. Dans cette contradiction on peut envisager deux points de vue. Parfois, la contradiction vient de ce que le contradicteur refuse de s'accorder avec celui qui parle, parce qu'il n'y a pas entre eux cet amour qui unit les coeurs. Et cela relève de la discorde, qui est contraire à la charité. Mais parfois la contradiction, en raison de la personne contredite, provient de ce que l'on ne craint pas de lui faire de la peine. C'est alors qu'il y a contestation, opposée à cette amitié ou affabilité qui nous permet de vivre agréablement avec les autres. Aussi Aristote dit-il: “Ceux qui contrarient toujours afin de contrister sans se soucier de rien, sont appelés gens difficiles et contestataires.”

2. Comparaison entre la contestation et l'adulation

Nous pouvons parler de ces deux péchés à un double point de vue. D'abord en considérant l'espèce de ces deux péchés. Et à ce point de vue un péché est d'autant plus grave qu'il s'oppose davantage à la vertu contraire. Or la vertu d'amitié tend plus fondamentalement à faire plaisir qu'à contrister. Et c'est pourquoi le contestataire qui cherche à contrister sans aucune limite pèche plus gravement que le complaisant ou le flatteur qui cherche surabondamment à faire plaisir.

D'autre part on peut considérer ces deux péchés selon leurs motifs extérieurs. Et à ce point de vue l'adulation est parfois plus grave, par exemple quand elle cherche à obtenir de l'honneur ou un profit par une tromperie injustifiable. Mais parfois la contestation est plus grave, par exemple si l'on veut combattre la vérité, ou attirer le mépris sur celui que l'on contredit.

Il faut étudier maintenant la libéralité, puis les vices qui lui sont contraires: l'avarice (Question 118), et la prodigalité (Question 119).

CHAPITRE 117: LA LIBÉRALITÉ

1. Est-elle une vertu? - 2. Quelle est sa matière? - 3. Son acte? - 4. Lui appartient-il de donner plutôt que de recevoir? - 5. Est-elle une partie de la justice? - 6. Est-elle la plus grande des vertus?

1. La libéralité est-elle une vertu?

S. Augustin nous dit que " bien user des choses dont nous pouvons user mal, c'est l'affaire de la vertu ". Or nous pouvons user bien ou mal non seulement de ce qui est en nous, comme les puissances et les passions de l'âme, mais encore de ce qui est hors de nous, comme les biens

de ce monde qui nous sont accordés pour le soutien de notre vie. Et c'est pourquoi, puisque en user bien relève de la libéralité, par voie de conséquence, celle-ci est une vertu.

2. Quelle est la matière de la libéralité?

le Philosophe définit la libéralité " un juste milieu en ce qui concerne l'argent ".

Selon le Philosophe, la libéralité donne à l'homme de " disperser ". Aussi la libéralité s'appelle encore " largesse”, car ce qui est " large " ne retient pas ce qu'il contient, mais le laisse se disperser. Et le mot même de libéralité a le même sens: lorsqu'on disperse ses biens, on se " libère " en quelque sorte du souci de les garder et de les posséder, et l'on montre qu'on a le coeur " libre " de cet attachement. Or ce qu'un homme disperse en le donnant à autrui, ce sont ses possessions que désigne le mot " argent ". C'est pourquoi l'argent est la matière propre de la libéralité.

3. L'acte de la libéralité

Un acte est spécifié par son objet, nous l'avons dit. Or l'objet ou matière de la libéralité est l'argent et tout ce qui peut être mesuré par l'argent, nous l'avons dit à l'Article précédent. Et parce que toute vertu s'accorde parfaitement avec son objet, il s'ensuit que, la libéralité étant une vertu, son acte soit proportionné à l'argent. Or l'argent tombe sous la raison des biens utiles parce que tous les biens extérieurs sont ordonnés à l'usage de l'homme. C'est pourquoi l'acte propre de la libéralité, c'est l'emploi de l'argent ou de la richesse.

4. Appartient-il à la libéralité de donner plutôt que de recevoir?

Ce qui est propre à la libéralité, c'est l'emploi de l'argent. Or l'emploi de l'argent consiste à le disperser, car son acquisition ressemble à la génération plus qu'à l'emploi; et le garder en vue de pouvoir l'employer peut se comparer à l'habitus. Or plus on disperse un bien en le jetant loin, plus est grande la vertu dont cette dispersion procède, on le voit bien quand on envoie des projectiles. C'est pourquoi il faut une vertu plus grande pour disperser de l'argent en le donnant à d'autres, qu'en le dépensant pour soi. Or le propre de la vertu est de tendre surtout à ce qui est le plus parfait, car pour Aristote " la vertu est elle-même perfection ". C'est pourquoi la libéralité est louée surtout de ce qu'elle donne.

Quant à ceux qui ont hérité un argent gagné par d'autres, et qui dépensent plus libéralement, par inexpérience de la pauvreté, s'ils le font seulement à cause de cette inexpérience, ils n'ont pas la vertu de libéralité. Mais parfois une telle inexpérience ne fait qu'enlever un obstacle à la libéralité, si bien qu'ils pratiquent celle-ci avec plus d'empressement. En effet, la crainte de la pauvreté dont on a l'expérience empêche parfois ceux qui ont gagné de l'argent de le dépenser en agissant libéralement; et de même l'amour dont ils aiment l'argent comme étant leur oeuvre propre, dit Aristote.

5. La libéralité est-elle une partie de la justice?

La libéralité n'est pas une espèce de la justice, parce que la justice offre à l'autre ce qui est à lui, tandis que la libéralité lui offre ce qui est à elle. Pourtant elle se rencontre avec la justice sur deux points. D'abord, elle est à titre principal dirigée vers l'autre, comme la justice. Deuxièmement, elle concerne les biens extérieurs, comme la justice, bien que selon une autre

raison, nous venons de le dire. C'est pourquoi certains auteurs en font une partie de la justice, à titre de vertu annexe à celle-ci comme à la vertu principale.

6. La libéralité est-elle la plus grande des vertus?

Toute vertu tend vers quelque bien. Aussi, dans la mesure où elle tend vers un bien meilleur, est-elle meilleure elle-même. Or la libéralité tend au bien de deux façons. D'abord, de façon première et essentielle, ensuite par voie de conséquence. Premièrement et par soi, elle tend à ordonner l'affection de son sujet concernant la possession et l'emploi de l'argent. A ce point de vue la libéralité est devancée par la tempérance qui modère la convoitise et les plaisirs relatifs au corps du sujet. Elle est devancée aussi par la force et la justice qui sont ordonnées plus ou moins au bien commun, celle-là en temps de guerre, celle-ci en temps de paix.

Et toutes sont devancées par les vertus qui ordonnent au bien divin. Car celui-ci devance tout bien humain; dans les biens humains, le bien public devance le bien privé; et là, le bien du corps l'emporte sur les biens extérieurs.

D'autre part la libéralité est ordonnée à un certain bien par voie de conséquence. De ce point de vue la libéralité est ordonnée à tous les biens que nous venons d'énumérer: du fait que l'homme n'est pas attaché à l'argent, il s'ensuit qu'il l'emploie facilement pour lui-même, à l'avantage des autres et pour l'honneur de Dieu. A ce titre la libéralité a une certaine prééminence du fait qu'elle présente une grande utilité.

Mais parce que tout être est jugé avant tout sur ce qui lui convient de façon première et essentielle plutôt que sur ses effets indirects, il faut dire que la libéralité n'est pas la plus grande des vertus.

LES VICES CONTRAIRES A LA LIBÉRALITÉ

CHAPITRE 118: L'AVARICE

1. Est-elle un péché? - 2. Un péché spécial? - 3. Opposé à quelle vertu? - 4. Un péché mortel? - 5. Le plus grave des péchés? - 6. Un péché de la chair, ou de l'esprit? - 7. Un vice capital? - 8. Ses filles.

1. L'avarice est-elle un péché?

Partout où le bien consiste en une mesure déterminée, le mal découle nécessairement d'un dépassement ou d'une insuffisance de cette mesure. Or, dans tout ce qui est moyen en vue d'une fin, le bien consiste en une certaine mesure, déterminée par cette fin, comme le remède par la santé à obtenir, selon Aristote. Or les biens extérieurs ont raison d'outils en vue d'une fin, nous venons de le dire. Aussi est-il nécessaire que le bien de l'homme à leur égard consiste en une certaine mesure; c'est-à-dire selon laquelle il cherche à posséder des richesses extérieures pour autant quelles sont nécessaires à le faire vivre selon sa condition. Et c'est pourquoi il y a péché dans le dépassement de cette mesure lorsqu'on veut les acquérir ou les garder au-delà de la mesure requise. Et cela rejoint la raison de l'avarice, car celle-ci se définit " un amour immodéré de la possession ". Il est donc évident que l'avarice est un péché.

2. L'avarice est-elle un péché spécial?

Les péchés sont spécifiés par leurs objets, nous l'avons vu**.** Or l'objet du péché, c'est le bien auquel tend l'appétit déréglé. C'est pourquoi là où ce qui est désiré de façon déréglée a une raison spéciale de bien il y a une raison spéciale de péché. Mais la raison de bien utile est autre que la raison de bien délectable. Or, de soi, les richesses ont raison de bien utile, car on les désire pour ce motif qu'elles sont à l'usage de l'homme. C'est pourquoi l'avarice est un péché spécial selon qu'elle est un amour immodéré des possessions désignées sous le nom d'argent et dont l'avarice tire son nom.

Mais parce que le verbe " avoir", qui semble selon son premier emploi se rapporter aux possessions dont nous sommes totalement maître, s'est appliqué à bien d'autres choses, car on dit avoir la santé, une épouse, un vêtement, etc. comme le montre Aristote, par suite, le nom d'avarice s'est étendu à tout appétit immodéré de posséder une chose quelconque. Ainsi S. Grégoire dit-il: “L'avarice ne porte pas seulement sur l'argent, mais encore sur la science et la grandeur, quand on désire la première place au-delà de la mesure légitime. " En ce sens l'avarice n'est pas un péché spécial. Et le texte de S. Augustin parle de même.

3. A quelle vertu s'oppose l'avarice?

L'avarice implique une démesure à l'égard des richesses de deux façons. D'abord immédiatement, quant à leur acquisition et à leur conservation, en tant qu'on acquiert de l'argent ou qu'on le retient contre le droit d'autrui. En ce sens elle s'oppose à la justice, et c'est ainsi que l'entend Ézéchiel (22, 27): “Ses chefs, au milieu du pays, sont comme des loups qui arrachent leur proie, versent le sang et s'enrichissent par l'avarice.”

D'autre part, l'avarice implique une démesure dans les sentiments qu'on porte aux richesses, lorsqu'on les aime ou les désire à l'excès, ou qu'on y prend un plaisir excessif, même sans dérober le bien d'autrui. C'est en ce sens que parle S. Paul (2 Co 9, 5): “Que les frères organisent à l'avance votre générosité, afin qu'elle soit prête comme une largesse et non comme un acte d'avarice”, c'est-à-dire, d'après la Glose, " en s'affligeant de donner, et en donnant peu ".

4. L'avarice est-elle péché mortel?

Nous l'avons dit à l'Article précédent, l'avarice se prend en deux sens. D'une part en ce qu'elle s'oppose à la justice, et en ce sens elle est par nature péché mortel. En effet, on attribue à l'avarice le fait de prendre ou de retenir le bien d'autrui, ce qui se rattache à la rapine ou au vol, qui sont péchés mortels, on l'a vu,. Il arrive cependant, en ce genre d'avarice, qu'il y ait péché véniel à cause de l'imperfection de l'acte, nous l'avons dit à propos du vol.

D'autre part on peut voir dans l'avarice le contraire de la libéralité. En ce sens, elle implique un amour désordonné des richesses. Donc, si cet amour s'accroît au point de l'emporter sur la charité, c'est-à-dire que pour l'amour des richesses on ne craint pas d'agir contre l'amour de Dieu et du prochain, l'avarice sera péché mortel. Mais si le dérèglement de cet amour reste dans certaines limites, en ce que l'homme, bien qu'aimant les richesses à l'excès ne fait pas passer leur amour avant l'amour divin, s'il ne veut, pour la richesse, rien faire contre Dieu et le prochain, alors l'avarice est péché véniel.

5. L'avarice est-elle le plus grave des péchés?

Tout péché, du fait qu'il est un mal, consiste en une certaine corruption ou diminution d'un bien; en tant qu'il est volontaire, il consiste dans l'appétit d'un bien. Donc on peut considérer l'ordre entre les péchés de deux points de vue. D'une part, du côté du bien que le péché méprise ou détruit: plus ce bien est grand, plus le péché est grave. A ce titre, le péché contre Dieu est le plus grave; plus bas vient le péché qui s'attaque à la personne de l'homme; et plus bas encore celui qui s'attaque aux biens extérieurs mis à l'usage de l'homme, et c'est le péché qui se rattache à l'avarice.

D'autre part, on peut considérer les degrés des péchés du côté du bien auquel l'appétit humain se soumet de façon déréglée. Plus il est petit, plus le péché est laid, car il est plus honteux de se soumettre à un bien inférieur plutôt qu'au bien supérieur. Or le bien des choses extérieures est le moindre des biens humains, car il est inférieur au bien du corps, lequel est inférieur au bien de l'âme, que surpasse encore le bien divin. Dans cette ligne, le péché d'avarice par lequel l'appétit humain se soumet aux choses extérieures elles-mêmes présente une laideur considérable.

parce que la corruption ou la privation du bien joue le rôle de forme dans le péché, tandis que l'orientation vers un bien caduc n'en est que la matière, on doit estimer la gravité du péché par rapport au bien qu'il corrompt, plutôt que par rapport au bien qui subjugue l'appétit. Et c'est pourquoi on doit dire que l'avarice n'est pas absolument parlant le plus grave des péchés.

6. L'avarice est-elle un péché de la chair, ou de l'esprit?

Les péchés ont principalement leur siège dans le sentiment. Or toutes les affections ou passions de l'âme aboutissent aux délectations et aux tristesses, comme le montre Aristote. Parmi les délectations, les unes sont chamelles, les autres spirituelles. On appelle chamelles celles qui s'achèvent dans une sensation de la chair, comme les plaisirs de la table et ceux de l'amour; on appelle spirituelles celles qui s'achèvent uniquement dans une connaissance de l'âme. On appelle donc péchés charnels ceux qui se consomment dans les délectations chamelles, et péchés spirituels ceux qui se consomment dans les délectations spirituelles, sans jouissance de la chair. Et c'est le cas de l'avarice, car l'avare se délecte dans sa conviction de posséder des richesses. C'est pourquoi l'avarice est un péché spirituel.

7. L'avarice est-elle un vice capital?

Comme on l'a dit précédemment, on qualifie un vice de " capital " du fait que d'autres vices en naissent selon sa raison de fin. La fin étant hautement désirable, l'homme, poussé par le désir de cette fin, entreprend beaucoup de choses, en bien ou en mal. Or la fin souverainement désirable est la béatitude ou félicité, qui est la fin ultime de la vie humaine, on l'a établi antérieurement. C'est pourquoi plus une chose participe des conditions de la félicité, plus elle est désirable. Or l'une des conditions de la félicité, c'est qu'elle soit par elle-même rassasiante; autrement elle n'apporterait pas de repos à l'appétit, comme la fin ultime. Or ce sont les richesses qui promettent au maximum ce rassasiement, dit Boèce. Et la raison en est, d'après le Philosophe. que nous employons l'argent comme un fidèle intendant pour obtenir tout ce que nous voulons. Et l'Ecclésiaste (10, 19 Vg) dit: “Tout obéit à l'argent. " C'est pourquoi l'avarice, qui consiste dans l'appétit de l'argent, est un vice capital.

8. Les filles de l'avarice

On appelle " filles " de l'avarice les vices qui en naissent, et surtout ceux qui désirent ce qui est sa fin. Mais parce que l'avarice est un amour excessif de la possession des richesses, elle est excessive sur deux points. D'abord en retenant ce qu'elle possède. C'est par là que l'avarice engendre l'endurcissement opposé à la miséricorde . le coeur de l'avare ne se laisse pas attendrir pour employer ses richesses à soulager les malheureux. Ensuite, il appartient à l'avarice d'être excessive dans ses acquisitions. Et à ce point de vue on peut considérer l'avarice de deux façons. D'abord en tant qu'elle est dans le coeur, et ainsi elle engendre l'inquiétude, elle introduit chez l'homme le souci et les préoccupations superflues. Car, dit l'Ecclésiaste (5, 9), " l'avare n'est jamais rassasié d'argent ". Ensuite on peut considérer l'avarice dans ses résultats. Et alors, dans l'acquisition des biens étrangers on emploie parfois la force, ce qui ressortit à la violence, et parfois la tromperie. Si celle-ci se fait en paroles seulement, il y aura fourberie, et parjure si l'on y ajoute la confirmation d'un serment. Mais si la tromperie est commise en action à l'égard des choses ce sera de la fraude; à l'égard des personnes, ce sera la trahison, comme on le voit chez Judas, qui livra le Christ par avarice.

CHAPITRE 119: LA PRODIGALITÉ

1. Est-elle le contraire de l'avarice? - 2. Est-elle un péché? - 3. Est-elle un péché plus grave que l'avarice?

1. La prodigalité est-elle le contraire de l'avarice?

En morale, l'opposition des vices entre eux et envers la vertu se manifeste selon l'excès et le défaut. Or l'avarice et la prodigalité diffèrent selon l'excès et le défaut, mais à des niveaux différents. Car, pour ce qui est de l'attachement aux richesses, l'avare est excessif en les aimant plus qu'il ne doit; tandis que le prodigue est en défaut parce qu'il ne s'en soucie pas comme il devrait. Mais à l'égard des biens extérieurs, le propre du prodigue est d'être excessif pour donner, et en défaut pour garder et acquérir; au contraire, l'avare est celui qui est en défaut pour donner, et excessif pour acquérir et garder. Ainsi est-il clair que la prodigalité s'oppose à l'avarice.

2. La prodigalité est-elle un péché?

Comme on l'a dit à l'Article précédent, la prodigalité s'oppose à l'avarice selon l'opposition entre l'excès et le défaut. Or l'un et l'autre détruisent le juste milieu de la vertu. Du fait de cette destruction, il y a vice et péché. Il faut donc en conclure que la prodigalité est un péché.

3. La prodigalité est-elle un péché plus grave que l'avarice?

Considérée en elle-même, la prodigalité est un moindre péché que l'avarice. Et cela pour trois motifs. 1° L'avarice s'éloigne davantage de la vertu opposée. Car il appartient davantage au libéral de donner, ce que le prodigue fait à l'excès, que de prendre ou de retenir, ce qui est l'excès de l'avare. 2° " Le prodigue rend service à beaucoup de gens; l'avare à personne, pas même à lui”, dit Aristote. 3° La prodigalité se guérit facilement. Par l'inclination de la

vieillesse, qui lui est contraire. Parce qu'elle aboutit facilement à la pauvreté, pour avoir fait des dépenses inutiles. Et devenu pauvre, le prodigue ne peut plus faire des dons excessifs. Et enfin parce que la prodigalité conduit facilement à la vertu qui lui ressemble. Mais l'avare n'est pas facilement guéri, pour les raisons données plus haut.

CHAPITRE 120: L'ÉPIKIE

1. Est-elle une vertu? - 2. Fait-elle partie de la justice?

1. L'épikie est-elle une vertu?

Nous l'avons dit en traitant des lois, parce que les actes humains pour lesquels on porte des lois consistent en des cas singuliers et contingents, variables à l'infini, il a toujours été impossible d'instituer une règle légale qui ne serait jamais en défaut. Mais les législateurs, attentifs à ce qui se produit le plus souvent, ont porté des lois en ce sens. Cependant, en certains cas, les observer va contre l'égalité de la justice, et contre le bien commun, visé par la loi. Ainsi la loi statue que les dépôts doivent être rendus, parce qu'elle est juste dans la plupart des cas. Il arrive pourtant parfois que ce soit dangereux, par exemple si un furieux a mis une épée en dépôt et la réclame pendant une crise, ou encore si quelqu'un réclame une somme qui lui permettra de combattre sa patrie. En ces cas et d'autres semblables, le mal serait de suivre la loi établie; le bien est, en négligeant la lettre de la loi, d'obéir aux exigences de la justice et du bien public. C'est à cela que sert l'épikie, que l'on appelle chez nous l'équité. Aussi est-il clair que l'épikie est une vertu.

2. L'épikie fait-elle partie de la justice?

Comme nous l'avons dit antérieurement, une " partie " d'une vertu peut se dire en trois sens: partie subjective, partie intégrante et partie potentielle. La partie subjective est celle à laquelle on attribue essentiellement le tout dont elle n'est qu'une partie. Et cela peut se faire de deux façons. Parfois en effet on attribue le tout aux parties selon une seule raison, comme on attribue le genre " animal " au cheval et au boeuf; mais parfois l'attribution est faite à l'une des deux parties par priorité: c'est ainsi que l'être est attribué d'abord à la substance et ensuite à l'accident. Donc l'épikie fait partie de la justice prise en général, comme " une sorte de réalisation de la justice”, dit Aristote. Il est donc clair que l'épikie est une partie subjective de la justice. Mais on l'appelle justice en priorité par rapport à la justice légale, car celle-ci se dirige selon l'épikie. Aussi celle-ci est-elle comme la règle supérieure des actes humains.

Étudions maintenant le don du Saint-Esprit qui correspond à la justice, et qui est le don de piété.

CHAPITRE 121: LE DON DE PIÉTÉ

1. La piété est-elle un don du Saint-Esprit? - 2. Quelle est la béatitude et quels sont les fruits qui lui correspondent?

1. La piété est-elle un don du Saint-Esprit?

Comme on l'a vu précédemment les dons du Saint-Esprit sont des dispositions habituelles de l'âme qui la rendent prête à se laisser mouvoir par l'Esprit. Entre autres impulsions, l'Esprit-Saint nous pousse à un amour filial envers Dieu, selon l'épître aux Romains (8,15): “Vous avez reçu l'Esprit des enfants d'adoption en qui nous crions: *Abba, Père.* " Et parce que c'est le rôle propre de la piété de rendre au père le culte que nous lui devons, il s'ensuit que la piété par laquelle nous rendons un culte à Dieu comme à notre Père, sous l'impulsion du Saint-Esprit, cette piété est un don de celui-ci.

2. Quelle est la béatitude et quels sont les fruits qui correspondent au don de piété?

Pour adapter les béatitudes aux dons on peut envisager deux sortes de rapprochements. L'une selon leur ordre, que S. Augustin semble avoir suivi. Aussi attribue-t-il la première béatitude (selon S. Matthieu) au dernier des dons (selon Isaïe), qui est le don de crainte. La deuxième - " Bienheureux les doux”, il l'attribue au don de piété, et ainsi de suite.

On peut envisager d'autres rapprochements selon la raison propre du don et celle de la béatitude. Il faut alors rapprocher les béatitudes et les dons selon leurs objets et leurs actes. A ce point de vue, la quatrième et la cinquième béatitude correspondent mieux que la deuxième au don de piété. Cependant la deuxième rejoint la piété en tant que la mansuétude supprime ce qui pourrait s'opposer aux actes de piété.

CHAPITRE 122: LES PRÉCEPTES CONCERNANT LA JUSTICE

1. Les préceptes du décalogue concernent-ils la justice? - 2. Le premier précepte.

- 3. Le deuxième. - 4. Le troisième. - 5. Le quatrième. - 6. Les six derniers préceptes.

1. Les préceptes du décalogue concernent-ils la justice?

Les préceptes du décalogue sont les premiers préceptes de la loi, et la raison naturelle leur donne aussitôt son assentiment comme aux principes les plus évidents. Mais il est non moins évident que la raison de dette, nécessaire pour qu'il y ait précepte, apparaît dans la justice, qui regarde autrui; parce que, dans ce qui regarde lui-même, il apparaît au premier coup d'oeil que l'homme est maître de lui, et qu'il lui est permis de faire ce qu'il veut. Mais quand il s'agit de ce qui regarde autrui, il est évident qu'on est obligé de rendre à autrui ce qu'on lui doit. Et c'est pourquoi il fallait que les préceptes du décalogue se rapportent à la justice. Aussi les trois premiers préceptes concernent-ils les actes de la religion, partie principale de la justice; le

quatrième concerne les actes de la piété, partie secondaire de la justice; les six autres préceptes règlent les actes de la justice générale qui concerne les rapports entre égaux.

2. Le premier précepte du décalogue

Il revient à la loi de rendre les hommes bons. C'est pourquoi il faut que ses préceptes soient rangés selon l'ordre où la vertu est engendrée chez l'homme.

Or dans l'ordre de la génération deux points sont à observer. D'abord que la première partie est constituée en premier. Ainsi, dans la génération de l'animal, ce qui est engendré d'abord, c'est le coeur, et pour la maison on pose d'abord les fondations. Dans la bonté de l'âme vient en premier la bonté de la volonté, grâce à laquelle l'homme use bien de toute autre bonté. Or la bonté de la volonté se mesure d'abord à son objet, qui est la fin. C'est pourquoi, chez celui que la loi doit former à la vertu, il fallait d'abord, pour ainsi dire, poser comme fondement la religion, qui règle l'ordre de l'homme à Dieu, fin ultime de sa volonté.

Deuxièmement, il faut veiller, dans l'ordre de la génération, à enlever d'abord les oppositions et les obstacles. Ainsi le laboureur nettoie son champ avant de l'ensemencer, comme dit Jérémie (4, 3): “Défrichez pour vous ce qui est en friche, ne semez pas sur les épines et les chardons. " C'est pourquoi, à l'égard de la religion, l'homme devait d'abord être formé à éliminer les obstacles à la vraie religion. Or le principal d'entre eux, c'est que l'homme s'attache à un faux dieu, selon la parole (Mt 6, 24): “Vous ne pouvez pas servir Dieu et Mammon. " C'est pourquoi le premier précepte de la loi exclut le culte des faux dieux.

3. Le deuxième précepte du décalogue

Il faut commencer par exclure les obstacles à la vraie religion, avant d'y établir celui qu'on forme à la vertu. Or la vraie religion se heurte à un double obstacle. L'un, par excès, consiste à rendre un culte religieux indu à un autre que Dieu: c'est de la superstition. L'autre obstacle vient d'un défaut de respect, lorsque l'on méprise Dieu: c'est alors le vice d'irréligiosité, comme nous l'avons vu. La superstition empêche la religion en ce qu'elle s'oppose au culte rendu à Dieu. Celui dont l'âme est asservie à un culte indu ne peut en même temps rendre à Dieu le culte qui lui est dû, selon cette parole d'Isaïe (28, 20): “Le lit est si étroit que l'un des deux doit tomber”, c'est-à-dire que le vrai Dieu ou le faux doit quitter le coeur de l'homme, " et la couverture est trop petite pour les couvrir tous deux ". Quant à l'irréligiosité, elle empêche la religion en ce qu'elle s'oppose à ce que Dieu, une fois accueilli, soit honoré. Or, accueillir Dieu pour l'honorer précède les honneurs qu'on lui rend après l'avoir accueilli. C'est pourquoi le précepte prohibant la superstition précède le deuxième précepte qui interdit le parjure, lequel se rattache à l'irréligiosité.

4. Le troisième précepte du décalogue

Une fois enlevés les obstacles à la vraie religion par les deux premiers préceptes du décalogue, comme nous l'avons vu à l'Article précédent, il était logique de donner un troisième précepte qui établirait les hommes dans la vraie religion. Or il revient à celle-ci de rendre un culte à Dieu. De même que l'Écriture sainte nous propose les vérités divines sous les images de certaines réalités corporelles, de même le culte extérieur est rendu à Dieu par un signe sensible. Pour ce qui est du culte intérieur qui consiste dans la prière et la dévotion, l'homme est guidé davantage par l'impulsion intérieure du Saint-Esprit; mais, pour le culte extérieur, il a fallu lui donner dans la loi un précepte portant sur un signe sensible. Et parce

que les préceptes du décalogue sont comme les principes premiers et généraux de la loi, dans le troisième précepte du décalogue on prescrit le culte extérieur de Dieu sous le signe de son bienfait universel envers les hommes. C'est-à-dire qu'on rappelle ainsi l'oeuvre de la création du monde, dont on nous dit que Dieu s'est reposé le septième jour. En signe de quoi, il est prescrit de sanctifier le jour du Seigneur, c'est-à-dire de le consacrer à un loisir en l'honneur de Dieu. C'est pourquoi dans l'Exode (20, 11), après avoir énoncé le précepte de sanctifier le sabbat, on donne cette raison: “En six jours Dieu fit le ciel et la terre, et le septième jour il se reposa.”

5. Le quatrième précepte du décalogue

Les préceptes du décalogue sont ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain. Parmi nos proches, c'est à nos parents que nous avons le plus d'obligation. C'est pourquoi immédiatement après les préceptes qui nous ordonnent à Dieu se trouve le précepte nous ordonnant à nos parents, qui sont le principe particulier de notre existence comme Dieu en est le principe universel. Et ainsi y a-t-il une certaine affinité entre ce commandement et ceux de la première table.

6. Les six derniers préceptes du décalogue

Les vertus annexes de la justice nous font rendre ce qui leur est dû à des personnes déterminées envers lesquelles nous sommes obligés par un motif spécial. De même, par la justice proprement dite nous rendons à tous en général ce qui leur est dû. Et c'est pourquoi, après les trois premiers préceptes relatifs à la religion qui nous fait rendre à Dieu ce que nous lui devons, et après le quatrième précepte, relatif à la piété par laquelle nous acquittons notre dette envers nos parents, ce qui inclut toutes les dettes fondées sur un motif spécial, il était nécessaire de donner à la suite d'autres préceptes relatifs à la justice proprement dite, qui rend indistinctement à tous les hommes ce qui leur est dû.

LA FORCE

Après l'étude de la justice, vient logiquement celle de la force, qui se divise en quatre 1° La vertu même de force (Question 123-127). 2° Ses parties (Question 128-138). 3° Le don qui lui correspond (Question 139). 4° Les préceptes qui s'y rapportent (Question 140). La première partie se subdivise ainsi: l° La force en elle-même (Question 123). 2° Son acte principal qui est le martyre (Question 124). 3° Les vices qui lui sont contraires (Question 125-127).

CHAPITRE 123: LA VERTU DE FORCE EN ELLE-MÊME

1. Est-elle une vertu? - 2. Une vertu spéciale? - 3. A-t-elle pour objet la crainte et l'audace? - 4. Seulement la crainte de la mort? - 5. A-t-elle pour objet la crainte de mourir au combat? - 6. Son acte principal est-il de supporter? - 7. Agit-elle en vue de son propre bien? 8. Trouve-t-elle du plaisir dans son action? - 9. S'affirme-t-elle surtout dans les cas soudains? - 10. Emploie-t-elle la colère? - 11. Est-elle une vertu cardinale? - 12. Comparaison entre elle et les autres vertus cardinales.

1. La force est-elle une vertu?

Selon Aristote " la vertu rend bon celui qui la possède et rend bonne son action”, ce qui s'applique à la vertu de l'homme. Or le bien de l'homme consiste à se régler sur la raison, selon Denys. Il revient donc à la vertu de rendre l'homme bon et à rendre raisonnable son action. Or cela se produit de trois manières. 1° La raison elle-même est rectifiée; c'est l'oeuvre des vertus intellectuelles. 2° Cette rectitude de la raison est instaurée dans les relations humaines; c'est la tâche de la justice. 3° Il faut supprimer les obstacles à cet établissement de la droite raison dans les affaires humaines.

Or la volonté humaine est empêchée de suivre la rectitude de la raison de deux façons. 1° Parce qu'un bien délectable l'attire hors de ce que requiert la rectitude de la raison, et cet empêchement est supprimé par la vertu de tempérance. 2° Parce qu'une difficulté qui survient détourne la volonté de faire ce qui est raisonnable. Pour supprimer cet obstacle, il faut la force d'âme qui permet de résister à de telles difficultés, de même que par sa force physique l'homme domine et repousse les empêchements corporels. Aussi est-il évident que la force est une vertu, en tant qu'elle permet à l'homme d'agir conformément à la raison.

2. La force est-elle une vertu spéciale?

Comme on l'a dit antérieurement le mot de force peut se prendre en deux sens. D'abord selon queue implique en elle-même une certaine fermeté d'âme. En ce sens, c'est une vertu générale, ou plutôt une condition de, toute vertu parce que, d'après le Philosophe, il est requis pour la vertu " d'agir de façon ferme et inébranlable ". Mais aussi on peut parler de la force selon queue implique fermeté d'âme pour supporter et repousser les difficultés particulièrement impressionnantes, comme les dangers graves. C'est pourquoi, dit Cicéron, " la force est une manière consciente d'affronter les périls et de supporter les labeurs ". C'est en ce sens que la force est présentée comme une vertu spéciale, ayant une matière déterminée.

3. La force a-t-elle pour objet la crainte et l'audace?

Comme nous l'avons dit plus haut, il revient à la vertu de force d'écarter l'empêchement qui retient la volonté de suivre la raison. Que l'on soit retenu de faire quelque chose de difficile, cela relève de la raison de crainte, qui fait reculer devant un mal présentant une difficulté, comme on l'a vu plus haut en traitant des passions. C'est pourquoi la chose concerne au premier chef la crainte des choses difficiles qui peuvent retenir la volonté de suivre la raison. Or il ne faut pas seulement subir fermement l'assaut de ces difficultés en réprimant la peur, mais aussi s'y attaquer avec modération, quand il faut les exterminer pour assurer sa sécurité future. Ce qui semble se rattacher à la raison d'audace. C'est pourquoi la force concerne la crainte et l'audace, en réprimant la crainte et en modérant l'audace.

4. La force a-t-elle seulement pour objet la crainte de la mort?

Comme on vient de le voir, il revient à la vertu de force de protéger la volonté de l'homme afin qu'elle ne recule pas devant un bien raisonnable par crainte d'un mal corporel. Or il faut tenir le bien de la raison contre tout mal, parce que nul bien corporel ne vaut le bien de la raison. C'est pourquoi il faut qu'on appelle force d'âme celle qui maintient fermement la volonté de l'homme dans le bien de la raison, malgré les plus grands maux, car celui qui tient ferme devant les plus grands tiendra ferme contre les moindres, mais non réciproquement; en outre il revient à la vertu de viser le maximum. Or le plus terrible de tous les maux corporels

est la mort, qui nous enlève tous les biens corporels. Ce qui fait dire à S. Augustin: “Le lien du corps ne doit être ni secoué ni tourmenté, par le labeur ou par la douleur; par crainte qu'il ne soit enlevé et détruit, l'âme est agitée par la terreur de la mort. " C'est pourquoi la vertu de force concerne la crainte des périls de mort.

5. L'objet de la force est-il seulement la crainte de mourir au combat?

Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, la force confirme l'esprit humain contre les plus grands dangers qui sont les dangers de mort. Mais parce que la force est une vertu, il appartient à sa nature de toujours tendre au bien, et il s'ensuit que si l'homme ne s'enfuit pas devant les dangers mortels, c'est pour obtenir un certain bien. Or les dangers mortels qui viennent de la maladie, de la tempête, des assauts des bandits, etc. ne paraissent pas menacer quelqu'un directement parce qu'il poursuit un bien. Mais les périls mortels qu'on affronte à la guerre menacent l'homme directement à cause d'un bien, parce qu'il défend le bien commun par une guerre juste. Or la guerre peut être juste en deux sens. D'abord dans un sens général: pour ceux qui combattent dans l'armée. Ensuite dans un sens individuel: par exemple lorsqu'un juge ou même une personne privée ne redoute pas de porter un jugement juste par crainte d'une arme qui le menace ou de n'importe quel danger, fût-il mortel. Il revient donc à la force de rendre l'âme ferme contre les périls de mort qu'on rencontre non seulement dans une guerre générale, mais aussi dans des conflits individuels qu'on peut bien qualifier de guerres au sens large. Et en ce sens il faut accorder que la force concerne proprement les périls mortels qu'on affronte à la guerre.

Mais l'homme fort se comporte bien devant les périls mortels de toute espèce, surtout parce que la vertu peut exposer à tous ces dangers, par exemple lorsqu'on ne refuse pas par crainte d'une contagion mortelle d'aider un ami malade; ou bien lorsqu'on ne refuse pas, par crainte du naufrage et des bandits, d'entreprendre un long voyage pour une affaire charitable.

6. L'acte principal de la force est-il de supporter?

Réponses: Comme nous l'avons dit plus haut Aristote affirme: “La force concerne les craintes à réprimer, plus que les audaces à modérer. " Car si cela est plus difficile que ceci, c'est parce que le péril lui-même, objet de l'audace et de la crainte, contribue à réprimer l'audace, et produit l'accroissement de la crainte. Or l'attaque requiert cette force qui tempère l'audace, alors que supporter émane de la répression de la crainte. C'est pourquoi l'acte principal de la force est de supporter, c'est-à-dire de tenir bon dans les périls, plutôt que d'attaquer.

7. La force agit-elle en vue de son propre bien?

Il y a deux fins: la fin prochaine et la fin ultime. La fin prochaine de tout agent est d'introduire dans un autre être la ressemblance de sa propre forme; ainsi la fin du feu qui chauffe, c'est d'introduire la ressemblance de sa chaleur dans le patient, et la fin de l'architecte est d'introduire dans la matière la ressemblance de son projet d'art. Or, quel que soit le bien qui en résulte, s'il est voulu, on peut l'appeler fin éloignée de l'agent. De même que dans une fabrication la matière extérieure est organisée par l'art, ainsi dans l'action les actes humains sont organisés par la prudence. Il faut donc conclure que le fort veut, comme fin prochaine, exprimer en acte une ressemblance de son habitus, car il veut agir en harmonie avec celui-ci. Mais sa fin éloignée est la béatitude, autrement dit: Dieu.

8. La force trouve-t-elle son plaisir dans son action?

Comme nous l'avons dit précédemment en traitant des vertus, il y a deux sortes de délectations: l'une, physique, est produite par le toucher corporel; l'autre, psychique, est produite par la connaissance. Et celle-là est précisément l'effet des actions vertueuses, parce qu'en elles on considère le bien de la raison. Or l'acte primordial de la force, c'est de supporter des épreuves qui sont pénibles selon la connaissance qu'on en a, comme la perte de la vie physique, aimée de l'homme vertueux non seulement en ce qu'elle est un bien de nature, mais aussi en tant qu'elle est nécessaire à une activité vertueuse et à ce qui s'y rapporte; et aussi de supporter des épreuves douloureuses pour le sens du toucher comme les blessures ou la flagellation. C'est pourquoi l'homme fort d'une part a de quoi se délecter, selon la délectation psychique, c'est-à-dire de l'acte de vertu lui-même et de sa fin. Et d'autre part, il a de quoi souffrir, tant psychiquement, lorsqu'il envisage la fin de sa propre vie, que corporellement. C'est pourquoi on lit cette affirmation d'Éléazar (2 M 6, 30): “je souffre dans mon corps de cruelles douleurs; mais dans mon âme je les supporte volontiers par crainte de Dieu.”

Or, la douleur sensible du corps fait qu'on ne ressent pas la délectation psychique de la vertu, sinon par une abondante grâce de Dieu, qui élève l'âme vers les choses divines dans lesquelles elle trouve sa délectation, plus fortement que cette âme n'est affectée par ses souffrances physiques. Ainsi le bienheureux Tiburce, tandis qu'il marchait pieds nus sur des charbons ardents, disait " qu'il lui semblait marcher sur un parterre de roses ". Cependant la vertu de force fait que la raison n'est pas absorbée par la douleur physique. La délectation de la vertu surpasse la tristesse psychique en tant que l'homme préfère le bien de la vertu à la vie physique et à ce qui s'y rapporte. Aussi Aristote dit-il qu' " on ne demande pas à l'homme fort d'éprouver de la délectation en la ressentant, mais qu'il lui suffit de ne pas céder à la tristesses ".

9. La force s’affirme-t-elle surtout dans les cas soudains?

Deux éléments sont à considérer dans l'activité de la force. L'un quant au choix qu'elle fait et, de ce point de vue, la force ne concerne pas les cas soudains. Car l'homme fort choisit de prévoir les périls qui peuvent surgir, afin de pouvoir y résister, ou les supporter plus facilement, car, dit S. Grégoire*:* “Les traits que l'on prévoit blessent moins, et nous supportons plus facilement les maux de ce monde si nous sommes protégés contre eux par le bouclier de la prescience.”

Mais il y a un autre élément à considérer dans l'activité de la force, quant à la manifestation de l'habitus vertueux. Et à ce point de vue la force se manifeste surtout dans les cas soudains, parce que, d'après Aristote l'habitus de force se manifeste surtout dans les périls soudains. Car l'habitus agit à la manière de la nature. Aussi, que l'on agisse selon la vertu sans préméditation, lorsqu'une nécessité surgit du fait de périls soudains, cela manifeste au maximum que la force existe à l'état d'habitus dans cette âme confirmée. Mais quelqu'un qui n'a pas l'habitus de force peut, par une préméditation prolongée, préparer son esprit contre les périls. Et cette préparation, l'homme fort l'utilise quand il a du temps pour le faire.

10. La force emploie-t-elle la colère?

Comme nous l'avons dit précédemment, au sujet de la colère et des autres passions de l'âme les péripatéticiens et les stoïciens avaient des positions différentes. Les stoïciens excluaient, de l'âme du sage ou vertueux, la colère et toutes les autres passions. Les péripatéticiens, dont

Aristote fut le chef de file, attribuaient aux vertueux la colère et les autres passions, mais modérées par la raison. Et peut-être ne différaient-ils pas sur le fond, mais sur la manière de parler. Car les péripatéticiens appelaient passions de l'âme tous les mouvements de l'appétit sensible, quelle que fût leur qualité, nous l'avons dit précédemment; et parce que l'appétit sensible est mû par le commandement de la raison pour coopérer à une action plus prompte, ils soutenaient que la colère et les autres passions devaient être employées par les hommes vertueux, et modérées par le commandement de la raison. Les stoïciens, au contraire, appelaient passions des mouvements immodérés de l'appétit sensible, si bien qu'ils les qualifiaient de maladies; c'est pourquoi ils les séparaient absolument des vertus. Ainsi donc l'homme fort emploie pour son acte une colère mesurée, non une colère immodérée.

11. La force est-elle une vertu cardinale?

Comme on l'a déjà dit, on appelle vertus cardinales ou primordiales, celles qui revendiquent surtout pour elles ce qui appartient en général aux vertus. Parmi d'autres, conditions communes à la vertu, l'une consiste à " agir avec fermeté " d'après Aristote. Or la force revendique hautement pour elle le mérite de la fermeté. En effet, on loue d'autant plus celui qui tient fermement qu'il est plus fortement poussé à tomber ou à reculer. Or, ce qui pousse l'homme à s'écarter de ce qui est conforme à la raison, c'est le bien qui réjouit et le mal qui afflige. Mais la douleur physique pousse plus énergiquement que le plaisir, car S. Augustin nous dit: “Il n'y a personne qui ne fuie la douleur plus qu'il n'est attiré par le plaisir. Car nous voyons les bêtes les plus cruelles s'écarter des plus grands plaisirs par la crainte de la douleur. " Et parmi les douleurs de l'âme et les périls, on craint surtout ceux qui conduisent à la mort, et c'est contre eux que l'homme fort tient bon. Donc la force est une vertu cardinale.

12. Comparaison entre la force et les autres vertus cardinales

Comme le dit S. Augustin " dans les choses où la quantité n'a pas d'importance, le plus grand est identique au meilleur ". Aussi une vertu est-elle d'autant plus grande qu'elle est meilleure. Or le bien de la raison est le bien de l'homme, pour Denys. Ce bien est possédé essentiellement par la prudence, qui est la perfection de la raison. Quant à la justice, elle réalise le bien en ce qu'il lui revient d'établir l'ordre de la raison dans toutes les affaires humaines. Et les autres vertus ont pour rôle de conserver ce bien, en ce qu'elles modèrent les passions, pour que celles-ci ne détournent pas l'homme du bien de la raison. Et à ce rang, la force occupe la première place, parce que la crainte du danger de mort est particulièrement efficace pour détourner du bien de la raison. Après elle vient la tempérance, parce que les plaisirs du toucher sont, plus que les autres, ce qui fait obstacle au bien de la raison. Or ce qui est attribué à titre essentiel est plus important que ce qui est attribué à titre de réalisation, et cela est plus important que ce qui a un office de conservation par éloignement d'un obstacle. Aussi, parmi les vertus cardinales, la plus importante est la prudence; la deuxième la justice; la troisième la force; la quatrième, la tempérance. Et après elles les autres vertus.

CHAPITRE 124: LE MARTYRE

1. Est-il un acte de vertu? - 2. De quelle vertu est-il l'acte? - 3. La perfection de cet acte. - 4. La sanction du martyre. - 5. Sa cause.

1. Le martyre est-il un acte de vertu?

Comme on vient de le rappeler c'est vertu que de demeurer dans le bien prescrit par la raison. Or ce bien raisonnable consiste dans la vérité comme dans son objet propre, et dans la justice comme dans son effet propre, nous l'avons montré plus haute. Or, il appartient à la raison de martyre que l'on tienne ferme dans la vérité et la justice contre les assauts des persécuteurs. Aussi est-il manifeste que le martyre est un acte de vertu.

2. De quelle vertu le martyre est-il l'acte?

Comme nous l'avons montré plus haut. il revient à la force de confirmer l'homme dans le bien de la vertu contre les dangers, et surtout contre les dangers de mort qu'on rencontre à la guerre. Or il est évident que dans le martyre l'homme est solidement confirmé dans le bien de la vertu, lorsqu'il n'abandonne pas la foi et la justice, à cause de périls mortels qui le menacent, surtout de la part de persécuteurs, dans une sorte de combat particulier. Aussi S. Cyprien dit-il dans un sermon: "La multitude voit avec admiration ce combat céleste, elle voit que les serviteurs du Christ ont tenu bon dans la bataille, avec une parole hardie, une âme intacte, une force divine. " Aussi est-il évident que le martyre est un acte de la vertu de force, et c'est pourquoi l'Église applique aux martyrs cette parole (He 11, 34): "Ils ont été forts dans le combat."

3. La perfection de l'acte du martyre

Nous pouvons parler d'un acte de vertu de deux façons. D'abord selon l'espèce de cet acte, en tant qu'il se rattache à la vertu d'où il émane immédiatement. De ce point de vue, il est impossible que le martyre, qui consiste à supporter vertueusement la mort, soit le plus parfait des actes de vertu. Car supporter la mort n'est pas louable de soi, mais seulement si c'est ordonné à un bien qui soit un acte de vertu, comme la foi et l'amour de Dieu. C'est cet acte-là, parce qu'il est une fin, qui est meilleur.

Mais on peut envisager autrement l'acte de vertu. Selon son rattachement au premier motif, qui est l'amour de charité. Et sous cet angle surtout un acte relève de la vie parfaite parce que, selon S. Paul (Col 3, 14), " la charité est le lien de la perfection ". Or, parmi tous les actes de vertu, le martyre est celui qui manifeste au plus haut degré la perfection de la charité. Parce qu'on montre d'autant plus d'amour pour une chose que, pour elle, on méprise ce qu'on aime le plus en choisissant de souffrir ce qu'il y a de plus haïssable. Or il est évident que, parmi tous les biens de la vie présente, l'homme aime suprêmement cette vie même, et au contraire hait suprêmement la mort elle-même, surtout quand elle s'accompagne de supplices dont la crainte " écarte des plus vifs plaisirs les bêtes elles-mêmes", dit S. Augustin. De ce point de vue, il est évident que le martyre est par nature le plus parfait des actes humains, comme témoignant de la plus grande charité selon cette parole (Jn 15, 13): "Il n'y a pas de plus grande charité que de donner sa vie pour ses amis."

C'est pourquoi il n'est pas contraire à la perfection du martyre qu'en certains cas il soit nécessaire au salut. Car il reste des cas où supporter le martyre n'est pas nécessaire au salut. Aussi lit-on que beaucoup de saints se sont offerts spontanément au martyre par zèle de la foi et charité fraternelle. Il s'agit là de préceptes qui doivent être compris comme demandant la préparation de l'âme.

4. La sanction du martyre

Nous l'avons dit on appelle martyr celui qui est comme un témoin de la foi chrétienne, qui nous propose de mépriser le monde visible pour les réalités invisibles, selon la lettre aux Hébreux (11, 34). Il appartient donc au martyre que l'homme témoigne de sa foi, en montrant par les faits qu'il méprise toutes les choses présentes pour parvenir aux biens futurs et invisibles. Or, tant que l'homme conserve la vie du corps, il ne montre pas encore par les faits qu'il dédaigne toutes les réalités corporelles; car les hommes ont coutume de ne faire aucun cas de leurs consanguins, de toutes leurs possessions et même de subir la douleur physique, pour conserver la vie. D'où cette insinuation de Satan contre Job (2, 4): "Peau pour peau. Et tout ce que l'homme possède, il le donnera pour son âme", c'est-à-dire pour sa vie physique. C'est pourquoi, afin de réaliser parfaitement la raison de martyre, il est requis de subir la mort pour le Christ.

5. La cause du martyre

On vient de le dire, les martyrs sont comme des témoins parce que leurs souffrances corporelles subies jusqu'à la mort rendent témoignage non à une vérité quelconque, mais à la vérité religieuse que le Christ nous a révélée, aussi sont-ils appelés martyrs du Christ, comme étant ses témoins. Telle est la vérité de la foi. Et c'est pourquoi la cause de tout martyre est la vérité de la foi. Mais à celle-ci se rattache non seulement la croyance du coeur, mais aussi la protestation extérieure. Or celle-ci ne se fait pas seulement par les paroles d'une confession de foi, mais aussi par les faits montrant qu'on a la foi, selon cette parole en S. Jacques (2, 18): "C'est par les oeuvres que je te montrerai ma foi. " Aussi S. Paul (Tt 1, 16) dit-il de certains: "Ils font profession de connaître Dieu, mais par leur conduite ils le renient. " Et c'est pourquoi les oeuvres de toutes les vertus, selon qu'elles se réfèrent à Dieu, sont des protestations de la foi qui nous fait comprendre que Dieu requiert de nous ces oeuvres, et nous en récompense. A ce titre elles peuvent être cause de martyre. Aussi l'Église célèbre-t-elle le martyre de S. Jean Baptiste qui a subi la mort non pour avoir refusé de renier sa foi, mais pour avoir reproché à Hérode son adultère.

LES VICES OPPOSÉS À LA FORCE

Nous allons les étudier maintenant: la crainte (Question 125), l'intrépidité (Question 126) et l'audace (Question 127).

CHAPITRE 125: LA CRAINTE

1. Est-elle un péché? - 2. S'oppose-t-elle à la force? - 3. Est-elle péché mortel?- 4. Excuse-t-elle ou diminue-t-elle le péché?

1. La crainte est-elle un péché?

On appelle péché dans les actes humains ce qui est contraire à l'ordre; car l'acte humain qui est bon consiste en un certain ordre, nous l'avons montrée. Or ici l'ordre requis, c'est que l'appétit se soumette au gouvernement de la raison. La raison dicte qu'il faut fuir certains actes

et en rechercher d'autres. Parmi ceux qu'il faut fuir, elle dicte que certains sont à fuir plus que d'autres; et de même, parmi ceux qu'il faut rechercher, elle dicte que certains sont à rechercher davantage; et plus un bien est à poursuivre, plus un mal opposé est à fuir. De là vient cette dictée de la raison: on doit poursuivre certains biens plus qu'on ne doit fuir certains maux. Donc, quand l'appétit fuit ce que la raison lui dicte de supporter pour ne pas abandonner ce qu'il doit surtout poursuivre, la crainte est contraire à l'ordre et a raison de péché. Mais quand l'appétit fuit par crainte ce qu'il doit fuir selon la raison, alors l'appétit n'est pas désordonné et il n'y a pas de péché.

2. La crainte est-elle contraire à la force?

Comme on l'a dit précédemment toute crainte procède de l'amour, car on ne craint que ce qui s'oppose à ce qu'on aime. Or l'amour n'est pas réservé à un genre déterminé de vertu ou de vice, mais l'amour bien réglé est inclus en toute vertu, car tout homme vertueux aime le bien propre de sa vertu; tandis que l'amour déréglé est inclus en tout péché, car c'est de l'amour déréglé que procède la convoitise déréglée. Aussi la crainte déréglée est-elle incluse pareillement en tout péché: l'avare craint de perdre son argent, l'intempérant d'être privé de son plaisir, et ainsi des autres. Mais la crainte la plus forte est celle de mourir, comme le prouve Aristote. Et c'est pourquoi le caractère désordonné d'une telle crainte est contraire à la force, qui concerne les dangers mortels. C'est pourquoi on dit que, par excellence, l'excès de crainte est contraire à la force.

3. La crainte est-elle péché mortel?

Comme nous l’avons dit, la crainte est un péché selon qu'elle est désordonnée, c'est-à-dire qu'elle fuit ce que, raisonnablement, elle ne devrait pas fuir. Or ce dérèglement de la crainte ne réside parfois que dans l'appétit sensitif, sans qu'intervienne le consentement de l'appétit rationnel. Alors elle ne peut être péché mortel, mais seulement véniel. Mais parfois ce dérèglement de la crainte parvient jusqu'à l'appétit rationnel, ou volonté, qui par son libre arbitre fuit quelque chose contrairement à la raison. Un tel désordre est tantôt péché mortel, tantôt péché véniel. Car si, par crainte, on fuit un péril mortel ou quelque autre mal temporel, et qu'on se dispose ainsi à faire quelque chose d'interdit, ou qu'on omette un devoir prescrit par la loi divine, une telle crainte est péché mortel. Autrement elle sera péché véniel.

4. La crainte excuse-t-elle ou diminue-t-elle le péché?

Comme on vient de le dire, la crainte est qualifiée de péché dans la mesure où elle contredit l'ordre de la raison. Or la raison juge que l'on doit fuir certains maux plus que d'autres. C'est pourquoi si quelqu'un, pour fuir les maux qui selon la raison sont à éviter davantage, ne fuit pas ceux qui sont moins à éviter, il n'y a pas péché. Ainsi doit-on fuir la mort corporelle plus que la perte des biens temporels; donc, si quelqu'un par crainte de la mort promet ou donne quelque chose à des bandits, il est excusé du péché qu'il encourrait, si, sans cause légitime, en négligeant les hommes vertueux auxquels il devrait donner, il faisait des largesses aux pécheurs.

Mais si quelqu'un, fuyant par crainte des maux qui sont moins à fuir, encourt des maux que la raison nous dit de fuir davantage, il ne pourrait être totalement excusé de péché parce qu'une telle crainte serait désordonnée. On doit craindre les maux de l'âme plus que les maux du corps, ceux du corps plus que ceux des possessions extérieures. C'est pourquoi, si quelqu'un encourt des maux de l'âme, c'est-à-dire des péchés, en fuyant les maux du corps, comme la

flagellation ou la mort, ou des maux extérieurs comme une perte d'argent; ou s'il supporte des maux corporels pour éviter une perte d'argent: il n'est pas totalement excusé de péché.

le péché est atténué dans une certaine mesure parce que l'action faite par crainte est moins volontaire; car la crainte qui menace impose une certaine nécessité. Aussi Aristote dit-il de ces actions faites par crainte qu'elles ne sont pas purement volontaires, mais mêlées de volontaire et d'involontaire.

CHAPITRE 126: L'INTRÉPIDITÉ

1. Est-elle un péché? - 2. Est-elle opposée à la force?

1. L'intrépidité est-elle un péché?

Parce que la crainte naît de l'amour, il faut porter le même jugement sur l'amour et sur la crainte. Or il s'agit maintenant de la crainte des maux temporels, qui provient de l'amour des biens temporels. Or il est dans la nature de chacun d'aimer sa propre vie et ce qui y est ordonné, toutefois dans la mesure requise. C'est-à-dire qu'on doit aimer tout cela non comme si l'on y mettait sa fin, mais selon qu'on l'utilise en vue de la fin ultime. Aussi, que quelqu'un manque à l'ordre requis dans l'amour de ces biens est contraire à l'inclination de sa nature, et par conséquent c'est un péché. Cependant jamais personne ne manque totalement de cet amour, parce que ce qui est naturel ne peut se perdre totalement. C'est pourquoi l'Apôtre peut dire (Ep 5, 29): “Personne n'a jamais eu de haine pour sa propre chair. " Aussi même ceux qui se donnent la mort le font-ils par amour de leur chair, qu'ils veulent libérer des angoisses présentes.

Aussi peut-il arriver qu'un homme craigne moins qu'il ne faut la mort et les autres maux temporels, parce qu'il aime moins qu'il ne doit les biens auxquels s'opposent ces maux. Pourtant, qu'il ne craigne rien de tout cela ne peut venir d'un manque total d'amour; mais il croit impossible que lui surviennent des maux opposés aux biens qu'il aime. Parfois cela vient de l'orgueil qui présume de soi-même et méprise les autres, selon cette parole de Job (41, 25): “Il a été fait intrépide; il regarde en face les plus hautains. " Parfois aussi cette absence de crainte vient d'un manque d'esprit; c'est ainsi que pour Aristote c'est par sottise que les Celtes n'ont peur de rien. Aussi est-il clair que l'intrépidité est un vice, qu'elle soit causée par un manque d'amour, par l'orgueil ou la stupidité. Pourtant, si celle-ci est invincible, elle excuse du péché.

2. L'intrépidité est-elle opposée à la force?

Comme on l'a dit plus haut, la force a pour objet la crainte et l'audace. Or toute vertu morale impose la mesure de la raison à la matière qu'elle concerne. Aussi ce qui revient à la force est une crainte mesurée par la raison: l'homme doit craindre ce qu'il faut, quand il le faut, et ainsi du reste. Or cette mesure de la raison peut être détruite non seulement par excès, mais aussi par défaut. Aussi, de même que la timidité est contraire à la force par excès de crainte, parce que l'on craint ce que l'on ne doit pas craindre, ou autrement qu'il ne faut, de même

l'intrépidité est contraire à la force par défaut, parce que l'on ne craint pas ce qu'il faut craindre.

CHAPITRE 127: L'AUDACE

1. Est-elle un péché? - 2. Est-elle contraire à la force?

1. L'audace est-elle un péché?

Nous l'avons dit précédemment l'audace est une passion. Or, tantôt la passion est modérée par la raison, tantôt elle manque de modération, soit par excès soit par défaut, et c'est ainsi qu'elle est vicieuse. Mais il arrive que le nom même d'une passion désigne son excès: ainsi on parle de la " colère " pour désigner cette passion en tant qu'elle est excessive, donc vicieuse. C'est ainsi encore que l'audace, entendue avec excès, est considérée comme un péché.

2. L'audace est-elle contraire à la force?

Objections 1. Il semble que non, car l'excès qui caractérise l'audace semble venir de la présomption. Or celle-ci se rattache à l'orgueil, qui s'oppose à l'humilité. Donc l'audace s'oppose à l'humilité plus qu'à la force.

Comme on l'a dit plus haut, il appartient à la vertu morale de garder la mesure de la raison dans la matière qu'elle concerne. C'est pourquoi tout vice qui indique la démesure quant à la matière d'une vertu morale, s'oppose à cette vertu comme le démesuré au mesuré. Or l'audace, si ce mot désigne un vice, implique un excès de la passion qu'on appelle audace. Aussi est-il évident qu'elle est opposée à la force, qui concerne les craintes et les audaces.

LES PARTIES DE LA FORCE

On se demandera d'abord: Quelles sont-elles (Question 128)? Ensuite, on traitera de chacune d'elles (Question 129-138).

CHAPITRE 128: QUELLES SONT LES PARTIES DE LA FORCE?

UNIQUE

On l'a dit plus haut, une vertu peut avoir trois sortes de parties: subjectives, intégrantes et potentielles. Or on ne peut assigner à la force, en tant que vertu spéciale, des parties subjectives, du fait qu'elle ne se divise pas en plusieurs vertus spécifiquement différentes, parce qu'elle a une matière très spéciale. Mais on lui attribue des parties pour ainsi dire intégrantes et potentielles. Intégrantes, selon ce qui doit concourir à l'acte de la force. Potentielles, selon que les périls mortels étant envisagés par la force, d'autres objets moins

difficiles sont envisagés par d'autres vertus; celles-ci s'adjoignent à la force comme le secondaire au principal.

Or, nous l'avons dit plus haut**,** l'acte de la force est double: attaquer et supporter. A l'attaque deux conditions sont requises. D'abord qu'on ait l'esprit préparé, c'est-à-dire prompt à attaquer. C'est pour cela que Cicéron nomme la confiance par laquelle, dit-il, " l'âme se sent pleine d'espoir pour accomplir des actions grandes et glorieuses ". La seconde condition vaut pour l'exécution: il ne faut pas lâcher prise dans la réalisation de ce qu'on a entrepris avec confiance. Ici Cicéron nomme la magnificence. " La magnificence, dit-il, est le projet de la réalisation de choses grandes et sublimes, que l'âme s'est proposée avec éclat et grandeur. " Il ne faut pas que l'exécution recule devant un projet grandiose. Ces deux conditions, si on les applique à la matière propre de la force, en seront comme les parties intégrantes, indispensables à son existence. Si on les réfère à d'autres matières moins ardues, ce seront des vertus spécifiquement distinctes de la force, mais qui s'adjoignent à elle comme le secondaire au principal; c'est ainsi que le Philosophe applique la magnificence aux grandes dépenses, et la magnanimité, qui semble identique à la confiance, aux grands honneurs.

A l'autre acte de la force, qui est de supporter, deux conditions sont requises. D'abord que devant la difficulté de maux menaçants, le coeur ne soit pas brisé par la tristesse et ne déchoie de sa grandeur. C'est à cela que Cicéron rapporte la patience. Aussi définit-il la patience " le support volontaire et prolongé d'épreuves ardues et difficiles, par un motif de service ou d'honnêteté ". L'autre condition, c'est que, en souffrant ces difficultés de façon prolongée, on ne se fatigue pas au point de renoncer, selon l'épître aux Hébreux (12, 3): “Ne vous laissez pas fatiguer en perdant coeur. " C'est la tâche qu'il attribue à la persévérance. Elle consiste pour lui " à demeurer de façon stable et perpétuelle dans un parti adopté avec délibération ". Si ces deux conditions se restreignent à la matière propre de la force, elles en seront comme des parties intégrantes. Mais si elles se réfèrent seulement à des matières difficiles, elles seront des vertus distinctes de la force, mais qui lui sont adjointes comme des vertus secondaires à la principale.

I1 faut maintenant étudier chacune des parties de la force, mais en les ramenant toutes aux quatre principales données par Cicéron sauf que nous mettons à la place de la confiance la magnanimité dont traite Aristote. Nous étudierons donc: l° la magnanimité (Question 129); 2° la magnificence (Question 134-135); 3° la patience (Question 136); 4° la persévérance (Question 137-138). Après avoir étudié la magnanimité, nous étudierons les vices opposés (Question 130-133).

CHAPITRE 129: LA MAGNANIMITÉ

1. Concerne-t-elle les honneurs? - 2. Seulement les grands honneurs? - 3. Est-elle une vertu? - 4. Une vertu spéciale? - 5. Fait-elle partie de la force? - 6. Quels sont ses rapports avec la confiance? - 7. Avec la sécurité? - 8. Avec les biens de la fortune?

1. La magnanimité concerne-t-elle les honneurs?

En vertu de son nom, la magnanimité implique une âme qui tend à la grandeur. Or on reconnaît la nature d'une vertu à deux choses: à la matière que son action concerne; à son acte propre qui consiste à traiter cette matière de la façon requise. Et parce que l'habitus de la vertu se détermine au premier chef par son acte, on appelle un homme magnanime parce que son âme est orientée vers un acte plein de grandeur. Or un acte peut être appelé grand de deux façons: relativement ou absolument. Un acte peut être appelé grand de façon relative alors même qu'il consiste à employer une chose petite ou médiocre, mais de façon excellente. Mais l'acte simplement et absolument grand est celui qui consiste dans l'emploi excellent d'un bien supérieur. Or, ce qui est mis à l'usage de l'homme, ce sont les biens extérieurs, dont le plus élevé absolument est l'honneur. Cela, parce qu'il est tout proche de la vertu, en tant qu'il lui rend témoignage, comme nous l'avons établi plus haut en outre, parce qu'il est rendu à Dieu et aux êtres les plus parfaits, et parce que les hommes font tout passer après la conquête de l'honneur et le rejet de la honte. Ainsi donne-t-on le nom de magnanime à partir de ce qui est grand purement et simplement, comme on donne le nom de fort à partir de ce qui est absolument difficile. Il est donc logique que la magnanimité concerne les honneurs.

2. La magnanimité concerne-t-elle seulement les honneurs considérables?

D'après Aristote " la vertu est une certaine perfection”, et cela s'entend d'une perfection de la puissance " portée à son comble ″. La perfection de la puissance ne doit pas être envisagée dans une activité quelconque, mais dans une activité qui comporte de la grandeur ou de la difficulté. Car toute puissance, si imparfaite qu'elle soit, est capable d'une activité au moins médiocre et faible. C'est pourquoi il est essentiel à la vertu de concerner " le difficile et le bien”, selon Aristote. Or le difficile et le grand, ce qui revient au même, peut être envisagé dans l'acte vertueux de deux façons. D'abord du côté de la raison, en tant qu'il est difficile de trouver le milieu de la raison, et de le déterminer dans une certaine matière. Cette difficulté ne se trouve que dans l'acte des vertus intellectuelles, et aussi dans l'acte de la justice. Une autre difficulté est du côté de la matière qui, de soi, peut résister à la mesure de raison qu'on veut lui imposer. Cette difficulté se remarque surtout dans les autres vertus morales, qui concernent les passions car, " les passions luttent contre la raison " selon Denys.

A leur sujet il faut remarquer que certaines passions ont une grande force pour résister à la raison, principalement du fait qu'elles sont des passions; et certaines principalement du fait des objets de ces passions. Or les passions n'ont une grande force pour lutter contre la raison que si elles sont violentes, parce que l'appétit sensible, où résident les passions, est soumis par nature à la raison. Et c'est pourquoi les vertus concernant de telles passions ne s'exercent qu'au sujet de ce qui est grand dans ces passions, comme la force concerne les grandes craintes et les grandes audaces; la tempérance, les convoitises des plus vives délectations; la mansuétude, les plus violentes colères.

Certaines passions s'opposent à la raison avec une grande force du fait des réalités extérieures qui sont leurs objets, comme l'amour ou cupidité de l'argent ou de l'honneur. Et en ces domaines, il faut de la vertu non seulement dans ce qu'il y a de plus intense, mais aussi pour les objets médiocres ou mineurs, parce que les réalités extérieures même petites, sont très désirables, comme nécessaires à la vie. Et c'est pourquoi, concernant l'appétit de l'argent, il y a deux vertus; l'une concerne les richesses médiocres ou modérées, c'est la libéralité; l'autre concerne les grandes richesses, c'est la magnificence. De même, concernant les honneurs, il y a deux vertus. L'une qui concerne les honneurs moyens, n'a pas de nom; elle est nommée

cependant par ses extrémités qu'on appelle *philotimia* (amour de l'honneur) et *aphilotimia* (absence d'amour pour l'honneur). En effet, on loue parfois celui qui aime l'honneur, et parfois celui qui n'en a cure, pour autant que chacun des deux peut le faire avec modération. Mais concernant les grands honneurs, il y a la magnanimité. C'est pourquoi il faut dire que la matière propre de la magnanimité est le grand honneur; et le magnanime est celui qui tend à ce qui est digne d'un grand honneur.

3. La magnanimité est-elle une vertu?

Il ressortit à la raison de vertu humaine que dans les oeuvres humaines on observe le bien de la raison, qui est le bien propre de l'homme. Or, parmi les biens humains extérieurs, les honneurs occupent la première place, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi la magnanimité, qui établit la mesure de la raison dans les grands honneurs, est une vertu.

4. La magnanimité est-elle une vertu spéciale?

Nous l'avons dit plus haut il appartient à une vertu spéciale d'établir la mesure de la raison dans une matière déterminée. Pour la magnanimité, ce sont les honneurs, nous l'avons dit. Or l'honneur, considéré en lui-même, est un bien spécial. Et ainsi la magnanimité considérée en elle-même est une vertu spéciale. Mais parce que l'honneur est la récompense de toute vertu, nous l'avons montré par voie de conséquence, en raison de sa matière, elle est en relation avec toutes les vertus.

5. La magnanimité est-elle une partie de la force?

Comme nous l'avons dit précédemment une vertu principale est celle à laquelle il revient d'établir un mode général de vertu dans une matière principale. Or, parmi les modes généraux de la vertu, il y a la fermeté d'âme, car " tenir ferme " est requis en toute vertu. Cependant on loue surtout cette fermeté dans les vertus qui tendent à quelque chose d'ardu, où il est difficile de rester ferme. Et c'est pourquoi plus il est difficile de rester ferme dans un devoir ardu, plus la vertu qui procure à l'âme cette fermeté, est primordiale. Or il est plus difficile de rester ferme dans les dangers mortels où ce qui confirme l'âme est la force, que dans l'espoir de la conquête des plus grands biens, pour lesquels l'âme est confirmée par la magnanimité. Car de même que l'homme aime au maximum sa propre vie, il fuit au maximum les dangers de mort. Ainsi est-il clair que la magnanimité rejoint la force eh tant qu'elle fortifie l'âme pour quelque chose d'ardu. Mais elle s'en éloigne en ce qu'elle fortifie l'âme dans un domaine où il est plus facile de rester ferme. Aussi la magnanimité fait-elle partie de la force parce qu'elle s'y adjoint comme une vertu secondaire à la principale.

6. Quels sont les rapports de la magnanimité avec la confiance?

Le mot de confiance *(fiducia)* semble venir du mot foi *(fides).* Or il revient à la foi de croire quelque chose et de croire quelqu'un. Et la confiance se rattache à l'espérance selon ce texte de Job (11, 18): “Sois confiant, car il y a de l'espoir. " C'est pourquoi le mot de confiance semble signifier, au principe, que l'on conçoive de l'espoir parce que l'on croit les paroles de celui qui nous promet du secours. Mais parce que la foi désigne aussi une opinion convaincue, il arrive qu'on ait une forte conviction et donc de l'espoir non seulement à cause de ce qu'un autre a dit, mais aussi à cause de ce que nous observons en lui; parfois en lui-même: ainsi en se voyant en bonne santé on a confiance de vivre longtemps; parfois en autrui: ainsi en

considérant que quelqu'un est notre ami et qu'il est puissant, nous avons confiance d'être aidés par lui.

On a dit plus haut que la magnanimité porte à proprement parler sur l'espoir d'un bien ardu. C'est pourquoi, parce que la confiance implique une considération qui rend convaincue l'opinion sur le bien poursuivi, il en découle que la confiance se rattache à la magnanimité.

7. Quels sont les rapports de la magnanimité avec la sécurité?

Comme dit Aristote**. "** la crainte porte les hommes à prendre conseil", parce qu'ils se soucient d'échapper à ce qu'ils redoutent. Or la sécurité se définit par l'éloignement de ce souci créé par la crainte. Elle implique que l'esprit soit en quelque sorte pleinement affranchi de la crainte, de même que la confiance fortifie l'espérance. De même que l'espérance se rattache directement à la magnanimité, la crainte se rattache directement à la force. Aussi, comme la confiance se rattache immédiatement à la magnanimité, la sécurité se rattache immédiatement à la force. Il faut cependant observer que l'espérance étant cause de l'audace, de même la crainte est cause de désespoir, comme nous l'avons montré en traitant des passions. Et c'est pourquoi, de même que par voie de conséquence la confiance se rattache à la force en tant qu'elle emploie l'audace, de même la sécurité, par voie de conséquence, se rattache à la magnanimité en tant qu'elle repousse le désespoir.

8. Quels sont les rapports de la magnanimité avec les biens de la fortune?

Comme nous l'avons montré plus haut, la magnanimité a un double objectif: l'honneur, qui est sa matière, et l'accomplissement d'une grande action qui est sa fin. Or les biens de la fortune contribuent à tous deux. En effet, l'honneur n'est pas reconnu seulement par les sages, mais aussi par la foule, qui apprécie au maximum les biens extérieurs de la fortune; il en résulte que leurs possesseurs jouissent d'un plus grand honneur. Pareillement, les biens de la fortune se subordonnent aux actes vertueux comme des instruments, car la richesse, les pouvoirs et les amis nous donnent la faculté d'agir. Il est donc évident que les biens de la fortune favorisent la magnanimité.

LES VICES OPPOSÉS A LA MAGNANIMITÉ

On étudiera d'abord les vices opposés à la magnanimité par excès: la présomption (Question 130), l'ambition (Question 131) et la vaine gloire (Question 132); puis la pusillanimité (Question 133), qui lui est opposée par défaut.

CHAPITRE 130: LA PRÉSOMPTION

1. Est-elle un péché? - 2. S'oppose-t-elle par excès à la magnanimité?

1. La présomption est-elle un péché?

Puisque ce qui est conforme à la nature a été organisé par le plan divin, que la raison humaine doit suivre, tout ce qui est fait par la raison humaine contre l'ordre habituel qu'on découvre

dans la nature, est vicieux et coupable. Or on découvre habituellement dans tous les êtres de nature que toute action se proportionne à la vertu de son agent, et qu'aucun agent naturel n'essaie d'aller au-delà de sa capacité. C'est pourquoi il est vicieux et coupable, comme s'opposant à l'ordre de la nature, qu'un être cherche à faire ce qui dépasse sa vertu. On rejoint ainsi la raison de présomption, comme le mot même l'indique. Il est donc évident que la présomption est un péché.

2. La présomption s'oppose-t-elle par excès à la magnanimité?

Comme nous l'avons dit la magnanimité consiste en un juste milieu, non selon la quantité de ce qu'elle recherche car c'est le maximum, mais selon la proportion à la capacité de chacun. En effet, le magnanime tend uniquement aux grandes choses qui lui conviennent. Le présomptueux ne dépasse pas le magnanime par ce qu'il recherche; il lui serait plutôt très inférieur. Mais il pèche par excès eu égard à sa capacité, alors que le magnanime ne dépasse pas la sienne propre. Et c'est ainsi que la présomption s'oppose à la magnanimité par excès.

Et une telle présomption, en raison de son objet qui lui fait mépriser quelque chose de divin, s'oppose à la charité, ou plutôt au don de crainte, qui nous fait révérer Dieu. Dans la mesure où un tel mépris n'est pas proportionné à la capacité de son auteur, on peut l'opposer à la magnanimité.

CHAPITRE 131: L'AMBITION

1. Est-elle un péché? - 2. S'oppose-t-elle par excès à la magnanimité?

1. L'ambition est-elle un péché?

Comme nous l'avons déjà dit, l'honneur implique une certaine vénération accordée à quelqu'un pour reconnaître sa supériorité. Or, sur la supériorité de l'homme, il faut faire attention à deux points. D'abord, que l'homme ne tient pas de lui-même la cause de sa supériorité: elle est quelque chose de divin en lui. C'est pourquoi on ne doit pas honorer soi-même en premier, mais Dieu. Ensuite il faut remarquer que cette supériorité est donnée par Dieu à l'homme pour qu'il en fasse profiter les autres. Aussi la reconnaissance de sa supériorité doit lui être agréable en tant qu'elle lui permet d'aider autrui.

Donc le désir d'être honoré peut être contraire à l'ordre de trois façons. 1° On désire voir reconnaître une supériorité que l'on ne possède pas, ce qui est désirer un honneur immérité. 2° On désire l'honneur pour soi, sans le reporter sur Dieu. 3° Le désir de l'honneur se repose dans l'honneur lui-même, sans qu'on le mette au service des autres. Or l'ambition implique un désir désordonné de l'honneur. Aussi est-il évident qu'elle est toujours un péché.

2. L'ambition s'oppose-t-elle par excès à la magnanimité?

Comme on l'a dit à l'Article précédent, l'ambition implique un amour désordonné des honneurs. Or la magnanimité concerne bien les honneurs, mais elle en use comme il faut.

Ainsi est-il évident que l'ambition s'oppose à la magnanimité comme ce qui est déréglé à ce qui est réglé.

CHAPITRE 132: LA VAINE GLOIRE

1. Le désir de la gloire est-il un péché? - 2. S'oppose-t-il à la magnanimité? - 3. Est-il

péché mortel? - 4. Est-il un vice capital? - 5. Ses filles.

1. Le désir de la gloire est-il un péché?

La gloire signifie un certain éclat. Recevoir de la gloire, c'est recevoir de l'éclat, dit S. Augustine. Or l'éclat a une beauté qui frappe les regards. C'est pourquoi le mot de gloire implique la manifestation de quelque chose que les hommes jugent beau, qu'il s'agisse d'un bien corporel ou spirituel. Mais parce que ce qui est absolument éclatant peut être vu par la foule, et même de loin, le mot de gloire signale précisément que le bien de quelqu'un parvient à la connaissance et à l'approbation de tous, comme dit Salluste: “La gloire ne se limite pas à un individu. " Mais en prenant le mot de gloire au sens large, cela ne consiste pas seulement dans la connaissance d'une foule, mais aussi d'un petit nombre, ou même de soi seul, lorsque l'on considère son propre bien comme digne d'éloge.

Que l'on connaisse et approuve son propre bien, ce n'est pas un péché. S. Paul dit en effet (1 Co 2, 12): “Nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits. " Pareillement, ce n'est pas un péché de vouloir que ses bonnes oeuvres soient approuvées par les autres, car on lit en S. Matthieu (5, 16): “Que votre lumière brille devant les hommes. " C'est pourquoi le désir de la gloire, de soi, ne désigne rien de vicieux.

Mais l'appétit de la gloire vaine ou vide implique un vice, car désirer quelque chose de vain est vicieux, selon le Psaume (4, 3): “Pourquoi aimez-vous la vanité et cherchez-vous le mensonge? " Or la gloire peut être appelée vaine pour trois motifs. 1° Du côté de la réalité dont on veut tirer de la gloire, lorsqu'on la demande à ce qui n'existe pas, ou à ce qui n'est pas digne de gloire, comme une réalité fragile et caduque. 2° Du côté de celui auprès de qui on recherche la gloire, comme l'homme dont le jugement est flottant. 3° Du côté de celui qui recherche la gloire, s'il ne rapporte pas l'appétit de sa gloire à la fin requise: l'honneur de Dieu ou le salut du prochain.

2. Le désir de la gloire s’oppose-t-il à la magnanimité?

Comme nous l'avons dit plus haut la gloire est un effet de l'honneur et de la louange; car du fait que quelqu'un est loué et qu'on lui montre du respect, on le fait briller dans la connaissance des autres. Et parce que la magnanimité, comme on l'a vu plus haut**.** concerne les honneurs, il s'ensuit qu'elle concerne aussi la gloire, et puisqu'elle use modérément des honneurs, elle doit aussi user modérément de la gloire. Et c'est pourquoi l'appétit désordonné de la gloire s'oppose directement à la magnanimité.

3. Le désir de la gloire est-il péché mortel?

Comme on l'a dit précédemment', un péché est mortel du fait qu'il s'oppose à la charité. Or le péché de vaine gloire, considéré en lui-même, ne paraît pas s'opposer à la charité quant à l'amour du prochain. Relativement à l'amour de Dieu, il peut s'opposer à la charité de deux façons. D'abord en raison de la matière dont on se glorifie, par exemple si l'on se glorifie d'une chose fausse qui s'oppose au respect dû à Dieu, selon cette parole d'Ézéchiel (28, 2): “Ton coeur s'est enorgueilli et tu as dit: "je suis Dieu." " Et S. Paul (1 Co 4, 7): “Qu'as-tu que tu n'aies reçu? Si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu? " Ou encore lorsqu'on fait passer avant Dieu le bien temporel dont on se glorifie, ce qui est interdit en Jérémie (9, 23): “Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, ni le vaillant de sa vaillance, ni le riche de ses richesses, mais qui veut se glorifier, qu'il trouve sa gloire en ceci: avoir de l'intelligence et me connaître. " Ou encore lorsqu'on fait passer le témoignage des hommes avant celui de Dieu, comme ceux qui sont condamnés en S. Jean (12,43): “Ils aimèrent la gloire des hommes plus que la gloire de Dieu. " Ensuite le péché de vaine gloire peut s'opposer à la charité du côté du vaniteux lui-même, qui reporte son intention sur la gloire comme sur sa fin ultime, car il y ordonne toutes ses oeuvres de vertu, et pour obtenir cette fin, il n'hésite pas à commettre des actions contre Dieu. Il est alors mortel. Aussi S. Augustin dit-il: “Ce vice (l'amour de la louange humaine) est si ennemi de la foi fervente, lorsque le désir de la gloire triomphe dans le coeur de la crainte ou de l'amour de Dieu, qu'il a fait dire au Seigneur (Jn 5,44): "Comment pouvez-vous croire, vous qui attendez votre gloire les uns des autres, et ne cherchez pas la gloire qui vient de Dieu seul?"“

Si l'amour de la gloire humaine, bien qu'elle soit vaine, ne s'oppose pas à la charité ni quant au motif de la gloire, ni quant à l'intention de celui qui la cherche, c'est un péché non pas mortel, mais véniel.

4. Le désir de la gloire est-il un vice capital?

Il y a deux façons de présenter les vices capitaux. Certains y mettent l'orgueil, et alors ils n'y mettent pas la vaine gloire. S. Grégoire, dans le texte allégué au commencement, fait de l'orgueil ou superbe la " reine de tous les vices " et il donne la vaine gloire, qui en naît directement, comme un vice capital. Et cela est raisonnable. L'orgueil en effet, comme on le dira plus loin, implique un appétit déréglé de supériorité. Or toute espèce de bien désirable est cause de perfection et de supériorité. C'est pourquoi les fins de tous les vices s'ordonnent à la fin de l'orgueil. Et à cause de cela on voit qu'il a une causalité générale sur les autres vices et ne doit pas être compté parmi ces principes spécifiques des vices que sont les vices capitaux. Or, entre les biens qui confèrent à l'homme une supériorité, le plus efficace paraît être la gloire, en ce qu'elle implique la manifestation de la bonté; car, par nature, le bien est aimé et honoré de tous. C'est pourquoi, de même que par la gloire qui se trouve chez Dieu, on obtient une supériorité dans le domaine divin, de même par la gloire que donnent les hommes, on obtient une supériorité dans le domaine humain. Aussi, à cause de cette proximité avec la supériorité que les hommes désirent au maximum, il s'ensuit qu'elle est vivement désirable et que son désir déréglé donne naissance à plusieurs vices. C'est pourquoi la vaine gloire est un vice capital.

5. Les filles de la vaine gloire

Comme on l'a dit précédemment . les vices qui, de soi, ont pour fin celle d'un vice capital sont appelées ses filles. Or la fin de la vaine gloire est que l'on manifeste sa propre supériorité, nous l'avons montré plus haut. Or l'homme peut y tendre de deux façons.

1° Directement, par des paroles, et c'est la jactance; soit par des actes: s'ils sont vrais et de nature à étonner: c'est la manie des nouveautés qui étonnent toujours; s'ils sont faux, c'est l'hypocrisie.

2° Indirectement, on tente de manifester sa supériorité en montrant qu'on n'est pas inférieur aux autres. Et cela de quatre façons. 1. Quant à l'intelligence, et c'est l'entêtement par lequel on tient trop à son avis, sans vouloir suivre un avis meilleur. 2. Quant à la volonté, et c'est la discorde, lorsque l'on ne veut pas abandonner sa volonté propre pour s'accorder avec les autres. 3. Quant au langage, et c'est la dispute lorsque l'on querelle à grands cris. 4. Quant à l'action, et c'est la désobéissance lorsque l'on ne veut pas exécuter le précepte du supérieur.

CHAPITRE 133: LA PUSILLANIMITÉ

1. Est-elle un péché? - 2. A quelle vertu s'oppose-t-elle?

1. La pusillanimité est-elle un péché?

Tout ce qui est contraire à une inclination naturelle est péché, parce que cela contrarie une loi de nature. Or toute réalité naturelle a en elle une inclination à exercer une activité proportionnée à sa puissance, comme on le voit chez tous les êtres naturels, animés ou inanimés. De même que par la présomption on excède la capacité de sa puissance en visant des buts trop grands, de même le pusillanime reste au-dessous de la capacité de sa puissance, puisqu'il refuse de viser ce qui est proportionné à celle-ci. C'est pourquoi le serviteur qui enfouit dans la terre l'argent confié par son maître et ne l'a pas fait valoir par une certaine crainte pusillanime, est puni par son maître (Mt 25, 14 et Lc 19, 12).

2. A quelle vertu la pusillanimité s'oppose-t-elle?

On peut considérer la pusillanimité de trois façons.

1° En elle-même. Et ainsi il est évident que, selon sa raison propre, elle s'oppose à la magnanimité, dont elle diffère selon la différence entre grandeur et petitesse sur la même matière; car, de même que le magnanime, par grandeur d'âme, tend aux grandes choses, ainsi le pusillanime, par petitesse d'esprit, s'éloigne des grandes choses.

2° On peut considérer la pusillanimité du côté de sa cause qui, pour l'intelligence, est l'ignorance de sa propre condition et, pour l'appétit, la crainte d'être insuffisant en ce que l'on estime faussement dépasser sa capacité.

3° On peut considérer la pusillanimité du côté de son effet qui est l'éloignement de grandes choses dont on est digne. Mais comme nous l'avons dit plus haut l'opposition entre un vice et une vertu se mesure davantage selon son espèce propre que selon sa cause ou son effet. Et c'est pourquoi la pusillanimité s'oppose directement à la magnanimité.

CHAPITRE 134: LA MAGNIFICENCE

1. Est-elle une vertu? -2. Est-elle une vertu spéciale? -3. Quelle est sa matière? -4. Fait-elle partie de la force?

1. La magnificence est-elle une vertu?

Selon Aristote " on appelle vertu ce qui se rapporte au dernier degré de la puissance”, non du côté du défaut, mais du côté de l'excès, qui se définit par la grandeur. Et c'est pourquoi agir grandement, d'où est venu le mot " magnificence”, se rattache précisément à la raison de vertu. Aussi " magnificence " est-il le nom d'une vertu.

2. La magnificence est-elle une vertu spéciale?

Il revient à la magnificence de faire quelque chose de grand, comme son nom l'indique. Mais " faire " peut se prendre en deux sens: au sens propre ou au sens large. Au sens propre, " faire " signifie opérer quelque chose sur une matière extérieure, comme faire une maison. Au sens large, " faire " se dit de n'importe quelle action, soit qu'elle passe sur une matière extérieure, comme brûler et couper; soit qu'elle demeure dans l'agent, comme penser et vouloir. Donc, si l'on prend la magnificence en tant qu'elle implique la confection d'une grande chose, en prenant " faire " au sens propre, alors la magnificence est une vertu spéciale. Car l'oeuvre fabriquée est produite par l'art. Or, on peut être attentif dans son usage à une raison spéciale de bonté: que l'oeuvre fabriquée par l'art soit grande, en quantité, en valeur, en dignité, ce qui est le fait de la magnificence. A ce point de vue la magnificence est une vertu spéciale.

Mais si l'on prend le mot de magnificence au sens de faire grand, en prenant " faire " au sens large, alors la magnificence n'est pas une vertu spéciale.

3. Quelle est la matière de la magnificence?

Nous l'avons dit à l'Article précédent, il revient à la magnificence de vouloir accomplir un grand ouvrage. Pour y parvenir, il faut des dépenses proportionnées, car on ne peut faire de grands ouvrages sans grandes dépenses. Aussi le Philosophe dit-il: “Le magnifique, à frais égaux, fait une oeuvre plus magnifique. " Or la dépense est une perte d'argent qu’on pourrait refuser par cupidité. C'est pourquoi on peut attribuer comme matière à la magnificence et les dépenses que fait le magnifique pour réaliser un grand ouvrage; et l'argent de ces grandes dépenses; et l'amour de l'argent que le magnifique doit modérer, pour que ses grandes dépenses ne soient pas freinées.

4. La magnificence fait-elle partie de la force?

La magnificence, comme vertu spéciale, ne peut être une partie subjective de la force, parce qu'elle n'a pas la même matière; mais elle en fait partie en tant qu'elle lui est annexée comme la vertu secondaire à la principale. Pour qu'une vertu soit annexée à une vertu principale, deux conditions sont requises, on l'a dit plus haut; que la vertu secondaire ait quelque chose de commun avec la principale, et qu'elle soit dépassée par celle-ci. Or la magnificence a en commun avec la force de tendre à quelque chose d'ardu et de difficile, si bien qu'elle a son siège dans l'irascible, comme la force. Mais la magnificence est inférieure à la force en ce que l'ardu auquel s'applique la force tient sa difficulté du danger qui menace la personne; l'ardu auquel s'applique la magnificence tient sa difficulté de la cherté des choses, ce qui est bien moins que le péril personnel**.** Voilà pourquoi la magnificence fait partie de la force.

Il faut étudier maintenant le vice opposé à la magnificence.

CHAPITRE 135: LA PARCIMONIE (ou mesquinerie)

1. La parcimonie est-elle un vice? - 2. Le vice qui s'oppose à elle.

1. La parcimonie est-elle un vice?

Comme on l'a dit précédemment, les actes moraux sont spécifiés par leur fin. Aussi sont-ils fréquemment nommés à partir d'elle. Donc on appelle quelqu'un parcimonieux parce qu'il vise à agir petitement. Or, petit et grand, selon Aristote sont relatifs. Aussi, lorsqu'on dit que le parcimonieux veut faire quelque chose de petit, il faut le comprendre par rapport au genre de l'oeuvre accomplie. Là, on peut apprécier le grand et le petit de deux façons: d'une part, du côté de l'oeuvre à faire; d'autre part du côté de la dépense. Donc le magnifique vise au premier chef la grandeur de l'oeuvre, secondairement la grandeur de la dépense qu'il n'évite pas, pour accomplir un grand ouvrage. Aussi le Philosophe dit-il que " le magnifique, à frais égaux, fait une oeuvre plus magnifique ". A l'inverse, le parcimonieux recherche une petite dépense et le Philosophe dit " qu'il cherche comment dépenser le minimum ". En conséquence il recherche la petitesse de l'oeuvre, qu'il ne refuse pas pourvu qu'elle réclame peu de frais. Aussi le Philosophe dit-il au même endroit: “Le parcimonieux, après avoir dépensé énormément pour peu de chose " parce qu'il ne veut pas le dépenser, " perd l'avantage " que lui aurait procuré une oeuvre magnifique. Il est donc évident que le parcimonieux est en dessous de la proportion qui doit exister pour la raison entre la dépense et l'ouvrage. Ce défaut par rapport à la règle raisonnable est ce qui donne la raison de vice. Il est donc évident que la parcimonie est un vice.

2. Le vice qui s'oppose à la parcimonie

Le petit s'oppose au grand et tous deux se disent de façon relative. Comme il arrive que la dépense soit petite par comparaison avec l'ouvrage, il arrive aussi qu'elle soit grande sous le même rapport, si bien qu'elle dépasse la proportion qu'il doit y avoir entre la dépense et l'ouvrage, selon la règle de la raison. Aussi est-il évident qu'au vice de la parcimonie, par laquelle on est en défaut envers la juste proportion des dépenses à l'égard de l'ouvrage, en

voulant dépenser moins que ne le requiert la dignité de celui-ci, il y a un vice opposé, par lequel on est en excès par rapport à cette proportion, c'est-à-dire qu'on dépense trop par rapport à l'ouvrage. En grec, ce vice s'appelle *banausia,* mot qui vient de la fournaise de la forge, parce qu'à la manière du feu de la fournaise, il " dévore " tout. On l'appelle aussi *apyrokalia*, c'est-à-dire " sans bon feu", parce qu'à la manière du feu, il " flambe " tout. Aussi en latin, ce vice peut se nommer *consumptio* (en français: dilapidation, gaspillage.)

CHAPITRE 136: LA PATIENCE

1. Est-elle une vertu? - 2. Est-elle la plus grande des vertus? - 3. Peut-on l'avoir sans la grâce? - 4. Fait-elle partie de la force? - 5. Est-elle identique à la longanimité?

1. La patience est-elle une vertu?

Comme on l'a dit plus haut. les vertus morales sont ordonnées au bien en tant qu'elles maintiennent le bien de la raison contre l'assaut des passions. Or, parmi les autres passions, la tristesse est puissante pour empêcher le bien de la raison, selon la parole de S. Paul (2 Co 7, 10): "La tristesse du monde produit la mort. " Et l'Ecclésiastique (30,23): "La tristesse en a tué beaucoup, elle n'est d'aucun profit. " Aussi est-il nécessaire d'avoir une vertu qui protège le bien de la raison contre la tristesse, pour que celle-ci n'abatte pas la raison. C'est l'oeuvre de la patience, et qui fait dire à S. Augustin: "La patience de l'homme nous fait supporter nos maux d'une âme égale " c'est-à-dire sans être bouleversés par la tristesse, " pour que d'une âme découragée, nous ne délaissions pas les biens qui nous font parvenir à des biens meilleurs ". Il est évident par là que la patience est une vertu.

2. La patience est-elle la plus grande des vertus?

Par définition les vertus sont ordonnées au bien, car Aristote définit la vertu: "Ce qui rend bon celui qui la possède et rend son oeuvre bonne. " Aussi faut-il que la vertu soit d'autant plus primordiale et puissante qu'elle ordonne l'homme au bien d'une façon plus forte et plus directe. Or c'est le cas des vertus constitutives du bien, plus que des vertus destructives des oppositions qui détournent du bien. Et parmi les vertus constitutives du bien, l'une est plus puissante que l'autre en ce qu'elle établit l'homme dans un plus grand bien; c'est le cas de la foi, de l'espérance et de la charité par rapport à la prudence et à la justice. De même, parmi les vertus destructrices des oppositions au bien, la plus puissante est celle qui lutte contre ce qui éloigne le plus du bien. Or les dangers mortels, que concerne la force, ou les plaisirs du toucher, que concerne la tempérance, détournent davantage du bien que les adversités de toute sorte que concerne la patience. Et c'est pourquoi la patience n'est pas la plus puissante des vertus, mais elle est inférieure non seulement aux vertus théologales, à la prudence et à la justice, qui établissent directement l'homme dans le bien, mais aussi à la force et à la tempérance qui détournent des plus grands empêchements.

3. Peut-on avoir la patience sans la grâce?

Comme dit S. Augustin dans son livre *La Patience:* "La violence des désirs fait supporter labeurs et souffrances; et personne n'accepte volontiers de subir ce qui le torture, sinon pour

quelque chose qui le délecte. " Et la raison en est que d'elle-même l'âme a en horreur la tristesse et la douleur, si bien qu'on ne choisirait jamais de les souffrir pour elles-mêmes, mais seulement en vue d'une fin. Il faut donc que ce bien pour lequel on veut souffrir des maux soit voulu et aimé davantage que ce bien dont la privation nous inflige la douleur que nous supportons patiemment. Or, préférer le bien de la grâce à tous les biens naturels dont la perte nous fait souffrir, cela appartient à la charité qui aime Dieu par-dessus tout. Aussi est-il évident que la patience, en tant qu'elle est une vertu, a pour cause la charité, selon S. Paul: “La charité est patiente " (1 Co 13, 4). Et il est évident qu'on ne peut avoir la charité que par la grâce. " La charité de Dieu a été répandue dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné " (Rm 5, 5). Il est donc clair qu'on ne eut avoir la patience sans le secours de la grâce.

4. La patience fait-elle partie de la force?

La patience fait partie de la force à titre de partie potentielle, parce qu'elle s'adjoint à elle comme une vertu secondaire à la principale. En effet, il appartient à la patience " de supporter d'une âme égale les maux venus de l'extérieur”, d'après S. Grégoire. Or, parmi les maux que les autres nous infligent, les principaux et les plus difficiles à supporter sont ceux qui se rattachent aux périls mortels, que concerne la force. On voit ainsi qu'en cette matière, c'est la force qui est en tête, comme revendiquant pour elle ce qui est le plus primordial en cette matière. Et c'est pourquoi la patience s'adjoint à elle comme la vertu secondaire à la principale.

5. La patience est-elle identique à la longanimité?

On appelle magnanimité la vertu qui donne le courage de tendre aux grandes choses; de même on appelle longanimité celle qui donne le courage de tendre à quelque chose qui se trouve à une longue distance. C'est pourquoi, de même que la magnanimité regarde l'espérance, qui tend au bien, plus que l'audace, la crainte ou la tristesse, qui regardent le mal, de même la longanimité. Celle-ci, par suite, rejoint davantage la magnanimité que la patience.

Cependant la longanimité peut rejoindre la patience à un double titre. D'abord parce que la patience, comme la force, supporte certains maux en vue d'un bien. Si celui-ci est proche, ce support est plus facile; mais si ce bien est longuement différé alors que les maux à supporter sont déjà présents, l'attente devient plus difficile. Ensuite le fait même de différer le bien espéré cause de la tristesse, selon les Proverbes (13, 12): “Un espoir différé afflige l'âme. " Aussi supporter cette affliction peut être le fait de la patience, comme de supporter n'importe quelles tristesses.

Ainsi donc, on peut englober sous la même raison de mal attristant et le retard du bien espéré, ce qui relève de la longanimité; et l'effort que l'on soutient pour persévérer dans l'accomplissement d'une oeuvre bonne, ce qui relève de la constance. De ce fait, aussi bien la longanimité que la constance sont englobées dans la patience. Si bien que Cicéron définit la patience " le support volontaire et prolongé d'épreuves ardues et difficiles, par un motif de service et d'honnêteté ". " Ardues ": il s'agit de la constance dans le bien. " Difficiles ": il s'agit de la gravité du mal, qu'envisage spécialement la patience. " Prolongé " concerne la longanimité en tant qu'elle coïncide avec la patience.

CHAPITRE 137: LA PERSÉVÉRANCE

Après elle, nous étudierons les vices opposés (Question 138). I. La persévérance est-elle une vertu? - 2. Fait-elle partie de la force? - 3. Quel rapport a-t-elle avec la constance? - 4. A-t-elle besoin du secours de la grâce?

1. La persévérance est-elle une vertu?

D'après Aristote " la vertu concerne le difficile et le bien ". C'est pourquoi, lorsqu'il se présente une raison spéciale de bonté ou de difficulté, il y a une vertu spéciale. Or l'oeuvre de la vertu peut comporter de la bonté et de la difficulté pour deux motifs. D'une part à cause de l'espèce même de l'acte qui tient à la raison de son objet propre. D'autre part à cause d'une durée prolongée, car le fait même de s'obstiner longtemps à une tâche difficile présente une difficulté spéciale. C'est pourquoi s'attacher à un bien jusqu'à son achèvement ressortit à une difficulté spéciale. On sait que la tempérance et la force sont des vertus spéciales parce que l'une gouverne les plaisirs du toucher, ce qui est de soi difficile, et l'autre gouverne les craintes et les audaces concernant les dangers mortels, ce qui est également difficile de soi. Et de même la persévérance est une vertu spéciale à laquelle il appartient, dans l'une ou l'autre oeuvre vertueuse, de résister longuement si c'est nécessaire.

2. La persévérance fait-elle partie de la force?

Comme nous l'avons dit plus haut**,** la vertu principale est celle à laquelle on attribue principalement quelque chose qui ressortit à la louange de la vertu, en tant qu'elle le réalise à l'égard de sa matière propre, dans laquelle il est très difficile et très bon de l'observer. Et par suite nous avons dit que la force est une vertu principale parce qu'elle garde la fermeté dans les domaines où il est très difficile de tenir bon, et qui sont les dangers mortels. C'est pourquoi il est nécessaire d'adjoindre à la force, comme une vertu secondaire à la principale, toute vertu dont le mérite consiste à soutenir fermement quelque chose de difficile. Soutenir la difficulté qui provient de la longue durée de l'oeuvre bonne, c'est ce qui fait le mérite de la persévérance; et ce n'est pas aussi difficile que d'affronter des périls mortels. C'est pourquoi la persévérance s'adjoint à la force comme une vertu secondaire à la principale.

3. Quel rapport la persévérance a-t-elle avec la constance?

Sans doute la persévérance et la constance se rejoignent-elles par leur fin qui est, pour toutes deux, de persister fermement dans un certain bien. Mais elles diffèrent selon les causes qui rendent cette persistance difficile. Car la vertu de persévérance a pour rôle propre de faire persister fermement dans le bien contre la difficulté qui vient de la longue durée de l'acte; tandis que la constance fait persister fermement dans le bien contre la difficulté qui provient d'obstacles extérieurs.

4. La persévérance a-t-elle besoin du secours de la grâce?

On voit, d'après ce que nous avons dit, que " persévérance " s'entend en deux sens.

D'abord comme désignant l'habitus de la persévérance; c'est alors une vertu. Et alors elle a besoin du don de la grâce habituelle, comme les autres vertus infuses. Mais aussi on peut

l'entendre comme l'acte de la persévérance, qui dure jusqu'à la mort. Et en ce sens elle n'a pas besoin seulement de la grâce habituelle, mais encore du secours gratuit par lequel Dieu garde l'homme dans le bien jusqu'à la fin de sa vie, comme nous l'avons dit en traitant de la grâce. En effet, de soi, le libre arbitre est changeant, et ce défaut ne lui est pas enlevé par la grâce habituelle en cette vie. Il n'est pas au pouvoir du libre arbitre, même restauré par la grâce, de se fixer immuablement dans le bien, quoiqu'il soit en son pouvoir de faire ce choix; en effet il arrive souvent que le choix soit en notre pouvoir, mais non l'exécution.

CHAPITRE 138: LES VICES OPPOSÉS À LA PERSÉVÉRANCE

1. La mollesse. - 2. L'entêtement.

1. La mollesse est-elle opposée à la persévérance?

Comme nous l'avons dit plus haut le mérite de la persévérance consiste en ce que l'on ne s'éloigne pas du bien, quoi qu'on ait à supporter longuement difficultés et labeurs. Ce qui s'y oppose directement, c'est que l'on renonce facilement au bien à cause des difficultés qu'on ne peut soutenir. Et cela se rattache à la mollesse, car on définit celle-ci comme cédant facilement à la pression. Mais on ne taxe pas de mollesse ce qui cède à un assaut violent, car même les murailles s'écroulent sous les coups du bélier. On ne taxera donc pas de mollesse celui qui cède à de très graves assauts. Aussi le Philosophe dit-il: “Si quelqu'un est vaincu par des plaisirs ou des tristesses hors du commun, ce n'est pas étonnant, mais pardonnable, s'il tente de résister. " Or il est évident que la crainte du danger frappe plus fortement que le désir de la jouissance. Et Cicéron écrit: “Il n'est pas normal que celui qui résiste à la crainte soit emporté par le désir, ni que celui qu'on a vu triompher de la souffrance soit vaincu par la volupté. " Quant à celle-ci, elle meut plus fortement par son attirance que la tristesse par la suppression de la volupté, parce que le manque de volupté est une simple déficience. Aussi le Philosophe définit exactement l'homme mou: celui qui s'éloigne du bien à cause des tristesses causées par l'absence de voluptés, parce qu'il cède à une très faible impulsion.

2. L'entêtement est-il opposé à la persévérance?

Pour Isidore on appelle *pertinax* (entêté), quelqu'un qui est " absolument tenace " envers et contre tous. On le dit encore *pervicax* parce qu'il s'obstine dans son opinion jusqu'à la victoire. Et Aristote appelle ces gens-là " forts-dans-leur-opinion " ou encore " attachés-à-leur-propre-opinion " parce qu'ils s'y obstinent plus qu'il ne faut; le mou, moins qu'il ne faut; le persévérant, autant qu'il faut. Il est donc clair qu'on loue la persévérance, située au juste milieu; on blâme l'entêté parce qu'il le dépasse, et le mou parce qu'il n'y atteint pas.

CHAPITRE 139: LE DON DE FORCE

1. La force est-elle un don? - 2. Qu'est-ce qui lui correspond dans les béatitudes et les fruits?

1. La force est-elle un don?

La force implique une certaine fermeté d'âme, nous l'avons dit plus haut et cette fermeté d'âme est requise pour faire le bien comme pour résister au mal, et surtout dans les biens et les maux qui sont difficiles. Or l'homme, selon le mode qui lui est propre et connaturel, peut posséder cette fermeté pour ces deux objectifs: ne pas abandonner le bien à cause de la difficulté d'accomplir une oeuvre ardue ou de supporter un mal cruel, et ainsi la force se présente comme une vertu spéciale ou une vertu générale, nous l'avons dit.

Mais l'âme est entraînée plus haut par le Saint-Esprit, afin de pouvoir achever toute entreprise commencée et échapper à tout péril menaçant. Mais cela dépasse la nature humaine; car parfois il n'est pas au pouvoir de l'homme d'atteindre à la fin de son ouvrage, ou d'échapper aux dangers qui parfois lui infligent la mort. Mais c'est le Saint-Esprit qui opère cela dans l'homme, lorsqu'il le conduit jusqu'à la vie éternelle, qui est la fin de toutes les oeuvres bonnes et fait échapper à tous les périls. Et le Saint-Esprit infuse dans l'âme à ce sujet une certaine confiance, excluant la crainte opposée. C'est à ce titre que la force est présentée comme un don du Saint-Esprit, car nous avons dit précédemment que les dons désignent une impulsion donnée à l'âme par l'Esprit Saint.

2. Qu'est-ce qui correspond au don de force dans les béatitudes et les fruits?

Comme nous l'avons vu plus haut S. Augustin rattache les béatitudes aux dons selon l'ordre d'énumération, compte tenu d'une certaine convergence. C'est pourquoi il attribue la quatrième béatitude, celle de la faim et de la soif, au quatrième don, le don de force. Il y a bien là une certaine convergences. Car, comme nous l'avons dit la force s'applique à des tâches ardues. Or il est très ardu d'accomplir non seulement les oeuvres vertueuses qu'on appelle communément oeuvres de justice, mais encore de les faire avec un désir insatiable, symbolisé par la faim et la soif de justice.

CHAPITRE 140: LES PRÉCEPTES CONCERNANT LA FORCE

1. Ceux concernent la force elle-même. - 2. Ceux qui concernent ses parties.

1. Les préceptes concernant la force elle-même?

Les préceptes de la loi sont subordonnés à l'intention du législateur. Aussi, selon les diverses fins que vise le législateur, il faut établir les lois différemment. C'est ainsi que dans les affaires humaines les préceptes sont différents s'ils émanent de la démocratie, du roi ou du tyran. Or la fin de la loi divine, c'est que l'homme s'unisse à Dieu. Et c'est pourquoi les préceptes de la loi divine, qu'ils concernent la force ou les autres vertus, sont donnés selon qu'il convient pour ordonner l'âme à Dieu, d'où ces paroles du Deutéronome (20, 3) - " Ne les craignez pas, car le Seigneur votre Dieu est au milieu de vous, et combattra pour vous contre vos ennemis. " Au contraire, les lois humaines sont ordonnées à des biens terrestres, et c'est par rapport à eux qu'elles donnent des préceptes concernant la force.

2. Les préceptes concernant les parties de la force

La loi divine instruit parfaitement l'homme de ce qui est nécessaire pour vivre bien. Or l'homme a besoin pour cela non seulement des vertus principales, mais aussi des vertus secondaires et annexes. C'est pourquoi, comme on donne dans la loi divine des préceptes adaptés sur les actes des vertus principales, on donne aussi des préceptes adaptés sur les actes des vertus secondaires et annexes.

LA TEMPÉRANCE

Nous devons étudier maintenant la tempérance. D'abord la nature de la tempérance (Q.170). En ce qui concerne la tempérance nous étudierons d'abord.

En ce qui concerne la tempérance nous étudierons d'abord la tempérance en elle-même (Question 141); ensuite les vices opposés (Question 142).

CHAPITRE 141: LA TEMPÉRANCE

1. La tempérance est-elle une vertu? -2. Est-elle une vertu spéciale? -3. Concerne-t-elle seulement les désirs et les plaisirs? - 4. Concerne-t-elle seulement les délectations du toucher? - 5. Concerne-t-elle les délectations du goût en tant que tel, ou seulement en tant qu'il est un certain toucher? - 6. Quelle est la règle de la tempérance? - 7. Est-elle une vertu cardinale, c'est-à-dire principale? - 8. Est-elle la plus importante des vertus?

1. La tempérance est-elle une vertu?

On l'a dit le propre de la vertu est d'incliner l'homme au bien. Or le bien de l'homme est " d'être selon la raison", dit Denys. C'est pourquoi la vertu humaine est celle qui incline à suivre la raison. C'est surtout le cas pour la tempérance car, son nom même l'indique, elle comporte une certaine modération, un " tempérament", qui est un effet de la raison. C'est pourquoi la tempérance est une vertu.

2. La tempérance est-elle une vertu spéciale?

C'est une coutume dans le langage humain de restreindre certains noms communs à la désignation de ce qui est principal dans l'ensemble qu'ils recouvrent; ainsi, par antonomase, le mot " Ville " est pris pour Rome. De même le mot " tempérance " peut avoir deux sens. En premier lieu il peut avoir une signification commune. Dans ce cas, la tempérance n'est pas une vertu particulière, mais une vertu générale, car le mot tempérance signifie alors un certain " tempérament", c'est-à-dire une mesure que la raison impose aux actions et aux passions humaines; ce qui est commun à toute vertu morale. La raison de tempérance diffère cependant de la raison de force, même si l'on considère ces deux vertus comme des vertus communes. La tempérance écarte en effet ce qui allèche l'appétit à l'encontre de la raison, tandis que la force pousse à rester inébranlable à l'égard de ce qui conduit l'homme à fuir le bien de la raison, ou à le combattre.

Mais si on considère la tempérance par antonomase, en ce qu'elle met un frein à la convoitise de ce qui attire l'homme le plus fortement, elle est alors une vertu spéciale, puisqu'elle a une matière spéciale comme la force.

3. La tempérance concerne-t-elle seulement les désirs et les plaisirs?

Il appartient à la vertu morale, nous l'avons dit, de conserver le bien de la raison contre les passions qui s'opposent à la raison. Or le mouvement des passions de l'âme est double, nous l'avons dit en traitant des passions: un mouvement selon lequel l'appétit sensitif poursuit les biens sensibles et corporels, et un autre mouvement selon lequel il fuit les maux sensibles et corporels. Or, le premier mouvement de l'appétit sensitif s'oppose à la raison surtout par manque de mesure, car les biens sensibles et corporels, si on les considère selon leur nature, ne s'opposent pas à la raison mais la servent plutôt, comme des instruments dont la raison se sert pour parvenir à sa fin propre. Mais ils s'opposent à elle surtout en tant que l'appétit sensitif ne se porte pas vers eux selon la mesure de la raison. C'est pourquoi il appartient en propre à la vertu morale de modérer les passions de ce genre qui impliquent la poursuite du bien.

Le mouvement de l'appétit sensitif qui fuit les maux sensibles est, lui, principalement contraire à la raison, non pas tellement par son manque de mesure, mais à cause surtout de son effet; car celui qui fuit les maux sensibles et corporels qui accompagnent parfois le bien de la raison, s'écarte par voie de conséquence du bien même de la raison. Et c'est pourquoi il appartient à la vertu morale de fortifier dans le bien de la raison.

La vertu de force, dont le rôle est de donner la fermeté, concerne principalement la passion qui porte à fuir les maux corporels, c'est-à-dire la crainte; et par voie de conséquence elle concerne l'audace qui, dans l'espoir d'un bien, affronte des dangers redoutables. De même la tempérance, qui implique une certaine modération, concerne principalement les passions qui tendent aux biens sensibles, c'est-à-dire la convoitise et les délectations; et par voie de conséquence elle concerne aussi les tristesses qui proviennent de l'absence de telles délectations. En effet, de même que l'audace présuppose des dangers redoutables, de même une telle tristesse provient de l'absence de telles délectations.

4. La tempérance concerne-t-elle seulement les délectations du toucher?

Nous l'avons dit dans l'Article précédent, la tempérance concerne les désirs et les plaisirs, comme la force concerne les frayeurs et les audaces. Mais la force concerne les frayeurs et les audaces à l'égard des maux les plus grands, qui détruisent la nature elle-même: les périls de mort. Aussi faut-il pareillement que la tempérance concerne les convoitises des plaisirs les plus grands. Et comme le plaisir accompagne l'acte qui s'accorde sur la nature, les plaisirs sont d'autant plus intenses que les actes qu'ils accompagnent sont plus naturels. Or, ce qui est par-dessus tout naturel aux êtres vivants, ce sont les actes par lesquels se conserve la nature de l'individu: le manger et le boire, et la nature de l'espèce: l'union de l'homme et de la femme. Voilà pourquoi ce sont les plaisirs de la nourriture et de la boisson et les plaisirs sexuels qui sont proprement l'objet de la tempérance. Or les plaisirs de ce genre sont produits par le sens du toucher. On en conclut donc que la tempérance concerne les plaisirs du toucher.

5. La tempérance concerne-t-elle plus les délectations du goût que celles du toucher?

Comme nous l'avons vu dans l'Article précédent, la tempérance concerne les grands plaisirs qui ont trait surtout à la conservation de la vie humaine, quant à l'espèce ou quant à l'individu. Dans ces plaisirs on peut considérer un élément principal et un élément secondaire. L'élément principal est assurément l'usage même des choses nécessaires: par exemple l'usage de la femme, qui est nécessaire à la conservation de l'espèce ou l'usage de la nourriture ou de la boisson, qui sont nécessaires à la conservation de l'individu. Et l'usage même de ces réalités nécessaires comporte une certaine jouissance essentielle qui leur est adjointe. L'élément secondaire, dans ces deux usages, est ce qui rend cet usage plus agréable: comme la beauté et la parure de la femme, et la saveur agréable de la nourriture et aussi son odeur.

C'est pourquoi la tempérance concerne à titre premier le plaisir du toucher, qui suit essentiellement l'usage même de la chose nécessaire, usage qui se fait toujours par le contact. Mais en ce qui concerne les plaisirs du goût, de l'odorat ou de la vue, la tempérance et l'intempérance ne les concernent que secondairement, en tant que les impressions de ces sens contribuent à l'usage délectable des choses nécessaires qui ressortissent au toucher. Cependant, comme le goût est plus voisin du toucher que les autres sens, la tempérance concerne le goût plus que les autres sens, pour cette raison.

6. Quelle est la règle de la tempérance?

Le bien de la vertu morale, nous l'avons dit, consiste principalement dans l'ordre de la raison; en effet, le bien de l'homme est d'être selon la raison, dit Denys. Or l'ordre principal de la raison consiste à ordonner les choses à leur fin, et c'est dans cet ordre que consiste avant tout le bien de la raison. En effet, le bien a raison de fin, et la fin elle-même est la règle de ce qui est ordonné à la fin. Or toutes les choses délectables qui se présentent à l'usage de l'homme sont ordonnées aux nécessités de cette vie comme à leur fin. Et c'est pourquoi la tempérance prend les nécessités de cette vie comme règle des choses délectables dont elle se sert; c'est-à-dire qu'elle en use pour autant que les nécessités de cette vie le requièrent.

7. La tempérance est-elle une vertu cardinale?

Une vertu principale ou cardinale, nous l'avons dit antérieurement, est celle qui possède de façon éminente un des caractères communément requis à la raison de vertu. Or la modération, qui est requise en toute vertu, est particulièrement digne d'éloge quand elle se manifeste dans les plaisirs du toucher que concerne la tempérance. Et cela parce que ces plaisirs nous sont plus naturels et qu'il est donc plus difficile de s'en abstenir ou d'en refréner la convoitise; et aussi parce que leurs objets sont plus nécessaires à la vie présente, nous l'avons montré plus haut. Voilà pourquoi l'on range la tempérance parmi les vertus principales ou cardinales.

8. La tempérance est-elle la plus importante des vertus?

Selon Aristote " le bien de la multitude est plus divin que le bien de l'individu ". C'est pourquoi une vertu est d'autant meilleure qu'elle contribue davantage au bien de la multitude. Or la justice et la force contribuent davantage au bien de la multitude que la tempérance; car la justice règle les relations avec autrui; la force affronte les périls des combats en vue du salut public, tandis que la tempérance modère seulement les convoitises et les plaisirs individuels. Il est donc clair que la justice et la force sont des vertus plus éminentes que la tempérance. Et la prudence et les vertus théologales sont encore plus importantes.

CHAPITRE 142: LES VICES OPPOSÉS À LA TEMPÉRANCE: INSENSIBIILITÉ ET INTEMPÉRANCE.

1. L'insensibilité est-elle un péché? - 2. L'intempérance est-elle un péché puéril? - 3. Comparaison entre intempérance et lâcheté. - 4. Le péché d'intempérance est-il le plus déshonorant?

1. L'insensibilité est-elle un péché?

Tout ce qui contrarie l'ordre naturel est vicieux. Or la nature a joint le plaisir aux activités nécessaires à la vie de l'homme. C'est pourquoi l'ordre naturel requiert que l'homme se serve des plaisirs de ce genre dans la mesure où c'est nécessaire à son salut, soit pour la conservation de l'individu, soit pour la conservation de l'espèce. Donc, si quelqu'un fuyait la jouissance au point de négliger ce qui est nécessaire à la conservation de la nature, il commettrait un péché, car se serait s'opposer à l'ordre naturel. C'est en cela que consiste le vice d'insensibilité.

Il faut savoir cependant qu'il est parfois louable ou même nécessaire de s'abstenir, en vue d'une certaine fin, des jouissances qui font suite aux actes de ce genre. Ainsi, en vue de la santé du corps, certains s'abstiennent des plaisirs que procurent la nourriture, la boisson et les relations sexuelles. De même en vue de la bonne exécution d'une tâche: ainsi est-il nécessaire aux athlètes et aux soldats de s'abstenir de beaucoup de plaisirs, afin d'accomplir leur tâche propre. De même encore les pénitents, pour retrouver la santé de l'âme, font abstinence de choses délectables, comme s'ils suivaient un régime. Et les hommes qui veulent s'adonner à la contemplation et aux choses divines doivent s'abstenir davantage des désirs charnels. Mais rien de ce que l'on vient de dire n'appartient au vice d'insensibilité, car tout cela est conforme à la droite raison.

2. L'intempérance est-elle un péché puéril?

Quelque chose est appelé puéril de deux façons. D'une première façon, parce que cela convient aux enfants. Ce n'est pas le sens donné par Aristote quand il dit que l'intempérance est puérile. D'une autre façon, à cause d'une certaine analogie. C'est de cette façon que les péchés d'intempérance sont dits puérils. Le péché d'intempérance est en effet un péché de convoitise excessive, que l'on assimile à l'enfant selon trois points de vue.

D'abord, selon ce que l'un et l'autre convoitent. Comme l'enfant en effet, la convoitise désire quelque chose de laid. Dans les choses humaines est beau ce qui est ordonné selon la raison; c'est pourquoi Cicéron dit que " le beau est ce qui est conforme à l'excellence de l'homme en ce qui distingue sa nature des autres animaux ". Or l'enfant ne fait pas attention à l'ordre de la raison. Et de même, selon Aristote, la convoitise n'écoute pas la raison.

Ensuite ils se rencontrent quant au résultat. Si on laisse l'enfant faire sa volonté, sa volonté propre ne cesse de grandir. Aussi, selon l'Ecclésiastique (30, 8), " un cheval mal dressé devient rétif, et un enfant laissé à lui-même devient impétueux ". Il en est de même pour la convoitise. Si on lui donne satisfaction, elle devient plus vigoureuse, comme le remarque S.

Augustin: “L'asservissement à la passion crée l'habitude, et la non-résistance à l'habitude crée la nécessité.”

Enfin, il y a également similitude quant au remède qui s'applique à l'un et à l'autre. En effet on corrige l'enfant en le contraignant. C'est ainsi qu'il est dit dans les Proverbes (29, 13): “Ne ménage pas à l'enfant sa correction. Si tu le frappes de la baguette, tu délivreras son âme de l'enfer. " De même, quand on résiste à la convoitise on la ramène à la juste mesure de l'honnête. Comme dit S. Augustin " quand l'âme s'accroche aux choses spirituelles et y demeure fixée, l'habitude - c'est-à-dire l'habitude de la convoitise charnelle - voit ses assauts brisés et peu à peu la répression l'éteint. L'habitude, en effet, quand nous la suivions, était plus grande; mais quand nous la refrénons, elle n'est pas supprimée tout à fait, mais certainement diminuée. " Selon Aristote " de même que l'enfant doit vivre selon les commandements de son maître, de même notre faculté de désirer doit se conformer aux prescriptions de la raison ".

3. Comparaison entre intempérance et lâcheté

Un vice peut se comparer à un autre de deux façons. Ou bien en considérant sa matière, son objet; ou bien considérant Je pécheur lui-même. De l'une et l'autre façon l'intempérance est un vice plus grave que la lâcheté. D'abord, quand on considère la matière. Car la lâcheté fuit les périls de mort, que nous évitons à cause de la nécessité suprême: conserver la vie. Quant à l'intempérance, elle a trait aux jouissances dont la recherche n'est pas aussi nécessaire à la conservation de la vie parce que, nous l'avons dit, l'intempérance concerne davantage des jouissances ou convoitises additionnelles que les convoitises ou jouissances naturelles. Or le péché est d'autant plus léger que ce qui pousse à pécher semble plus nécessaire. C'est pourquoi l'intempérance est un vice plus grave que la lâcheté au point de vue de l'objet ou de la matière.

Il en est de même au point de vue du pécheur. Et cela pour trois raisons. D'abord, parce qu'on pèche d'autant plus gravement que l'on est davantage maître de son esprit; c'est pourquoi on ne reproche pas leurs péchés aux aliénés. Or les craintes et les peines graves, surtout dans les dangers de mort, paralysent l'esprit de l'homme. Ce que ne fait pas le plaisir, qui conduit à l'intempérance.

Ensuite, parce qu'un péché est d'autant plus grave qu'il est plus volontaire. Or l'intempérance comporte plus de volontaire que la lâcheté.

Et cela pour deux raisons. En premier lieu, parce que l'action faite par crainte a son principe dans une impulsion extérieure: c'est pourquoi elle n'est pas purement et simplement volontaire, mais comporte du mélange, dit Aristote. Au contraire, l'action faite pour le plaisir est purement et simplement volontaire. - En second lieu, parce que les actes d'intempérance sont plus volontaires dans le particulier, mais moins volontaires dans le général: personne en effet, ne voudrait être intempérant; cependant l'homme est attiré par des jouissances particulières qui le rendent intempérant. Aussi le meilleur remède pour éviter l'intempérance est-il de ne pas s'attarder à la considération de choses particulières. Mais, en ce qui concerne la lâcheté, c'est le contraire. Car les faits particuliers et subits, comme jeter son bouclier ou autres actes semblables, sont moins volontaires, tandis que l'attitude générale elle-même est plus volontaire, comme de chercher son salut dans la fuite. Or, ce qui est le plus volontaire purement et simplement, c'est ce qui est volontaire dans les circonstances particulières, où se situent les actes. C'est pourquoi l'intempérance qui est, de façon absolue, plus volontaire que la lâcheté, est un vice plus grand.

Enfin, on peut trouver plus facilement un remède contre l'intempérance que contre la lâcheté du fait que les plaisirs de la nourriture et de la sexualité se présentent tout au long de la vie, et envers elles l'homme peut s'exercer sans danger à devenir tempérant; tandis que les périls de mort se présentent plus rarement, et il est plus dangereux pour l'homme de s'exercer envers eux à vaincre sa lâcheté.

L'intempérance est donc en elle-même un péché plus grand que la lâcheté.

4. Le péché d'intempérance est-il le plus déshonorant?

Le déshonneur semble s'opposer à l'honneur et à la gloire. Or l'honneur est dû à la supériorité, comme on l'a vu antérieurement, et la gloire implique l'éclat. L'intempérance est donc la plus blâmable pour deux raisons: d'abord parce qu'elle contrarie au maximum la dignité humaine. En effet, elle a pour matière les plaisirs qui nous sont communs avec les bêtes, nous l'avons dit. Selon le Psaume (49, 21), " l'homme dans son luxe est sans intelligence, il ressemble au bétail qu'on abat ". Ensuite, parce queue est le plus contraire à l'éclat et à la beauté de l'homme, car c'est dans les jouissances sur lesquelles porte l'intempérance qu'apparaît le moins la lumière de la raison qui donne à la vertu tout son éclat et sa beauté. C'est pourquoi ces jouissances sont appelées les plus serviles.

LES PARTIES DE LA TEMPÉRANCE

Il faut maintenant étudier les parties de la tempérance: I. D'abord ces parties elles-mêmes

en général (Question 143). II. Ensuite, chacune d'entre elles en particulier (Question 144-169).

CHAPITRE 143: LES PARTIES DE LA TEMPÉRANCE EN GÉNÉRAL. ARTICLE UNIQUE

Or les actes extérieurs sont la matière de la justice, comme on l'a dit plus haute. La modestie est donc davantage une partie de la justice que de la tempérance.

Nous avons dit que la vertu cardinale pouvait avoir trois sortes de parties: intégrantes, objectives et potentielles. Les parties intégrantes d'une vertu sont les conditions qui concernent nécessairement la vertu. De ce point de vue il y a deux parties intégrantes de la tempérance: la pudeur, qui fait fuir la honte contraire à la tempérance; et le sens de l'honneur, qui fait aimer la beauté de la tempérance. On l'a dit en effet, parmi les vertus, c'est principalement la tempérance qui revendique pour elle un certain éclat, et les vices d'intempérance sont les plus honteux.

Les parties subjectives d'une vertu sont ses espèces. Mais on doit diversifier les espèces de la vertu selon la variété de la matière ou objet. Or la tempérance a trait aux plaisirs du toucher, qui se divisent en deux genres. Les uns sont ordonnés à la nutrition. Et s'il s'agit de manger, la vertu en question est l'abstinence; s'il s'agit de boire, c'est proprement la sobriété. - Mais d'autres plaisirs sont ordonnés à la génération. S'il s'agit du plaisir principal que procure

l'union chamelle, la vertu correspondante est la chasteté; s'il s'agit des plaisirs avoisinants, par exemple ceux que donnent les baisers, les attouchements et les étreintes, la vertu correspondante est la pudicité.

Les vertus potentielles d'une vertu principale sont les vertus secondaires qui, en certaines autres matières où l'on ne rencontre pas la même difficulté, observent une mesure identique à celle qu'observe la vertu principale envers la matière principale. Or il appartient à la tempérance de modérer les plaisirs du toucher, qui sont les plus difficiles à modérer. Aussi toute vertu régulatrice d'une matière quelconque et modératrice du désir tendu vers quelque chose, peut-elle être considérée comme une partie de la tempérance à titre de vertu annexe. Ce qui arrive de trois façons: l° dans les mouvements intérieurs de l'âme; 2° dans les mouvements et les actes extérieurs du corps; 3° dans les choses extérieures.

En dehors du mouvement de convoitise que modère et refrène la tempérance, on trouve dans l'âme trois mouvements tendant vers quelque chose. Le premier est celui de la volonté emportée par l'élan de la passion; ce mouvement est retenu par la continence, qui permet à la volonté de ne pas être vaincue, bien que l'homme subisse des désirs immodérés. Un autre mouvement intérieur est celui de l'espoir et de l'audace qui lui fait suite; ce mouvement est modéré ou refréné par l'humilité. Un troisième mouvement est celui de la colère cherchant à se venger; ce mouvement est refréné par la douceur ou la clémence.

En ce qui concerne les mouvements et les actes du corps, c'est la modestie qui modère et qui freine. Andronicus la divise en trois éléments. Au premier il appartient de discerner ce qu'il faut faire et ne pas faire, et en quel ordre agir, et il lui appartient de persister fermement en tout cela: c'est la bonne ordonnance; le deuxième vise à ce que l'homme, en ce qu'il fait, observe la décence: c'est la distinction; le troisième regarde les conversations avec les amis, ou avec les autres c'est la retenue.

En ce qui concerne les choses extérieures une double modération est à observer. Il s'agit d'abord de ne pas rechercher le superflu; pour Macrobe c'est la frugalité, pour Andronicus c'est la limitation à ce qui suffit. En second lieu, il ne faut pas que l'homme recherche ce qui est trop raffiné; pour Macrobe c'est la modération, pour Andronicus c'est la simplicité.

Il faut maintenant traiter des parties de la tempérance en particulier. Et d'abord des parties pour ainsi dire intégrantes: la pudeur (Question 144) et le sens de l'honneur (Question 145).

CHAPITRE 144: LA PUDEUR

1. La pudeur est-elle une vertu? - 2. Sur quoi porte-t-elle? - 3. Devant qui la ressent-on? - 4. Quels sont ceux qui la ressentent?

1. La pudeur est-elle une vertu?

La vertu s'entend de deux façons: au sens propre, et au sens large. Au sens propre, " la vertu est une certaine perfection”, d'après Aristote. C'est pourquoi tout ce qui est incompatible avec la perfection, même s'il s'agit de quelque chose de bon, manque de ce qui est essentiel à la

vertu. Or la pudeur est incompatible avec la perfection. Elle est en effet la crainte de quelque chose de honteux, c'est-à-dire de blâmable. S. Jean Damascène la définit: “La crainte de commettre un acte honteux. " Or, de même que l'espoir a pour objet un bien possible et difficile à atteindre, de même la crainte a pour objet un mal possible et difficile à éviter. C'est ce que nous avons vu en traitant des passions. Mais celui qui est parfait, parce qu'il possède l'habitus de la vertu, ne conçoit pas quelque chose à faire de blâmable et de honteux comme possible et ardu, c'est-à-dire difficile à éviter; il ne commet pas non plus effectivement quelque chose de honteux dont il craindrait d'avoir à rougir. C'est pourquoi la pudeur n'est pas, à proprement parler, une vertu, car elle manque de la perfection exigée par la vertu.

Mais, au sens large, on appelle vertu tout ce qui est bon et louable dans les actions et les passions humaines. En ce sens la pudeur est appelée parfois vertu, puisqu'elle est une passion louable.

2. Sur quoi la pudeur porte-t-elle?

Nous avons dit en traitant de la passion de crainte, que celle-ci se rapportait essentiellement au mal ardu, c'est-à-dire difficile à éviter. Or il y a deux sortes de honte. L'une d'elle est vicieuse, celle qui consiste dans une difformité de l'acte volontaire. Celle-ci, à proprement parler, ne rentre pas dans la notion de mal difficile à éviter. Car ce qui se trouve dans la seule volonté ne semble pas être ardu et dépasser le pouvoir de l'homme, et ce n'est pas considéré pour ce motif comme quelque chose de redoutable. C'est pourquoi Aristote, dit que ces maux-là ne sont pas objet de crainte.

L'autre espèce de honte a pour ainsi dire un caractère pénal. Elle consiste en effet dans le blâme, de même qu'un certain éclat de gloire consiste dans l'honneur rendu à quelqu'un. Et parce que ce blâme est un mal difficile à supporter, de même que l'honneur est un bien difficile à acquérir, la pudeur, qui est une crainte de la honte, regarde en premier lieu et principalement le blâme ou déshonneur. Et parce que c'est le vice qui, proprement, mérite le blâme, et la vertu qui mérite l'honneur, pour cette raison et par voie de conséquence, la pudeur regarde la honte du vice. C'est pourquoi Aristote dit que l'homme éprouve moins de pudeur pour les manques qui ne proviennent pas de sa faute.

Par ailleurs, la pudeur regarde la faute de deux façons. En ce sens d'abord que l'homme se retient de commettre des choses vicieuses par crainte du blâme. Et en cet autre sens que l'homme, quand il fait des choses honteuses, se soustrait à la vue du public, par crainte du blâme. Selon S. Grégoire de Nysse, il s'agit, dans le premier cas, de la " peur d'avoir à rougir”, dans le second cas, de la " crainte de la honte ". C'est pourquoi il dit que " celui qui craint la honte se cache pour mal faire, et celui qui a peur d'avoir à rougir craint de tomber dans le déshonneur ".

3. Devant qui ressent-on de la pudeur?

Le blâme est le contraire de l'honneur. De même que l'honneur est un témoignage rendu à la supériorité de quelqu'un, et surtout en ce qui concerne la vertu, de même le blâme, que redoute la pudeur, est le témoignage rendu à un défaut, et surtout en rapport avec quelque faute. C'est pourquoi, plus le témoignage de quelqu'un est d'un grand poids, plus on en éprouvera de confusion. Or un témoignage peut être jugé d'un grand poids ou bien à cause de sa vérité certaine ou bien à cause de ses conséquences. La certitude de la vérité est liée au témoignage de quelqu'un de deux façons.

Premièrement, à cause de la rectitude de son jugement: c'est le cas des sages et des vertueux, dont on désire surtout la louange, et dont on craint surtout le blâme. Au contraire nul n'éprouve de honte devant les enfants et devant les animaux, à cause de leur défaut de jugement droit.

Deuxièmement, à cause de la connaissance que possèdent ceux qui rendent le témoignage, parce que chacun juge bien de ce qu'il connaît. Ainsi avons-nous plus de pudeur devant ceux qui nous observent tous les jours. Au contraire nous n'avons pas de honte devant les étrangers et les inconnus qui ignorent notre conduite.

Du point de vue de ses conséquences un témoignage est d'un grand poids en fonction de l'aide ou du préjudice qui en résultent. C'est pourquoi les hommes désirent surtout être honorés par ceux qui peuvent les aider, et ils éprouvent surtout de la honte devant ceux qui peuvent nuire. C'est pourquoi, ici encore, nous redoutons surtout le blâme des personnes qui nous sont proches, avec lesquelles nous devrons toujours vivre; car il en résulte pour nous un dommage en quelque sorte permanent. Au contraire, ce qui nous vient des étrangers et de ceux qui ne font que passer s'éloigne bientôt.

4. Quels sont ceux qui ressentent de la pudeur?

Nous l'avons dit la pudeur est la crainte de quelque honte. Or, qu'on ne craigne pas un mal, cela peut arriver pour deux raisons: parce qu'on n'y voit pas un mal, ou parce qu'on ne le considère pas comme possible, ou comme difficile à éviter. Ce qui explique que la crainte de la honte puisse faire défaut chez quelqu'un de deux façons. D'abord parce que ce dont on devrait rougir n'est pas tenu pour honteux. C'est ainsi que la crainte de la honte manque aux hommes enfoncés dans le péché, qui n'en ont pas de déplaisir, mais plutôt s'en glorifient. Ou bien, on ne craint pas la honte parce que l'on ne croit pas possible de tomber dans le déshonneur, ou difficile de l'éviter. C'est le cas des vieillards et des hommes vertueux qui n'éprouvent pas la crainte de la honte. Ils sont cependant dans des dispositions telles que, s'ils commettaient quelque chose de honteux, ils en auraient honte. C'est pourquoi Aristote dit que c'est seulement par hypothèse qu'on pourrait attribuer la crainte de la honte à l'homme de bien.

CHAPITRE 145: L'HONNEUR

1. Quel rapport a-t-il avec la vertu? - 2. Avec la beauté? - 3. Avec l'utile et le délectable? - 4. L'honneur est-il une partie de la tempérance?

1. Quel rapport l'honneur a-t-il avec la vertu?

Selon Isidore, *honestas* signifie " comme un état d'honneur ". Il en résulte, semble-t-il, que l'on appelle honnête ce qui est digne d'honneur. Or l'honneur, nous l'avons dit plus haut, est dû à l'excellence. Et l'excellence de l'homme est appréciée surtout selon la vertu, car la vertu, selon Aristote est " la disposition de ce qui est parfait ". Le bien honnête, à proprement parler, se rapporte donc à la même chose que la vertu.

2. Quel rapport l'honneur a-t-il avec la beauté?

Comme on peut le conclure des paroles de Denys " à la notion de beau ou de plaisant concourent l'éclat et la bonne proportion "; il dit en effet que Dieu est beau " comme cause de l'harmonie et de l'éclat de l'univers ". La beauté du corps consiste donc pour l'homme à avoir les membres du corps bien proportionnés, avec un certain éclat harmonieux du teint. De même la beauté spirituelle consiste pour l'homme à avoir une conduite et des actions bien proportionnées, selon l'éclat spirituel de la raison. Mais cela, c'est l'honnête, que nous venons de déclarer identique à la vertu, laquelle règle toutes les choses humaines conformément à la raison. C'est pourquoi l'honnête est la même chose que la beauté spirituelle. Ce qui fait dire à S. Augustin: “J'appelle honnête la beauté intellectuelle ou, pour mieux dire, spirituelle. " Et il ajoute que " beaucoup de choses visibles sont belles, auxquelles convient moins bien l'épithète d'honnête ".

3. Quel rapport le bien honnête a-t-il avec l'utile et le délectable?

Le bien honnête se rencontre dans un même sujet avec l'utile et le délectable, dont cependant il diffère quant à sa raison. En effet, une chose est dite honnête, on l'a vu --, en tant qu'elle comporte une certaine beauté selon l'ordonnance de la raison. Or ce q ni est ordonné selon la raison convient naturellement à l'homme. Et toute chose trouve naturellement du plaisir en ce qui lui convient. C'est ainsi que l'honnête est naturellement délectable à l'homme, comme Aristote le démontre de l'acte vertueux. Cependant, tout ce qui est délectable n'est pas nécessairement honnête, car une chose peut convenir à la sensibilité et ne pas convenir à la raison, qui rend parfaite la nature humaine. Quant à la vertu elle-même, qui en soi est honnête, elle se rapporte à autre chose, c'est-à-dire au bonheur, comme à sa fin.

Ainsi donc, l'honnête, l'utile et le délectable sont une même chose quant au sujet, mais ils diffèrent par leur raison d'être. On appelle honnête ce qui possède une certaine excellence digne d'honneur à cause de sa beauté spirituelle; délectable ce en quoi l'appétit se repose; utile ce qui sert à atteindre autre chose. Cependant le délectable est plus fréquent que l'utile et l'honnête, car tout ce qui est utile et tout ce qui est honnête est en quelque manière délectable, tandis que l'inverse n'est pas vrai, Aristote le fait remarquer.

4. Le sens de l'honneur est-il une partie de la tempérance?

Comme nous l'avons dit, l'honneur est une certaine beauté spirituelle. Mais à ce qui est beau s'oppose ce qui est laid. Et les contraires se font ressortir mutuellement au maximum. Voilà pourquoi l'honneur semble spécialement appartenir à la tempérance, qui repousse ce qu'il y a de plus laid et de plus indécent pour l'homme, c'est-à-dire les voluptés bestiales. Il en résulte que le nom même de tempérance fait penser, plus que tout autre, au bien de la raison, dont le rôle est de modérer et de " tempérer " les convoitises mauvaises. Ainsi donc l'honneur, en tant qu'il est attribué pour une raison spéciale à la tempérance, en est appelé une partie, non pas partie subjective, ni partie comme le serait une vertu annexe, mais partie intégrante, comme une condition de la tempérance.

LES PARTIES SUBJECTIVES DE LA TEMPÉRANCE

I1 faut considérer maintenant les parties subjectives de la tempérance. D'abord, celles qui ont trait aux plaisirs procurés par la nourriture (Question 146-150), ensuite celles qui ont trait aux plaisirs sexuels (Question 151-154).

A propos des premières, nous traiterons de l'abstinence, qui concerne les aliments et les boissons (Question 146-148), et de la sobriété, qui concerne plus spécialement la boisson (Question 149-150).

A propos de l'abstinence nous examinerons trois questions: 1. L'abstinence en elle-même (Question 146). - 2. L'acte de l'abstinence, qui est le jeûne (Question 147). - 3. Le vice opposé, qui est la gourmandise (Question 148).

CHAPITRE 146: L'ABSTINENCE

1. L'abstinence est-elle une vertu? - 2. Est-elle une vertu spéciale?

1. L'abstinence est-elle une vertu?

Le mot abstinence indique une soustraction d'aliments. Mais ce mot peut être entendu de deux façons. Ou bien il désigne une privation pure et simple d'aliments. Et alors le mot abstinence ne désigne ni une vertu, ni un acte de vertu, mais quelque chose d'indifférent au point de vue moral. Ou bien l'abstinence peut s'entendre en tant que réglée par la raison. Et alors elle signifie ou un habitus ou un acte de vertu. C'est ce que suggère le texte de S. Pierre, où l'abstinence est unie au discernement: que l'homme s'abstienne de nourriture selon qu'il est nécessaire " à la convenance de ceux avec qui il vit et à la convenance de lui-même, et selon les nécessités de la santé ".

2. L'abstinence est-elle une vertu spéciale?

La vertu morale défend le bien de la raison contre les assauts des passions, nous l'avons dit plus haut. C'est pourquoi, là où se trouve un motif spécial pour que la passion détourne du bien de la raison, une vertu spéciale est nécessaire. Or les plaisirs de la nourriture sont de nature à détourner l'homme du bien de la raison, tant à cause de leur intensité qu'à cause de la nécessité de la nourriture, dont l'homme a besoin pour conserver sa vie, ce qu'il désire par-dessus tout. Pour cette raison l'abstinence est une vertu spéciale.

CHAPITRE 147: LE JEÛNE

1. Le jeûne est-il un acte de vertu? - 2. Est-il un acte d'abstinence? - 3. Tombe-t-il sous le précepte? - 4. Certains sont-ils dispensés d'observer ce précepte? - 5. Le temps du jeûne. - 6. Le jeûne exige-t-il un seul repas? - 7. L'heure du repas pour ceux qui jeûnent. - 8. Les aliments dont il faut s'abstenir.

1. Le jeûne est-il un acte de vertu?

Un acte est vertueux quand il est ordonné par la raison à quelque bien honnête. Or c'est le cas du jeûne. En effet, on y recourt principalement pour trois buts. D'abord, pour réprimer les

convoitises de la chair. C'est pourquoi, dans le texte cité, S. Paul parle de jeûne et de chasteté, car la chasteté est préservée par le jeûne, et S. Jérôme dit que " sans Cérès et Bacchus, Vénus reste froide”, ce qui veut dire que la luxure perd son ardeur par l'abstinence du manger et du boire. Ensuite, on jeûne pour que l'esprit s'élève plus librement à la contemplation des réalités les plus hautes. C'est pourquoi il est dit, au livre de Daniel (10, 3), qu'après un jeûne de trois semaines, il reçut une révélation de Dieu. Enfin, on jeûne en vue de satisfaire pour le péché. Aussi est-il dit au livre de Joël (2, 12): “Revenez à moi de tout votre coeur, dans le jeûne, les pleurs et les cris de deuil.”

C'est ce que dit S. Augustin dans un de ses sermons: “Le jeûne purifie l'âme, élève l'esprit, soumet la chair à l'esprit, rend le coeur contrit et humilié, disperse les nuées de la convoitise, éteint l'ardeur des passions, rend vraiment brillante la lumière de la chasteté. " Cela montre bien que le jeûne est un acte de vertu.

2. Le jeûne est-il un acte d'abstinence?

L'acte et l'habitus ont la même matière. C'est pourquoi tout acte vertueux ayant telle matière appartient à la vertu qui établit le milieu en cette matière. Or le jeûne s'applique aux nourritures dans lesquelles l'abstinence détermine le juste milieu. Il est donc clair que le jeûne est un acte d'abstinence.

3. Le jeûne est-il de précepte?

De même qu'il appartient aux princes séculiers de promulguer des lois précisant le droit naturel en ce qui concerne le bien commun dans le domaine temporel, de même il appartient aux prélats ecclésiastiques de prescrire par des décrets ce qui regarde le bien commun des fidèles dans le domaine spirituel. Or, nous avons dit que le jeûne est utile pour expier et réprimer la faute, et pour élever l'esprit aux choses spirituelles. Chacun est ainsi tenu par la raison naturelle de pratiquer le jeûne dans la mesure où cela lui est nécessaire pour obtenir ces résultats. C'est pourquoi le jeûne dans sa raison générale tombe sous le précepte de la loi naturelle. Mais la détermination du temps et du mode pour jeûner selon la convenance et l'utilité du peuple chrétien tombe sous le précepte du droit positif, édicté par les prélats de l'Église. C'est ce qu'on appelle le jeûne ecclésiastique; l'autre est le jeûne naturel.

4. Certains sont-ils dispensés d'observer ce précepte?

On l'a dit précédemment, les prescriptions communes sont proposées selon qu'elles conviennent à la multitude. C'est pourquoi, en les édictant, le législateur considère ce qui a lieu communément et dans la plupart des cas. Mais si, pour un motif spécial on trouve chez quelqu'un un empêchement à l'observance de la loi, l'intention du législateur n'est pas de l'y obliger.

Cependant une distinction est à faire. Si l'empêchement est évident, on peut licitement par soi-même se dispenser d'observer la prescription, surtout dans le cas où une coutume intervient, ou bien si l'on ne peut pas facilement recourir au supérieur. Mais si l'empêchement est douteux, on doit recourir au supérieur qui a pouvoir de dispenser en de tels cas. Telle est la conduite à tenir dans les jeûnes institués par l'Église: tous y sont communément obligés, à moins que ne se présente quelque empêchement particulier.

5. Le temps du jeûne

Comme nous l'avons dit plus haut, le jeûne a un double but: la destruction de la faute, et l'élévation de l'esprit vers les réalités d'en haut. C'est pourquoi des jeûnes durent être spécialement prescrits aux moments où il fallait que les hommes se purifient du péché, et que l'esprit des fidèles s'élève vers Dieu par la dévotion. Certes, cela est principalement indiqué avant la solennité pascale. C'est à ce moment que les fautes sont remises par le baptême qui se célèbre solennellement dans la vigile pascale, quand on fait mémoire de la sépulture du Seigneur. Car, dit S. Paul, " par le baptême nous avons été ensevelis avec le Christ dans la mort " (Rm 6, 4). Il faut surtout, dans la fête de Pâques, que l'esprit de l'homme soit élevé par la dévotion vers la gloire de l'éternité, que le Christ a inaugurée a sa résurrection. C'est pourquoi l'Église a décidé qu'il fallait jeûner immédiatement avant la solennité pascale, et pour la même raison à la vigile des fêtes principales, afin de nous préparer à les célébrer dévotement.

Pareillement, c'est une coutume de l'Église de conférer les saints ordres quatre fois par an. Pour le symboliser, le Seigneur rassasia de sept pains quatre milliers d'hommes, par quoi est signifiée " l'année du Nouveau Testament”, dit S. Jérôme. A la réception de ces saints ordres il faut que se préparent par le jeûne ceux qui ordonnent, ceux qui vont être ordonnés, et aussi tout le peuple pour l'utilité duquel ils sont ordonnés. C'est pourquoi on lit dans S. Luc (6, 12) que le Seigneur avant de choisir ses disciples, " s'en alla dans la montagne pour prier "; sur quoi S. Ambroise déclare: “Que convient-il que tu fasses, lorsque tu veux entreprendre quelque pieux ministère? Le Christ, sur le point d'envoyer ses Apôtres, commença par prier.”

Quant au nombre des jours du jeûne quadragésimal, S. Grégoire en donne trois raisons: la première, " c'est que le décalogue reçoit son accomplissement des quatre évangiles; mais dix multiplié par quatre égale quarante ". Ou bien, c'est parce que " nous subsistons par quatre éléments dans ce corps mortel par la volonté duquel nous nous opposons aux commandements du Seigneur reçus dans le décalogue. Il est donc juste que nous affligions cette même chair pendant quatre fois dix jours ". - Ou bien, c'est parce que " nous nous efforçons d'offrir ainsi à Dieu la dîme des jours. En effet**,** puisque l'année comprend trois cent soixante cinq jours, nous nous affligeons pendant trente-six jours”, qui sont les jours de jeûne des six semaines de carême, donnant ainsi à Dieu la dîme de notre année. - S. Augustin ajoute une quatrième raison. Le Créateur est trinité, Père, Fils et Esprit Saint. Par ailleurs le nombre trois convient à la créature spirituelle: nous devons en effet aimer Dieu " de tout notre coeur, de toute notre âme, et de tout notre esprit ". Et le nombre quatre convient à la créature visible: à cause du chaud et du froid, de l'humide et du sec. Ainsi donc le nombre dix signifie tout ce qui existe. Si on le multiplie par quatre, qui convient au corps chargé de l'exécution, on obtient quarante.

Les jeûnes des Quatre-Temps durent chacun trois jours, soit à cause du nombre des mois se rapportant à chacun de ces temps, soit à cause du nombre des saints ordres qui se confèrent en ces temps.

6. Le jeûne exige-t-il un seul repas?

Le jeûne est institué par l'Église pour réprimer la convoitise, de façon cependant à respecter la nature. L'unique repas semble suffire pour atteindre ce but: l'homme peut à la fois contenter la nature, et réduire la convoitise en diminuant la fréquence des repas. C'est pourquoi, dans sa modération, l'Église a décidé que ceux qui jeûnent mangeraient une seule fois par jour.

7. L'heure des repas pour ceux qui jeûnent

Nous l'avons dit le jeûne est ordonné à l'expiation et à la prévention de la faute. Il faut donc ajouter quelque chose à l'usage commun, sans pour autant accabler par trop la nature. Or c'est une coutume judicieuse et commune pour les hommes de prendre leur repas aux environs de la sixième heure: la digestion semble bien complète, la chaleur naturelle s'est concentrée à l'intérieur en raison du froid de la nuit, le liquide nourricier s'est répandu par tous les membres, aidé en cela par la chaleur du jour jusqu'à la montée du soleil à son zénith; c'est alors aussi que l'organisme a surtout besoin d'être aidé contre la chaleur extérieure de l'air, pour éviter que les humeurs intérieures se dessèchent. C'est pourquoi, afin qu'en jeûnant on éprouve quelque désagrément en expiation de ses fautes, il est convenable de fixer l'heure du repas à la neuvième heure.

Cette heure convient aussi au mystère de la passion du Christ, qui s'est accomplie à la neuvième heure, quand, " inclinant la tête, il rendit l'esprit ". En effet ceux qui jeûnent en affligeant leur chair se conforment à la passion du Christ. Comme l'écrit S. Paul (Ga 5, 24): “Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises.”

8. Les aliments dont il faut s'abstenir

Nous l'avons dit plus haut, le jeûne a été institué par l'Église pour réprimer les convoitises de la chair. Mais celles-ci portent sur les choses délectables du toucher qui se trouvent dans l'alimentation et dans les rapports sexuels. C'est pourquoi l'Église a interdit les nourritures dont la consommation procure le plus grand plaisir et celles qui excitent le plus au plaisir sexuel. Or telles sont les chairs des animaux qui vivent et respirent sur la terre, et les nourritures qui viennent d'eux, comme les laitages qui proviennent des quadrupèdes, et les oeufs qui proviennent des oiseaux. En effet, comme ces nourritures sont plus proches du corps humain, elles le délectent davantage et elles contribuent davantage à sa réfection. Aussi, quand on s'en nourrit, se produit un plus grand surplus qui se transforme en la matière de la semence, dont la multiplication est le plus grand excitant à la luxure. Voilà pourquoi c'est de ces nourritures surtout que l’Église a prescrit l'abstinence à ceux qui jeûnent.

CHAPITRE 148: LA GOURMANDISE

1. La gourmandise est-elle un péché? - 2. Est-elle un péché mortel? - 3. Est-elle le plus grand des péchés? - 4. Ses espèces. - 5. Est-elle un vice capital? - 6. Ses filles.

1. La gourmandise est-elle un péché?

La gourmandise ne qualifie pas n'importe quel désir de manger et de boire, mais le désir désordonné. Or on dit qu'un désir est désordonné lorsqu'il s'écarte de l'ordre de la raison, en quoi réside le bien de la vertu morale. Et l'on appelle péché ce qui s'oppose à la vertu. Il est donc clair que la gourmandise est un péché.

2. La gourmandise est-elle un péché mortel?

Comme on l'a vu, le vice de gourmandise consiste essentiellement en une convoitise déréglée. Or l'ordre de la raison, qui règle la convoitise, peut être détruit de deux façons: d'abord quand aux moyens relatifs à la fin, s'ils ne sont pas proportionnés à cette fin; ensuite quant à la fin elle-même, si la convoitise détourne l'homme de la juste fin. Donc, si le désordre de la convoitise gourmande est acceptée jusqu'à détourner de la fin ultime, alors la gourmandise sera péché mortel. Ce qui arrive quand l'homme s'attache au plaisir de la gourmandise au point de mépriser Dieu, c'est-à-dire s'il est prêt à agir contre ses préceptes pour obtenir de tels plaisirs. - Mais si, dans le vice de gourmandise, le désordre de la convoitise ne se rapporte qu'aux moyens, en ce sens qu'on désire trop les plaisirs de la nourriture, mais sans faire pour cela quelque chose de contraire à la loi de Dieu, alors la gourmandise est péché véniel.

3. La gourmandise est-elle le plus grand des péchés?

On peut considérer la gravité d'un péché à un triple point de vue: l° Au point de vue de la matière du péché, et c'est le principal. De ce point de vue les péchés qui se rapportent aux choses divines sont les plus grands. C'est pourquoi le vice de gourmandise n'est pas le plus grand, car il a pour matière ce qui concerne la réfection du corps. - 2° Au point de vue de celui qui pèche. De ce point de vue le péché de gourmandise est plutôt diminué qu'aggravé, tant à cause de la nécessité de se nourrir qu'à cause de la difficulté de discerner et de mesurer ce qui convient en ce domaine. - 3° Au point de vue des conséquences. De ce point de vue, le vice de gourmandise a une certaine importance, en raison des différents péchés dont il fournit l'occasion.

4. Les espèces de la gourmandise

Comme nous l'avons dit, la gourmandise comporte une convoitise désordonnée de la nourriture. Mais dans l'action de manger on peut considérer deux choses: la nourriture même que l'on mange, et la manducation. Le désordre de la convoitise peut donc s'entendre de deux manières. D'une première manière, quant à la nourriture même que l'on prend. Ainsi, quant à la substance ou l'espèce de nourriture, il arrive que l'on recherche des aliments " exquis”, c'est-à-dire coûteux; quant à la qualité, il arrive que l'on recherche des aliments préparés " avec trop de recherche "; et quant à la quantité, il arrive que l'on dépasse la mesure en mangeant " excessivement ".

D'une autre manière le désordre de la convoitise s'entend encore quant à l'absorption même de la nourriture. Ou bien parce qu'on devance le temps convenable pour manger, ce qui est manger " prématurément "; ou bien parce qu'on n'observe pas la mesure requise en mangeant, ce qui est manger " avidement ". - Isidore réunit en une seule les deux premières circonstances, et dit que le gourmand commet des excès dans la nourriture selon " la substance, la quantité, la manière et le temps ".

5. La gourmandise est-elle un vice capital?

On appelle vice capital, nous l'avons dit, celui qui donne naissance à d'autres vices selon sa raison de cause finale, c'est-à-dire celui qui présente une fin très désirable, dont la convoitise conduit les hommes à pécher de multiples façons. Mais une fin est rendue très désirable par le fait qu'elle comporte une des conditions du bonheur qui, par sa nature même, est désirable. Or, dit Aristote le plaisir appartient à la notion de bonheur. C'est pourquoi la gourmandise qui

a trait aux plaisirs du toucher, les principaux de tous, est rangée à bon droit parmi les vices capitaux.

6. Les filles de la gourmandise

Nous l'avons dit la gourmandise consiste proprement dans le plaisir immodéré qu'on prend à manger et à boire. C’est pourquoi on met au nombre des filles de la gourmandise les vices qui font suite à ce plaisir immodéré. Ces vices peuvent être vus du côté de l'âme, ou du côté du corps. Du côté de l'âme, de quatre façons:

1° Quant à la raison, dont la vivacité est émoussée par l'excès du manger et du boire. Selon ce point de vue, on fait de " l'hébétude de l'intelligence " une fille de la gourmandise, car les fumées de la nourriture et de la boisson troublent la tête. Au contraire, l'abstinence aide à découvrir la sagesse, comme dit l'Ecclésiaste (2, 3 Vg): “J'ai décidé dans mon coeur d'arracher ma chair à l'emprise du vin, pour que mon âme se porte à la sagesse.”

2° Quant à l'appétit, qui se dérègle de multiples manières par l'excès de nourriture et de boisson, le gouvernement de la raison étant comme assoupi. Selon ce point de vue, on parle de " joie inepte”, car toutes les autres passions désordonnées conduisent, selon Aristote, à la joie et à la tristesse. Comme il est dit dans le 3ème livre d'Esdras, " le vin transforme tout l'esprit en sécurité et en joie ".

3° Quant à la parole proférée dans le désordre. Et ainsi on a " le verbiage " car, selon S. Grégoire " si un bavardage effréné n'emportait pas ceux qui s'adonnent à la gourmandise, ce riche, que l'on dit festoyer splendidement chaque jour, n'aurait pas la langue si douloureusement dévorée par le feu ".

4° Quant aux actes désordonnés. Et l'on parle alors de " bouffonnerie”, c'est-à-dire d'une certaine exubérance de mouvements provenant d'un défaut de la raison qui, ne pouvant maîtriser les paroles, ne peut pas non plus maîtriser les gestes extérieurs. A propos de ces mots de S. Paul (Ep 5, 4): “De même pour les mépris et les facéties”, la Glose ajoute: “Il s'agit là de bouffonnerie, c'est-à-dire d'une exubérance qui provoque le rire. " - Néanmoins on pourrait rattacher l'une et l'autre aux paroles en lesquelles il arrive de pécher soit par abondance, ce qui est le " verbiage”, soit par défaut de retenue, ce qui est la " bouffonnerie ".

Du côté du corps, on parle de " malpropreté ". Ce qui peut se rapporter soit à l'émission désordonnée d'un quelconque surplus, soit plus précisément à l'émission de la semence. C'est pourquoi à propos de ces paroles de S. Paul (Ep 5, 3): “Quant à la fornication et à la malpropreté sous toutes ses formes, etc.”, la Glose ajoute: “... c'est-à-dire l'incontinence qui appartient de quelque façon au désir charnel.”

Nous devons maintenant étudier la sobriété (Question 149), puis le vice opposé, l'ivrognerie (Question 150).

CHAPITRE 149: LA SOBRIÉTÉ

1. Quelle est sa matière? - 2. Est-elle une vertu spéciale? - 3. L'usage du vin est-il permis - 4. A qui surtout la sobriété est-elle nécessaire?

1. Quelle est la matière propre de la sobriété?

Les vertus qui tirent leur nom d'une condition générale de la vertu revendiquent spécialement pour elles la matière où il est le plus difficile et le plus parfait de remplir cette condition. C'est ainsi que la force concerne les périls de mort, et la tempérance les plaisirs du toucher. Or le nom de sobriété se prend de la mesure: on dit en effet que quelqu'un est sobre *(sobrius)* comme observant la *bria* (mesure à vin). C'est pourquoi la sobriété s'attribue spécialement la matière où il est spécialement louable d'observer la mesure. Or c'est le cas des boissons enivrantes; leur usage modéré est très bienfaisant, mais le moindre excès est très nuisible, car il entrave l'usage de la raison, plus encore que ne fait l'excès de nourriture. Comme dit l'Ecclésiastique (31, 28-30): “Gaîté du coeur et joie de l'âme, voilà le vin qu'on boit avec mesure; amertume de l'âme, voilà le vin qu'on boit avec excès, par passion et par défi. L'ivresse excite la fureur de l'insensé pour sa perte. " C'est pourquoi la sobriété concerne spécialement la boisson, non pas n'importe laquelle, mais celle qui, par ses fumées capiteuses, est capable de troubler l'esprit, comme le vin et tout ce qui peut enivrer.

Mais si l'on prend le mot sobriété dans un sens général, il peut être appliqué à n'importe quelle matière, comme on l'a vu quand on a traité de la force et de la tempérance.

2. La sobriété est-elle une vertu spéciale?

Comme on l'a vu plus haut, il appartient à la vertu morale de sauvegarder le bien de la raison contre ce qui pourrait l'empêcher. Et c'est pourquoi, dès que l'on rencontre un empêchement spécial pour la raison, il faut nécessairement une vertu spéciale pour l'écarter. Or les boissons enivrantes ont un titre spécial à empêcher l'usage de la raison, en tant qu'elles troublent le cerveau par leurs fumées. C'est pourquoi, afin d'écarter cet obstacle à la raison, une vertu spéciale est requise, qui est la sobriété.

3. L'usage du vin est-il permis?

Aucune nourriture et aucune boisson, considérée en elle-même n'est interdite, selon les paroles du Seigneur (Mt 15, 11): “Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur. " En soi, boire du vin n'est donc pas illicite. Cela peut cependant le devenir par accident: parfois à cause de la condition de celui qui boit, lorsque, par exemple, il est facilement incommodé par le vin, ou lorsqu'il est obligé, par voeu spécial, à ne pas boire de vin. Parfois, à cause de la façon de boire, parce qu'il dépasse la mesure en buvant. Et parfois à cause des autres, qui en sont scandalisés.

4. A qui surtout la sobriété est-elle nécessaire?

La vertu a une double relation: d'une part avec les vices contraires qu'elle exclut et les convoitises qu'elle réprime; d'autre part avec la fin à laquelle elle conduit. Ainsi donc une vertu est davantage requise chez certains pour une double raison. D'abord, parce qu'ils se

portent plus promptement aux convoitises que la vertu doit réprimer, et aux vices que la vertu doit détruire. De ce point de vue, la sobriété est surtout demandée aux jeunes gens et aux femmes; aux jeunes gens chez qui le désir du délectable a toute sa vigueur, à cause de l'ardeur de leur âge; et aux femmes chez qui n'existe pas une force suffisante pour résister aux convoitises. C'est pourquoi, selon Valère Maxime, chez les Romains dans l'Antiquité, les femmes ne buvaient pas de vin.

Ensuite la sobriété est davantage réclamée de ceux pour qui elle est plus nécessaire à l'accomplissement de leur tâche. En effet, le vin, quand il est pris avec excès, est ce qui entrave le plus l'usage de la raison. C'est pourquoi la sobriété est spécialement prescrite aux vieillards, chez qui la raison doit être en pleine vigueur afin d'instruire les autres; aux évêques, et à tous les ministres de l'Église, qui doivent s'appliquer à leur ministère sacré avec un esprit de dévotion; et aux rois, qui doivent gouverner leurs sujets avec sagesse.

CHAPITRE 150: L'IVROGNERIE

1. L'ivrognerie est-elle un péché? - 2. Est-elle un péché mortel? - 3. Est-elle le plus grave des péchés? - 4. Excuse-t-elle du péché?

1. L'ivrognerie est-elle un péché?

L'ivrognerie peut s'entendre en deux sens. En un premier sens, selon qu'elle signifie la dégradation de l'homme qui a bu trop de vin, si bien qu'il n'est plus en possession de sa raison. De ce point de vue, l'ivrognerie ne désigne pas une faute, mais la déficience qui est un châtiment entraîné par la faute.

Dans un second sens, l'ivrognerie peut désigner l'acte par lequel on tombe dans cette dégradation. Cet acte peut causer l'ébriété de deux façons. Ou bien à cause de la trop grande force du vin, ignorée du buveur. Il peut ainsi arriver que l'ébriété soit sans péché, en particulier si elle se produit sans négligence de la part du buveur. Il est à croire que Noé s'est enivré de cette façon, comme on le dit dans la Genèse (9, 21). - Ou bien à cause d'une convoitise et d'un usage désordonné du vin. C'est ainsi que l'ivresse est un péché. Elle fait partie de la gourmandise comme une espèce dans un genre. La gourmandise se divise en effet en ripailles et en ivresses, comme l'indique l'autorité de S. Paul citée plus haut.

2. L'ivrognerie est-elle un péché mortel?

Le péché d'ivrognerie, nous l'avons dit, consiste en un usage et un désir désordonnés du vin. Mais trois cas peuvent se présenter. Ou bien l'on ignore qu'il y a excès et que la boisson est enivrante. L'ivresse peut survenir dans ce cas sans qu'il y ait péché, nous l'avons dit. Ou bien on s'aperçoit qu'il y a excès, mais on ne pense pas que la boisson soit assez forte pour enivrer. Alors il peut y avoir ivresse avec péché véniel. Ou bien il peut arriver qu'on se rende parfaitement compte que la boisson est prise avec excès et queue est enivrante, mais qu'on préfère cependant risquer l'ivresse plutôt que de s'abstenir de boire. Il s'agit alors d'ivresse proprement dite, car les valeurs morales tirent leur espèce non de ce qui arrive par accident en dehors de l'intention, mais de ce qui est voulu en soi intentionnellement. Et dans ce cas l'ivresse est un péché mortel, car lorsque l'homme le voulant et le sachant, se prive de l'usage de la raison qui lui permet d'agir selon la vertu et de s'écarter du péché, il pèche mortellement

en s'exposant au péril de pécher. S. Ambroise dit en effet: “Nous affirmons qu'il faut fuir l'ivrognerie, qui nous rend incapables d'éviter de commettre des crimes, car les crimes que nous évitons lorsque nous sommes sobres, nous les commettons dans l'inconscience où nous réduit l'ivresse. " C'est pourquoi l'ivrognerie, à parler strictement, est un péché mortel.

3. L'ivrognerie est-elle le plus grave des péchés?

Le mal est la privation du bien. C'est pourquoi le mal est d'autant plus grave que le bien dont il prive est plus grand. Or il est clair que le bien divin est plus grand que le bien humain. C'est pourquoi les péchés qui vont directement contre Dieu sont plus graves que l'ivrognerie, qui s'oppose directement au bien de la raison humaine.

4. L'ivrognerie excuse-t-elle du péché?

Dans l'ivrognerie, nous l'avons vu deux choses sont à considérer: la dégradation qui suit, et l'acte qui précède. Du côté de la dégradation qui suit, dont l'effet est de lier l'usage de la raison, l'ivrognerie peut excuser du péché, pour autant qu'elle cause l'involontaire par ignorance. - Mais du côté de l'acte qui précède, il semble qu'il faut distinguer. Si cet acte est suivi d'ivresse mais sans qu'il y ait de péché, alors le péché qui suit est totalement excusé de culpabilité. C'est sans doute ce qui est arrivé à Lot. Mais si l'acte qui précède a été entaché de faute, alors on n'est pas totalement excusé du péché qui suit, lequel devient volontaire en raison de la volonté de l'acte précédent. C'est en effet en accomplissant un acte illicite qu'on est tombé dans le péché suivant. Ce péché qui suit est cependant diminué, de même qu'est diminué son caractère volontaire. C'est pourquoi S. Augustin, dit que " Lot doit être jugé coupable non pour son inceste, mais pour autant que son ébriété le méritait ".

Il faut maintenant étudier la chasteté. D'abord, la vertu même de chasteté (Question 151); ensuite, la virginité, qui est une partie de la chasteté (Question 152); enfin, la luxure, qui est le vice contraire (Question 153-154).

CHAPITRE 151: LA CHASTETÉ

1. La chasteté est-elle une vertu? - 2. Est-elle une vertu générale? - 3. Est-elle une vertu distincte de l'abstinence? - 4. Quels sont ses rapports avec la pudicité?

1. La chasteté est-elle une vertu?

Le mot " chasteté " se prend de ce que la raison " châtie " la convoitise, qui doit être corrigée comme un enfant, dit Aristote. Or le propre de la vertu humaine consiste en ce que quelque chose est mesuré selon la raison, comme on l'a vu plus haut en traitant de la vertu. La chasteté est donc manifestement une vertu.

2. La chasteté est-elle une vertu générale?

Le mot chasteté a deux sens. D'abord un sens propre. La chasteté est alors une vertu spéciale, ayant une matière spéciale: les convoitises de ce qui procure du plaisir en matière sexuelle.

Ensuite, un sens métaphorique. De même en effet que c'est dans l'union charnelle que consiste le plaisir sexuel, qui est proprement la matière de la chasteté et du vice opposé, la luxure, de même c'est dans une certaine union spirituelle de l'âme à certaines choses que consiste la délectation qui est l'objet d'une certaine chasteté spirituelle, ainsi appelée par métaphore, ou d'une fornication spirituelle, ainsi appelée également par métaphore. En effet, lorsque l'esprit de l'homme se délecte dans une union spirituelle avec l'être auquel il doit s'unir et qui est Dieu; quand il s'abstient de s'unir avec plaisir à d'autres biens, contrairement aux exigences de l'être divin - alors on parle de chasteté spirituelle, selon ces paroles de S. Paul (2 Co 11, 2): “le vous ai fiancés avec un époux unique en vous présentant au Christ comme une vierge chaste. " Mais, si l'esprit s'unit avec plaisir, contrairement à l'ordre divin, à toute autre chose, on parle de fornication spirituelle, selon ces paroles de Jérémie (3, 1): “Et toi, tu as forniqué avec de nombreux amants. " Si l'on conçoit la chasteté de cette façon, elle est une vertu générale, car toute vertu retient l'esprit humain de s'unir avec plaisir à ce qui est illicite. Cependant la raison de cette chasteté-là consiste principalement dans la charité et dans les autres vertus théologales, par lesquelles l'esprit de l'homme s'unit à Dieu.

3. La chasteté est-elle une vertu distincte de l'abstinence?

Nous l'avons dit, la tempérance a pour matière propre les convoitises des plaisirs du toucher. C'est pourquoi il est nécessaire que, là où il y a différentes sortes de plaisirs, il y ait aussi différentes vertus comprises dans la tempérance. Mais les plaisirs sont proportionnés aux opérations dont ils sont les perfections, dit Aristote. Or il est évident que les actes relevant de l'usage des aliments, par lesquels se conserve la nature de l'individu, sont d'un autre genre que les actes sexuels, par lesquels se conserve la nature de l'espèce. C'est pourquoi la chasteté, qui concerne les plaisirs sexuels, est une vertu distincte de l'abstinence, qui concerne les plaisirs de la table.

4. Rapports de la chasteté avec la pudicité

On vient de le dire, le mot " pudicité " vient de " pudeur”, qui signifie crainte de la honte. C'est pourquoi il faut que la pudicité ait un rapport essentiel avec ce qui inspire davantage un sentiment de honte. Or c'est le fait des actes sexuels; à tel point, dit S. Augustin que même l'acte conjugal, revêtu de l'honorabilité du mariage, n'est pas exempt de ce sentiment de honte. Et cela vient de ce que le mouvement des organes génitaux n'est pas soumis à l'empire de la raison, comme c'est le cas pour le mouvement des autres membres extérieurs. Or l'homme éprouve un sentiment de honte non seulement de cette union charnelle, mais aussi de tout ce qui en est le signe, dit Aristote. Voilà pourquoi la pudicité s'applique essentiellement aux réalités sexuelles; et principalement aux signes de ces réalités, comme les regards impudiques, les baisers et les attouchements. Et c'est parce que ceux-ci ont coutume d'être davantage perçus que la pudicité regarde surtout les signes extérieurs de ce genre, tandis que la chasteté regarde davantage l'union sexuelle elle-même. Ainsi donc la pudicité est ordonnée à la chasteté, non comme une vertu qui en serait distincte, mais comme exprimant un certain environnement de la chasteté. Parfois cependant l'une est prise pour l'autre.

CHAPITRE 152: LA VIRGINITÉ

1. En quoi consiste-t-elle? - 2. Est-elle licite? - 3. Est-elle une vertu? - 4. Sa supériorité par rapport au mariage. - 5. Sa supériorité par rapport aux autres vertus.

1. En quoi consiste la virginité?

" Virginité " paraît venir de " verdure " *(virer).* Et de même que l'on dit " vert " et gardant sa " verdure " le végétal qui n'a pas été brûlé par une chaleur excessive, de même la virginité implique, chez celui qui la garde, d'être épargné par la brûlure de la convoitise qui semble se réaliser dans ce qui est le comble de la délectation physique: le plaisir sexuel. Aussi S. Ambroise dit-il: “La chasteté virginale est l'intégrité d'une chair restée indemne de tout contact.”

Dans le plaisir sexuel il faut considérer trois composantes: la première est simplement corporelle: c'est la violation du sceau virginal. La deuxième est dans la connexion entre l'âme et le corps: c'est l'émission même du sperme qui produit une délectation sensible. La troisième est uniquement du côté de l'âme: c'est le propos de parvenir à une telle délectation. De ces trois composantes, la première a une relation accidentelle avec l'acte moral, qui s'apprécie essentiellement par rapport à l'âme. La deuxième a une relation matérielle avec l'acte moral, car les passions sensibles sont la matière des actes moraux. Mais la troisième joue le rôle de forme et de perfection, car l'essence de la moralité se trouve achevée en ce qui relève de la raison.

Ainsi donc, puisque l'on parle de virginité lorsque la corruption qu'on vient de dire est écartée, il s'ensuit que l'intégrité du membre corporel a une relation accidentelle à la virginité. L'exemption du plaisir ressenti dans l'émission du sperme, n'a qu'une relation matérielle à la virginité. Quant au propos de s'abstenir perpétuellement d'un tel plaisir, c'est lui qui donne à la virginité sa forme et sa perfection.

2. La virginité est-elle illicite?

Dans les actes humains est vicieux ce qui s'écarte de la droite raison. Mais il appartient à la droite raison d'utiliser les moyens selon la mesure qui convient à la fin. Or il existe un triple bien pour l'homme, dit Aristote: un bien qui consiste dans les choses extérieures, les richesses par exemple; un autre qui consiste dans les biens du corps; et un troisième qui consiste dans les biens de l'âme, parmi lesquels les biens de la vie contemplative sont meilleurs que ceux de la vie active, comme Aristote le prouve, et le Seigneur le déclare en S. Luc (10, 42): “Marie a choisi la meilleure part. " De ces biens, les biens extérieurs sont ordonnés aux biens du corps; les biens du corps le sont aux biens de l'âme; et parmi ceux-ci les biens de la vie active sont ordonnés à ceux de la vie contemplative. Il appartient donc à la rectitude de la raison d'utiliser les biens extérieurs selon la mesure convenant au corps, et ainsi de suite. Il s'ensuit que si l'on s'abstient de posséder certaines choses - que par ailleurs il serait bon de posséder - dans l'intérêt de la santé du corps, ou encore en vue de la contemplation de la vérité, cela n'est pas vicieux, mais conforme à la droite raison. De même, si l'on s'abstient des plaisirs corporels pour vaquer plus librement à la contemplation de la vérité, cela appartient à la rectitude de la raison.

Or c'est pour cela que la sainte virginité s'abstient de toute délectation sexuelle pour vaquer plus librement à la contemplation de Dieu. S. Paul dit en effet (1 Co 7, 34): “Celle qui n'a pas de mari, comme la vierge, a souci des affaires du Seigneur; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit. Celle qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari. " Il faut donc conclure que la virginité n'a rien de vicieux, mais qu'elle est plutôt digne de louange.

2. La virginité est-elle illicite?

Dans les actes humains est vicieux ce qui s'écarte de la droite raison. Mais il appartient à la droite raison d'utiliser les moyens selon la mesure qui convient à la fin. Or il existe un triple bien pour l'homme, dit Aristote: un bien qui consiste dans les choses extérieures, les richesses par exemple; un autre qui consiste dans les biens du corps; et un troisième qui consiste dans les biens de l'âme, parmi lesquels les biens de la vie contemplative sont meilleurs que ceux de la vie active, comme Aristote le prouve et le Seigneur le déclare en S. Luc (10, 42): “Marie a choisi la meilleure part. " De ces biens, les biens extérieurs sont ordonnés aux biens du corps; les biens du corps le sont aux biens de l'âme; et parmi ceux-ci les biens de la vie active sont ordonnés à ceux de la vie contemplative. Il appartient donc à la rectitude de la raison d'utiliser les biens extérieurs selon la mesure convenant au corps, et ainsi de suite. Il s'ensuit que si l'on s'abstient de posséder certaines choses - que par ailleurs il serait bon de posséder - dans l'intérêt de la santé du corps, ou encore en vue de la contemplation de la vérité, cela n'est pas vicieux, mais conforme à la droite raison. De même, si l'on s'abstient des plaisirs corporels pour vaquer plus librement à la contemplation de la vérité, cela appartient à la rectitude de la raison.

Or c'est pour cela que la sainte virginité s'abstient de toute délectation sexuelle pour vaquer plus librement à la contemplation de Dieu. S. Paul dit en effet (1 Co 7, 34): “Celle qui n'a pas de mari, comme la vierge, a souci des affaires du Seigneur; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit. Celle qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari. " Il faut donc conclure que la virginité n'a rien de vicieux, mais qu'elle est plutôt digne de louange.

3. La virginité est-elle une vertu?

Nous l'avons dit, ce qu'il y a de formel et d'accompli dans la virginité, c'est le propos de s'abstenir perpétuellement du plaisir sexuel, propos qui est rendu louable en considération de la fin, qui est de vaquer aux choses divines. Ce qu'il y a de matériel dans la virginité, c'est l'intégrité de la chair excluant toute expérience du plaisir sexuel. Or il est manifeste que là où il y a une matière spéciale ayant une excellence spéciale, se trouve une raison spéciale de vertu, comme il apparaît dans la magnificence, qui se livre à de grandes dépenses, et qui, pour cette raison, est une vertu spéciale, distincte de la libéralité, qui porte d'une façon générale sur tout usage des richesses. De même, se garder pur de toute expérience de la volupté sexuelle mérite plus excellemment la louange que de se garder simplement du désordre de la volupté. C'est pourquoi la virginité est une vertu spéciale, ayant le même rapport avec la chasteté que la magnificence avec la libéralité.

4. Supériorité de la virginité par rapport au mariage

Comme le montre l'ouvrage de S. Jérôme ce fut l'erreur de Jovinien de déclarer que la virginité ne devait pas être préférée au mariage. Cette erreur est principalement réfutée par

l'exemple du Christ qui choisit pour mère une vierge et qui garda lui-même la virginité; par l'enseignement aussi de S. Paul (1 Co 7. 25) qui conseilla la virginité comme un bien meilleur; et enfin par la raison. Parce que le bien divin est meilleur que le bien humain. Parce que le bien de l'âme est supérieur au bien du corps. Enfin parce que le bien de la vie contemplative est préférable au bien de la vie active. Or la virginité est ordonnée au bien de l'âme en sa vie contemplative, qui est de " penser aux choses de Dieu ". Le mariage, au contraire, est ordonné au bien du corps, qui est la propagation du genre humain; il appartient à la vie active, car l'homme et la femme dans le mariage ont nécessairement à " penser aux choses du monde", comme on le voit dans S. Paul (1 Co 7, 33). Il est donc hors de doute que la virginité doit être mise au-dessus de la continence conjugale.

5. La supériorité de la virginité par rapport aux autres vertus

Quelque chose peut être dit absolument supérieur de deux façons. D'une première façon, dans un genre donné, et ainsi, dans le genre de la chasteté, la virginité est absolument supérieure. Elle l'emporte en effet sur la chasteté du veuvage et sur celle du mariage. Et comme la beauté est attribuée par excellence à la chasteté, il s'ensuit que la beauté suprême est attribuée à la virginité. C'est pourquoi S. Ambroise peut dire: “Quelle beauté peut être estimée plus grande que celle de la vierge, qui est aimée du roi, approuvée par le juge, dédiée au Seigneur, consacrée à Dieu? " Mais, d'une autre façon, une chose peut être dite purement et simplement supérieure. Et alors la virginité n'est pas la vertu supérieure. En effet, la fin l'emporte toujours sur le moyen qui conduit à la fin; et un moyen est d'autant meilleur qu'il conduit plus efficacement à la fin. Or la fin qui rend la virginité digne de louange, est de vaquer aux choses divines. Il s'ensuit que les vertus théologales, et même la vertu de religion, dont l'acte consiste à s'occuper des choses divines, sont supérieures à la virginité. De même encore les martyrs, qui font le sacrifice de leur propre vie, agissent avec plus d'intensité pour s'attacher à Dieu; et aussi ceux qui vivent dans les monastères, qui ont fait, à cette fin, le sacrifice de leur volonté et de tout ce qu'ils possèdent; ils sont supérieurs aux vierges, qui, à cette fin, ont sacrifié la volupté charnelle. Ainsi donc la virginité n'est pas purement et simplement la plus grande des vertus.

LE VICE DE LA LUXURE

Nous devons examiner maintenant le vice de la luxure, qui s'oppose à la chasteté. Nous le ferons d'abord en général (Question 153), puis dans ses différentes espèces (Question 154).

CHAPITRE 153: LA LUXURE EN GÉNÉRAL

1. Quelle est sa matière? -2. Toute union charnelle est-elle illicite? -3. La luxure est-elle péché mortel? - 4. Est-elle un vice capital? - 5. Ses filles.

1. Quelle est la matière de la luxure?

Selon Isidore, " luxurieux " se dit de celui qui " se relâche dans les voluptés ". Or ce sont les plaisirs sexuels qui sont le plus grand dissolvant de l'âme humaine. C'est pourquoi la luxure a surtout pour matière les voluptés sexuelles.

2. Toute union charnelle est-elle illicite?

Le péché dans les actes humains est ce qui s'oppose à l'ordre de la raison. Mais l'ordre de la raison consiste à ordonner convenablement toutes choses à leur fin. C'est pourquoi il n'y a pas de péché à user raisonnablement des choses pour la fin qui est la leur, en respectant la mesure et l'ordre qui conviennent, pourvu que cette fin soit un véritable bien. Or, de même qu'il est vraiment bon de conserver la nature corporelle de l'individu, de même c'est un bien excellent que de conserver la nature de l'espèce humaine. Et de même que la nourriture est ordonnée à la conservation de la vie individuelle, de même l'activité sexuelle est ordonnée à la conservation de tout le genre humain. C'est pourquoi S. Augustin peut dire: "Ce que la nourriture est pour le salut de l'homme, l'acte charnel l'est pour le salut de l'espèce. " Ainsi, de même que l'alimentation peut être sans péché, lorsqu'elle a lieu avec la mesure et l'ordre requis, selon ce qui convient à la santé du corps, de même l'acte sexuel peut être sans aucun péché, lorsqu'il a lieu avec la mesure et l'ordre requis, selon ce qui est approprié à la finalité de la génération humaine.

3. La luxure est-elle péché mortel?

Plus une chose est nécessaire, plus aussi il faut que l'ordre de la raison soit observé à son sujet. Par conséquent il y a davantage de vice, si l'ordre de la raison est oublié. Or l'acte sexuel, nous l'avons dit, est extrêmement nécessaire au bien général qu'est la conservation du genre humain. C'est pourquoi l'ordre de la raison doit être tout spécialement respecté en ce qui le concerne. Et par conséquent, si l'on accomplit cet acte en dehors de ce que prévoit l'ordre de la raison, on tombera dans le vice. Mais la luxure concerne par définition ce qui viole l'ordre et la mesure de la raison dans le domaine sexuel. La luxure est donc sans aucun doute un péché.

4. La luxure est-elle un vice capital?

Nous l'avons montré**,** le vice capital est celui qui se propose un but très désirable, au point que ce désir conduit l'homme à commettre beaucoup d'autres péchés qui, tous, naissent de ce vice comme d'un vice primordial. Or la fin de la luxure est la délectation sexuelle, qui est la plus intense. C'est pourquoi cette délectation est souverainement désirable pour l'appétit sensible, tant à cause de la véhémence du plaisir qu'à cause du caractère connaturel de cette convoitise. Il est donc évident que la luxure est un vice capital.

5. Les filles de la luxure

Quand les puissances inférieures sont vivement touchées par leurs objets, le résultat est que les facultés supérieures s'en trouvent empêchées et désorganisées dans leur activité. Mais par le vice de luxure tout particulièrement, l'appétit inférieur, le concupiscible, se tourne violemment vers son objet, c'est-à-dire le délectable, à cause de la violence de la passion et du plaisir. Il en résulte que par la luxure les facultés supérieures, la raison et la volonté, sont désorganisées au plus haut point.

Il y a, dans l'agir humain, quatre actes de la raison: 1° La " simple intelligence " qui appréhende une fin comme bonne. Cet acte est entravé par la luxure. On peut lire en Daniel (13, 56): "La beauté t'a égaré, le désir a perverti ton coeur. " C'est l'aveuglement de l'esprit.

2° Le deuxième acte est la délibération sur ce qu'il faut faire pour atteindre la fin. Là encore la convoitise de la luxure dresse un obstacle. Comme le dit Térence, parlant de l'amour sensuel: “Cette convoitise, admet ni délibération ni mesure; tu ne peux la maîtriser par la réflexion. " A cela correspond " la précipitation " qui implique la suppression du conseil, on l'a vu.

3° Le troisième acte est le jugement porté sur ce qu'il faut faire. Lui aussi est empêché par la luxure. Daniel (13, 9) dit des vieillards luxurieux " Ils en perdirent le sens, oubliant les justes jugements. " Voilà l'" irréflexion ".

4° Le quatrième acte est le précepte d'agir, venant de la raison. Nouvel obstacle posé par la luxure, car l'assaut de la convoitise empêche l'homme d'accomplir ce qu'il a décidé de faire. Aussi Térence dit-il à propos de celui qui se disait sur le point de quitter une maîtresse: “Belles paroles, qui ne tiendront pas devant une petite larme hypocrite.”

Du côté de la volonté, le désordre s'introduit dans deux actes. L'un est l'appétit de la fin. De ce point de vue, on cite " l'amour de soi”, pour autant qu'il s'élance vers le plaisir de façon tout à fait désordonnée, et par opposition on cite " la haine de Dieu”, pour autant que Dieu interdit le plaisir trop avidement désiré. - L'autre est l'appétit de ce qui conduit à la fin. De ce point de vue, on cite " l'attachement à la vie présente " en laquelle on veut jouir de la volupté, et, pas opposition, on cite " le désespoir de la vie future " car celui qui est trop retenu par les désirs charnel ne cherche pas à parvenir aux joies spirituelles mais les prend en dégoût.

CHAPITRE 154: LES PARTIES DE LA LUXURE

1. Comment diviser les parties de la luxure? - 2. La fornication simple est-elle péché mortel? - 3. Est-elle le plus grand des péchés? - 4. Y a-t-il péché mortel dans les attouchements et les baisers, et dans les autres caresses de ce genre? - 5. La pollution nocturne est-elle un péché? - 6. Le stupre. - 7. Le rapt. - 8. L'adultère. - 9. L'inceste. - 10. Le sacrilège. - 11. Le péché contre nature. - 12. L'ordre de gravité entre ces espèces.

1. Comment diviser les parties de la luxure?

Nous l'avons dit le péché de luxure consiste en ce que l'on use du plaisir sexuel d'une manière qui n'est pas conforme à la droite raison. Ce qui arrive de deux manières: l° selon la matière en laquelle ce plaisir est recherché; 2° lorsque la matière requise étant présente, on n'observe pas les autres conditions requises. Puisque la circonstance, comme telle, ne donne pas son espèce à l'acte moral, mais que son espèce se prend de l'objet, c'est-à-dire de la matière de l'acte, il a donc fallu fixer les espèces de la luxure en partant de la matière ou de l'objet.

Cette matière peut ne pas s'accorder avec la droite raison de deux façons. D'une première façon, quand elle s'oppose à la fin de l'acte sexuel. On a ainsi, lorsque la génération de l'enfant est empêchée, le " vice contre nature”, qui a lieu en tout acte sexuel d'où la génération ne peut suivre. - Mais lorsqu'il est seulement porté atteinte à l'éducation et à la promotion requise pour l'enfant qui est né, on a la " fornication simple " qui se commet entre un homme libre et une femme libre.

D'une autre façon, la matière dans laquelle s'exerce l'acte sexuel peut ne pas s'accorder avec la droite raison par rapport à d'autres êtres humains. Et cela doublement. 1° Du côté de la femme

même à laquelle on s'unit charnellement, lorsque l'honneur à laquelle elle a droit n'est pas respecté. On a alors " l'inceste " qui consiste dans l'abus de femmes qui vous sont liées par la consanguinité ou par l'affinité. 2° Du côté de celui qui a pouvoir sur la femme. Si la femme est au pouvoir d'un mari, on a " l'adultère ". Si elle est sous puissance paternelle, on a " le stupre”, sans violence; et le " rapt " s'il y a violence.

Ces espèces de luxure se diversifient davantage du côté de la femme que du côté de l'homme, parce que, dans l'acte sexuel, la femme se comporte comme celle qui pâtit par mode de matière, et l'homme comme celui qui agit. Or on a dit que les espèces susdites sont déterminées selon la différence de matière.

2. La fornication simple est-elle péché mortel?

Il faut tenir sans aucune hésitation que la fornication est péché mortel, bien que, sur ce passage du Deutéronome (23, 17): “Il n'y aura pas de prostituée sacrée parmi les filles d'Israël...”, la Glose ajoute: “Il défend d'approcher celles dont la turpitude est vénielle. " Car il ne faut pas dire " vénielle”, mais " vénale”, ce qui est la caractéristique des prostituées.

Pour le comprendre, on doit considérer que tout péché commis directement contre la vie de l'homme est péché mortel. Or la fornication simple comporte un désordre qui tourne au détriment de la vie chez celui qui va naître d'une telle union charnelle. Nous voyons en effet que chez tous les animaux où la sollicitude du mâle et de la femelle est requise pour l'éducation des petits, il n'y a pas chez eux d'accouplement au hasard des rencontres, mais du mâle avec une femelle déterminée, que cette femelle soit unique ou multiple; on le voit bien chez tous les oiseaux. Mais il en est autrement chez les animaux dont la femelle suffit à élever seule sa progéniture; chez ceux-là, l'accouplement a lieu au hasard des rencontres, comme on le voit chez les chiens ou chez d'autres animaux. Or il est manifeste que pour l'éducation d'un être humain, non seulement sont requis les soins de la mère, qui le nourrit de son lait, mais aussi, et bien plus encore, les soins du père, qui doit l'instruire et le défendre, et le faire progresser dans les biens tant intérieurs qu'extérieurs. Et c'est pourquoi il est contraire à la nature de l'homme de s'accoupler au hasard des rencontres; mais il faut que cela se fasse entre le mâle et une femme déterminée, avec qui il demeure longtemps, ou même pendant toute la vie. Il s'ensuit qu'il est naturel aux mâles de l'espèce humaine de chercher à être certains de leurs enfants, parce que l'éducation de ceux-ci leur incombe. Or, cette certitude serait impossible s'il y avait accouplement fortuit. - Mais ce choix d'une femme déterminé s'appelle mariage. C'est pourquoi l'on dit qu'il est de droit naturel. Mais parce que l'union charnelle est ordonnée au bien commun du genre humain tout entier, et que, d'autre part, les biens communs tombent sous la détermination de la loi, nous l'avons vu** il en résulte que cette union de l'homme et de la femme, qui s'appelle le mariage, est déterminée par la loi. De quelle façon se fait chez nous cette détermination, nous le dirons dans la troisième Partie de cet ouvrage, lorsque nous traiterons du sacrement de mariage. - Puisque la fornication est un accouplement fortuit, ayant lieu en dehors du mariage, elle est donc contre le bien de l'enfant à élever. C'est pourquoi elle est péché mortel.

Cette conclusion conserve sa valeur même si le fornicateur qui a connu la femme pourvoit suffisamment a l'éducation de l'enfant. Car ce qui tombe sous la détermination de la loi est jugé selon ce qui arrive communément, et non ce qui peut arriver dans tel cas particulier.

3. La fornication est-elle le plus grand des péchés?

La gravité du péché peut se prendre de deux points de vue: en soi, ou selon une considération accidentelle. En soi, la gravité du péché est prise en raison de son espèce, qui s'apprécie selon le bien auquel le péché s'oppose. Or la fornication va contre le bien de l'homme qui va naître. C'est pourquoi elle est un péché plus grave selon son espèce que les péchés contre les biens extérieurs, comme le vol ou autres péchés de ce genre. Mais elle est moins grave que les péchés qui vont directement contre Dieu, et que le péché contre la vie de l'homme déjà né, comme l'homicide.

4. Y a-t-il péché mortel dans les attouchements et les baisers, et dans les autres caresses de ce genre?

Un acte est qualifié de péché mortel de deux façons. D'une première façon, selon son espèce. De cette façon, le baiser, l'embrassement ou l'attouchement, selon leur espèce, ne désignent pas un péché mortel. Ils peuvent en effet être faits sans désir charnel, soit à cause des coutumes du pays, soit en raison d'une nécessité ou pour une cause raisonnable.

D'une autre façon, une chose est dite péché mortel en raison de sa cause. Ainsi par exemple celui qui fait l'aumône pour entraîner quelqu'un dans l'hérésie pèche mortellement en raison de l'intention corrompue. Or nous avons dit plus haut que le consentement au plaisir du péché mortel est aussi un péché mortel, et non seulement le consentement à l'acte. Ainsi donc, comme la fornication est péché mortel, et plus encore les autres espèces de luxure, il en résulte que le consentement au plaisir de ce péché est péché mortel, et non seulement le consentement à l'acte. C'est pourquoi, lorsque les baisers, les étreintes et actions semblables sont faits en vue du plaisir sexuel, ce sont péchés mortels. C'est dans ce cas seulement qu'ils sont dits libidineux. Ainsi de tels actes, selon qu'ils sont libidineux, sont péchés mortels.

5. La pollution nocturne est-elle un péché?

On peut considérer la pollution nocturne de deux façons. Premièrement, en elle-même. De cette façon elle n'a pas raison de péché. En effet tout péché dépend du jugement de la raison, parce que même le premier mouvement de la sensualité ne peut être un péché que dans la mesure où il peut être réprimé par le jugement de la raison. C'est pourquoi, quand le jugement de la raison est supprimé, la raison de péché est enlevé. Or, dans le sommeil, la raison n'a pas son jugement libre. Il n'est personne en effet qui, en dormant, ne se porte vers quelque représentation imagée comme vers les choses elles-mêmes nous l'avons montré dans la première Partie. C'est pourquoi ce que l'homme fait en dormant, alors qu'il n'a pas le libre jugement de la raison, ne lui est pas imputé à péché; de même non plus ce que fait le furieux ou le dément.

D'autre part, on peut considérer la pollution nocturne par rapport à la cause, laquelle peut être triple. D'abord, corporelle. En effet, lorsque le liquide séminal est en surabondance dans le corps ou lorsqu'il se fait une éjection de ce liquide, soit par la trop grande chaleur du corps, soit par n'importe quel autre trouble, le dormeur songe à ce qui se rattache à l'éjaculation de cette humeur surabondante ou plus liquide, comme il arrive aussi quand la nature est alourdie par quelque autre surplus; en sorte que se forment parfois dans l'imagination des images se rapportant à leur éjection. Donc, si la surabondance d'un tel liquide provient d'une cause coupable, par exemple d'un excès de nourriture ou de boisson, alors la pollution nocturne a raison de faute du fait de sa cause. Mais si la surabondance ou éjection d'un tel liquide n'est

pas l'effet d'une cause coupable, la pollution nocturne n'est pas coupable, ni en elle-même ni dans sa cause.

Une autre cause de pollution nocturne peut être intérieure à l'âme, lorsqu'il arrive par exemple que celui qui dort ait une pollution par suite de pensées antérieures. Mais la pensée qui précède dans l'état de veille est parfois purement spéculative, par exemple lorsque l'on pense aux péchés charnels à cause d'un débat théologique; parfois au contraire elle s'accompagne d'un mouvement de convoitise ou de répulsion. Or la pollution se produit de préférence quand on a pensé aux vices charnels en convoitant de tels plaisirs, car, dans ce cas, une certaine trace et inclination demeure dans l'âme, en sorte que le dormeur est conduit plus facilement dans son imagination à consentir aux actes qui amènent la pollution. C'est en ce sens qu'Aristote dit: “Dans la mesure où certains actes passent insensiblement de l'état de veille à l'état de sommeil, les songes des gens de bien sont meilleurs que ceux du premier venu. " De même S. Augustin dit: “A cause de la bonne inclination de l'âme, certains de ses mérites peuvent, même dans le sommeil, sa manifester avec éclat. " Et ainsi il est clair que la pollution nocturne a raison de faute du côté de sa cause. - Cependant il arrive parfois qu'à la suite d'une pensée concernant des actes charnels, même spéculative ou accompagnée de répulsion, une pollution se produise dans le sommeil. Elle n'a pas alors raison de faute, ni en elle-même ni dans sa cause.

Il existe encore une troisième cause qui est spirituelle et extrinsèque, lorsque, par exemple, sous l'action du démon les représentations imaginaires du dormeur sont troublées en vue d'un tel effet. Cela vient parfois d'un péché antérieur, lorsqu'on a négligé de se prémunir contre les illusions du démon. C'est pourquoi on chante le soir à Complies: “Empêche notre ennemi de souiller nos corps. " - Mais parfois c'est sans aucune faute de l'homme et par la seule malice du démon. Dans *les Conférences des Pères*, on peut lire le cas de ce moine qui, les jours de fête, souffrait toujours d'une pollution nocturne que le diable provoquait pour l'empêcher de s'approcher de la sainte communion.

Ainsi donc il apparaît que la pollution nocturne n'est jamais un péché, mais parfois la séquelle d'un péché antérieur.

6. Le stupre

Lorsque, concernant la matière d'un vice, une difformité spéciale se rencontre, on doit parler d'une espèce déterminée de ce vice. Or la luxure, on l'a vu, est un péché relatif au domaine sexuel. Quand une vierge, se trouvant sous la garde paternelle, est déflorée, on rencontre une difformité spéciale. Tant du côté de la jeune fille qui, du fait qu'elle est déflorée sans qu'aucun contrat de mariage ait précédé, se trouve empêchée de conclure par la suite un mariage légitime, et mise sur la voie de la prostitution, dont elle se gardait pour ne pas perdre le sceau de sa virginité. Tant du côté du père, qui a la charge de la garder selon l'Ecclésiastique (42, 11): “Ta fille est légère? Surveille-la bien, qu'elle n'aille pas faire de toi la risée de tes ennemis. " Il est donc manifeste que le stupre, qui comporte la défloration illicite des vierges vivant sous la garde de leurs parents, est une espèce déterminée de la luxure.

7. Le rapt

Le rapt, tel que nous en parlons maintenant, est une espèce de la luxure. Parfois, il est vrai, le rapt rejoint le stupre; parfois aussi le rapt se trouve sans le stupre; et parfois le stupre existe sans le rapt. Ils se rejoignent quand on fait violence à une vierge pour la déflorer illicitement.

Cette violence est parfois commise tant à l'égard de la vierge elle-même qu'à l'égard du père; parfois elle est commise à l'égard du père, mais non à l'égard de la vierge, lorsque par exemple celle-ci consent à être enlevée par violence de la maison paternelle. La violence du rapt diffère encore d'une autre façon; car parfois la jeune fille est enlevée de force de la maison paternelle et violée contre son gré; et parfois, même si elle est enlevée de force, elle n'est pas cependant souillée par la violence, mais de son plein gré, soit que cela se fasse dans une union par fornication, ou dans une union matrimoniale. Quelle que soit en effet la façon dont la violence se présente, la raison de rapt se trouve vérifiée. - On rencontre aussi le rapt sans défloration; si par exemple le ravisseur s'empare d'une veuve ou d'une fille qui n'est plus vierge. C'est pourquoi le pape Symmaque dit: “Nous maudissons les ravisseurs des veuves ou des vierges, pour la monstruosité d'un tel crime. " - On rencontre enfin le stupre sans le rapt, quand quelqu'un déflore illicitement une vierge sans avoir fait intervenir la violence.

8. L'adultère

L'adultère, comme le mot l'indique, est " l'action de s'approcher d'un lit étranger " *(ad alienum forum).* En cela on commet une double faute contre la chasteté et contre le bien de la génération humaine. Une première faute parce qu'on s'approche d'une femme qui ne nous est pas liée par le mariage, ce qui est requis pour le bien de l'éducation de ses propres enfants. Une autre faute parce qu'on s'approche d'une femme qui est liée par le mariage à un autre, et qu'on empêche ainsi le bien des enfants de cet autre. Il en est de même de la femme mariée qui se souille par l'adultère. C'est pourquoi on lit dans l'Ecclésiastique (23, 23): “Toute femme pèche en étant infidèle à son mari. Tout d'abord elle a désobéi à la loi du Très-Haut (où se trouve le précepte: "Tu ne commettras pas l'adultère") -; ensuite elle est coupable envers son mari (parce qu'elle lui enlève toute certitude au sujet de ses enfants); en troisième lieu elle s'est souillée par l'adultère et a conçu des enfants d'un étranger " - ce qui va contre le bien de sa propre progéniture. Le premier point est commun à tous les péchés mortels; les deux autres appartiennent spécialement à la difformité de l'adultère. Il est donc manifeste que l'adultère est une espèce déterminée de la luxure, comme ayant une difformité spéciale en ce qui concerne les actes sexuels.

9. L'inceste

Nous l'avons dit, il est nécessaire de trouver une espèce déterminée de la luxure là où l'on trouve quelque chose qui s'oppose à l'usage licite des réalités sexuelles. Or, dans les relations avec des femmes auxquelles on est lié par la consanguinité ou l'affinité, on trouve quelque chose qui ne convient pas à l'union charnelle, et cela pour une triple raison.

La première, c'est que l'homme doit naturellement un certain respect à ses parents, et par conséquent aux consanguins, car ils tirent, de façon proche, leur origine des mêmes parents. C'est à tel point que dans l'Antiquité, comme le rapporte Valère Maxime, il n'était pas permis à un fils de se baigner en même temps que son père, de peur que tous deux ne se voient nus. Or il est évident, d'après ce que nous avons dit que c'est surtout les actes sexuels qui comportent une certaine honte contraire au respect; aussi est-ce de ces actes que les hommes rougissent. C'est pourquoi il est inconvenant que l'union charnelle se fasse entre de telles personnes. C'est cette raison qui semble exprimée dans le Lévitique, où il est dit (18, 7): “C'est ta mère; tu ne découvriras pas sa nudité. " Et ensuite on dit la même chose pour les autres parents.

La deuxième raison, c'est qu'il est nécessaire aux personnes liées par le sang de vivre ensemble ou de se fréquenter. C'est pourquoi, si les hommes n'étaient pas détournés de l'union charnelle, une trop grande occasion leur serait donnée de s'unir, et ainsi leurs âmes s'amolliraient trop par la luxure. C'est la raison pour laquelle, dans la loi ancienne, ces personnes obligées de vivre ensemble, semblent avoir été spécialement objet de cette prohibition.

La troisième raison, c'est qu'alors on empêcherait la multiplication des amis. En effet, lorsque l'homme prend une épouse hors de sa parenté, tous les consanguins de sa femme se lient à lui par une amitié spéciale, comme s'ils étaient ses propres consanguins. C'est ainsi que S. Augustin peut dire: “Une très juste raison de charité invite les hommes, pour qui la concorde est utile et honorable, à multiplier leurs liens de parenté; un seul homme ne devait pas en concentrer trop en lui-même, il fallait les répartir entre sujets différents.”

Aristote ajoute encore une quatrième raison comme l'homme aime naturellement celle qui est du même sang, si cet amour s'ajoutait à l'amour qui vient de l'union charnelle, l'ardeur de l'amour deviendrait trop grande, et le stimulant du désir charnel deviendrait extrême, ce qui est contraire à la chasteté.

Il est donc évident que l'inceste est une espèce déterminée de la luxure.

10. Le sacrilège

Comme nous l'avons dit précédemment, l'acte d'une vertu ou d'un vice, lorsqu'il est ordonné à la fin d'une autre vertu ou d'un autre vice, prend l'espèce de ceux-ci; c'est ainsi qu'un vol commis en vue d'un adultère passe dans l'espèce de l'adultère. Or il est clair qu'observer la chasteté en vue du culte à rendre à Dieu est un acte de religion - on le voit chez ceux qui vouent et gardent la virginité, comme le montre S. Augustin. Il est donc manifeste que la luxure, lorsqu'elle viole quelque chose qui appartient au culte divin, ressortit à l'espèce du sacrilège. C'est de cette façon que le sacrilège peut être placé parmi les espèces de la luxure.

11. Le péché contre nature

Comme on l'a vu plus haut, il y a une espèce déterminée de luxure là où se rencontre une raison spéciale de difformité rendant l'acte sexuel indécent. Mais cela peut exister de deux façons: d'une première façon, parce que cela s'oppose à la droite raison, ce qui est commun à tout vice de luxure; d'une autre façon, parce que, en outre, cela contredit en lui-même l'ordre naturel de l'acte sexuel qui convient à l'espèce humaine; c'est là ce qu'on appelle " vice contre nature ". Il peut se produire de plusieurs manières.

D'une première manière, lorsqu'en l'absence de toute union charnelle, pour se procurer le plaisir vénérien, on provoque la pollution: ce qui appartient au péché d'impureté que certains appellent masturbation. - D'une autre manière, lorsque l'on accomplit l'union chamelle avec un être qui n'est pas de l'espèce humaine: ce qui s'appelle bestialité. - D'une troisième manière, lorsqu'on a des rapports sexuels avec une personne qui n'est pas du sexe complémentaire, par exemple homme avec homme ou femme avec femme: ce qui se nomme vice de Sodome. - D'une quatrième manière, lorsqu'on n'observe pas le mode naturel de l'accouplement, soit en n'utilisant pas l'organe voulu soit en employant des pratiques monstrueuses et bestiales pour s'accoupler.

12. L'ordre de gravité entre les espèces de la luxure

En tout genre ce qu'il y a de pire est la corruption du principe dont tout le reste dépend. Mais les principes de la raison sont ce qui est conforme à la nature, car la raison, compte tenu de ce qui est déterminé par la nature, dispose le reste selon ce qui convient. Il en est ainsi dans le domaine spéculatif aussi bien que dans celui de l'action. C'est pourquoi, de même que dans le domaine spéculatif l'erreur concernant ce dont l'homme a naturellement la connaissance constitue l'erreur la plus grave et la plus difforme, de même dans l'action agir contre ce qui est déterminé selon la nature constitue ce qu'il y a de plus grave et de plus difforme. Donc puisque, dans les vices contre nature, l'homme transgresse ce qui est déterminé selon la nature quant aux activités sexuelles, il s'ensuit qu'en une telle matière ce péché est le plus grave. - Après lui vient l'inceste qui, nous l'avons dit . est contraire au respect naturel que nous devons à nos proches.

Par les autres espèces de la luxure on omet seulement ce qui est déterminé selon la droite raison, les principes naturels restant saufs. Or ce qui répugne le plus à la raison est d'utiliser le sexe non seulement à l'encontre de ce qui convient à la progéniture qu'il faut engendrer, mais aussi en portant préjudice à autrui. C'est pourquoi la fornication simple, qui se commet sans porter préjudice à une autre personne, est la moindre parmi les espèces de la luxure. Si l'on abuse d'une femme soumise au pouvoir d'un autre en vue de la génération, c'est une injustice plus grave que si elle est seulement confiée à la garde de son protecteur. C'est pourquoi l'adultère est plus grave que le stupre. - L'un et l'autre sont aggravés par la violence. A cause de cela le rapt d'une vierge est plus grave que le stupre, et le rapt d'une épouse plus grave que l'adultère. - Et toute ces fautes sont encore aggravées s'il y a sacrilège, nous l'avons dit.

LES PARTIES POTENTIELLES DE LA TEMPÉRANCE

Nous devons étudier maintenant les parties potentielles de la tempérance. Et d'abord la continence; puis la clémence (Question 157-159); enfin, la modestie (Question 160). A propos de la première de ces parties, nous étudierons la continence (Question 155) et l'incontinence (Question 156).

CHAPITRE 155: LA CONTINENCE

1. La continence est-elle une vertu? - 2. Quelle est sa matière? - 3. Quel est son siège? - 4. Comparaison de la continence avec la tempérance.

1. La continence est-elle une vertu?

Le mot " continence " s'emploie en un double sens. En effet, certains parlent de continence quand on s'abstient de tout plaisir sexuel. C'est pourquoi S. Paul (Ga 5, 23) joint la continence à la chasteté. Ainsi la continence parfaite est primordialement la virginité, et secondairement la viduité. A ce point de vue, par conséquent, la continence a la même raison que la virginité, dont nous avons dit qu'elle est une vertu.

Mais d'autres disent que la continence est ce qui permet à quelqu'un de résister aux convoitises mauvaises qui l'agitent violemment. C'est de cette manière qu'Aristote entend la continence. C'est aussi de cette manière qu'elle est comprise dans *les Conférences des Pères* En ce sens, la continence a quelque chose de la vertu, en tant que la raison est affermie contre les passions, afin de ne pas être entraînée par elles; cependant elle n'atteint pas à la perfection de la vertu, qui fait que même l'appétit sensible est soumis à la raison, si bien qu'il ne connaît plus l'insurrection de passions violentes contraires à la raison. C'est pourquoi Aristote dit que " la continence n'est pas une vertu, mais qu'elle est un certain mélange", en tant qu'elle a quelque chose de la vertu, et qu'elle manque en quelque chose à la vertu. - Cependant si, dans un sens plus large, nous entendons le mot vertu de tout principe d'oeuvres louables, nous pouvons dire que la continence est une vertu.

2. Quelle est la matière de la continence?

Le mot " continence " implique une certaine retenue, en ce sens que l'on se " contient " de suivre la passion. C'est pourquoi l'on parle proprement de continence à propos de ces passions qui incitent à rechercher quelque chose, et en lesquelles il est louable que la raison retienne l'homme en cette poursuite; mais elle ne concerne pas proprement les passions qui impliquent un certain retrait, comme la crainte et les autres passions semblables, en lesquelles il est louable en effet de conserver de la fermeté dans la poursuite de ce que la raison prescrit, ainsi que nous l'avons dit antérieurement. Or il faut bien voir que les inclinations naturelles sont les principes de tout ce qui advient par la suite. C'est pourquoi les passions poussent à poursuivre quelque chose avec d'autant plus de véhémence qu'elles suivent davantage une inclination de la nature. Mais la nature incline principalement à ce qui lui est nécessaire, ou bien pour la conservation de l'individu, comme c'est le cas de la nourriture ou bien pour la conservation de l'espèce, comme c'est le cas des actes sexuels. Or les délectations qu'ils procurent appartiennent au toucher. C'est pourquoi la continence et l'incontinence sont dites proprement concerner les convoitises des plaisirs du toucher.

3. Quel est le siège de la continence?

Toute vertu existant dans une faculté fait que celle-ci n'a pas la même disposition que lorsqu'elle est soumise au vice opposé. Or le concupiscible se comporte de la même façon en celui qui est continent et en celui qui est incontinent, car en l'un et en l'autre il a de violents accès de convoitise mauvaise. Il est donc clair que la continence ne siège pas dans le concupiscible. Pareillement, la raison se comporte de la même façon dans les deux cas, car le continent et l'incontinent ont une raison droite, et tous deux, en l'absence de passion, ont l'intention de ne pas suivre les convoitises illicites. - Mais une première différence entre eux se trouve dans le choix, car le continent, quoique soumis à de violentes convoitises, choisit cependant de ne pas les suivre, conformément à la raison, tandis que l'incontinent choisit de les suivre, malgré l'opposition de la raison. Et c'est pourquoi il faut que la continence ait son siège dans cette puissance de l'âme qui a pour acte le choix, et qui est, nous l'avons vu, la volonté.

ARTICILE 4. Comparaison de la continence avec la tempérance

On l'a vu plus haut, la continence se prend en un double sens. En un premier sens, selon qu'elle implique la cessation de tous les plaisirs sexuels. Si on l'entend ainsi, la continence est meilleure que la simple tempérance, comme il ressort de ce que nous avons dit plus haut de l'excellence de la virginité par rapport à la simple chasteté.

En un autre sens la continence peut être entendue selon qu'elle comporte une résistance de la raison aux convoitises mauvaises qui nous agitent violemment. De ce point de vue la tempérance est bien meilleure que la continence, car le bien de la vertu mérite la louange en ce qu'il est conforme à la raison. Or, le bien de la raison a plus de vigueur chez le tempérant, en qui l'appétit sensible lui-même est également soumis à la raison et comme dominé par elle, que chez le continent, en qui l'appétit sensible résiste violemment à la raison par ses convoitises mauvaises. C'est pourquoi la continence se compare à la tempérance comme l'imparfait au parfait.

CHAPITRE 156: L'INCONTINENCE

1. L'incontinence relève-t-elle de l'âme ou du corps? - 2. L'incontinence est-elle un péché? - 3. Comparaison entre l'incontinence et l'intempérance. - 4. Quel est le plus laid: ne pas contenir sa colère, ou sa convoitise?

1. L'incontinence relève-t-elle de l'âme ou du corps?

Tout être est attribué davantage à ce qui en est la cause par soi qu'à ce qui en offre seulement l'occasion. Or ce qui se trouve du côté du corps offre seulement l'occasion de l'incontinence. En effet, par la disposition du corps, il peut arriver que des passions véhémentes se lèvent dans l'appétit sensible, qui est une puissance de l'organe corporel. Mais ces passions, quelque véhémentes qu'elles soient, ne sont pas une cause suffisante d'incontinence, mais une occasion seulement, car, tant que dure l'usage de la raison, l'homme peut toujours résister aux passions. Mais si les passions grandissent au point de supprimer totalement l'usage de la raison, comme il arrive chez ceux qui, à cause de la véhémence des passions, tombent dans la démence, il ne sera plus question de continence ou d'incontinence; parce que chez eux a disparu le jugement de la raison, que le continent observe tandis que l'incontinent l'abandonne. Il faut donc conclure que la cause directe de l'incontinence se trouve du côté de l'âme, qui n'emploie pas la raison pour résister aux passions. Cela peut se produire de deux façons, d'après Aristote. D'une première façon, l'âme cède aux passions avant même d'avoir consulté la raison: c'est " l'incontinence effrénée”, ou " impétuosité ". D'une autre façon, l'homme ne s'en tient pas à ce qui lui a été conseillé, du fait qu'il est faiblement attaché au jugement que la raison a porté, aussi appelle-t-on cette incontinence-là une " débilité ". Il est donc clair que l'incontinence relève premièrement de l'âme.

2. L'incontinence est-elle un péché?

L'incontinence peut s'entendre de trois façons.

1° Au sens propre et absolu. En ce sens l'incontinence a pour matière les convoitises des plaisirs du toucher, de même que l'intempérance comme il a été dit plus haut au sujet de la continence. Et alors l'incontinence est un péché pour une double raison; d'abord parce que l'incontinent s'écarte de ce qui est conforme à la raison; ensuite parce qu'il se plonge dans des jouissances honteuses. C'est pourquoi Aristote dit que " l'incontinence encourt le blâme non seulement comme tout péché”, qui consiste à s'écarter de la raison, " mais comme une certaine malice”, en tant qu'elle poursuit des convoitises mauvaises.

2° On parle d'incontinence relative, au sens propre sans doute, en tant que l'homme s'écarte de ce qui est conforme à la raison, mais non au sens strict: lorsque, par exemple, on n'observe pas la mesure de la raison dans le désir des honneurs, des richesses ou d'autres choses semblables, qui paraissent en soi être bonnes. En cette matière il n'y a pas incontinence au sens strict, mais au sens relatif, comme on l'a dit plus haute de la continence. En ce cas l'incontinence est un péché, non parce qu'on se livre à des convoitises mauvaises, mais parce qu'on n'observe pas la mesure de raison qui est nécessaire, même quand on désire des choses qui, de soi, méritent d'être recherchées.

3° On parle d'incontinence relative non au sens propre, mais par analogie: lorsqu'on désire, par exemple, quelque chose dont on ne peut mal user, comme les vertus. En cette matière on peut dire par analogie que quelqu'un est incontinent; car, de même que celui qui est incontinent se laisse totalement entraîner par la convoitise mauvaise, de même on peut se laisser totalement entraîner par la convoitise bonne, qui est conforme à la raison. Une telle incontinence n'est pas un péché, mais appartient à la perfection de la vertu.

3. Comparaison entre l'incontinence et l'intempérance

Le péché, selon S. Augustin, se trouve surtout dans la volonté. En effet, " c'est par la volonté que l'on pèche et que l'on vit dans la droiture ". Il s'ensuit que là où il y a une plus grande inclination de la volonté vers le péché, celui-ci est plus grave. Or chez l'intempérant la volonté est inclinée à pécher par son propre choix, qui procède d'un habitus acquis par la coutume. Chez l'incontinent, au contraire, la volonté est inclinée à pécher par une passion. Et parce que la passion passe rapidement tandis que l'habitus est " une qualité qui change difficilement”, il en résulte que l'incontinent se repent aussitôt que la passion a cessé; ce qui n'arrive pas à l'intempérant, qui se réjouit plutôt d'avoir péché, car l'acte du péché lui est devenu connaturel en raison de l'habitus. C'est pourquoi dans les Proverbes (2, 14), on dit des intempérants: “Ils trouvent leur joie à mal faire, et se complaisent dans les choses les plus mauvaises. " Ainsi donc il est clair que " l'intempérant est bien pire que l'incontinent”, dit également Aristote.

4. Quel est le plus laid: ne pas contenir sa colère, ou sa convoitise?

Le péché d'incontinence peut être considéré d'un double point de vue.

Premièrement, du côté de la passion qui domine la raison. Et alors l'incontinence dans la convoitise charnelle est plus laide que l'incontinence dans la colère, car le mouvement de convoitise comporte un désordre plus grand que le mouvement de colère. De cela Aristote donne quatre motifs: 1° Le mouvement de colère participe en quelque manière de la raison, pour autant que celui qui est en colère cherche à venger une injustice qui lui a été faite, ce que dicte plus ou moins la raison; non parfaitement cependant, car il ne fait pas attention à la juste mesure de la vindicte. Au contraire, le mouvement de la convoitise est totalement selon le sens, et en aucune façon selon la raison. 2° Le mouvement de colère suit davantage la complexion du corps: à cause de la rapidité du mouvement de la bile, qui se tourne en colère. C'est pourquoi il est plus facile, à celui qui, par tempérament, est disposé à la colère, de s'irriter, qu'à celui qui est disposé à la convoitise, de s'enflammer de désir. Aussi est-il également plus fréquent aux coléreux d'avoir pour ascendants des coléreux, qu'aux sensuels de naître de sensuels. Or ce qui provient d'une disposition naturelle du corps est estimé mériter davantage l'indulgence. 3° La colère cherche à agir en plein jour, tandis que la convoitise cherche l'ombre et s'introduit par tromperie. 4° Celui qui est saisi par la convoitise

agit en éprouvant du plaisir, tandis que celui qui est saisi par la colère agit comme forcé par une tristesse antérieure.

Deuxièmement on peut considérer le péché d'incontinence d'un autre point de vue, quant au mal dans lequel on tombe en s'écartant de la raison. Et alors l'incontinence dans la colère est, la plupart du temps, d'une gravité plus grande, car elle conduit à nuire au prochain.

Nous devons étudier la clémence et la mansuétude (Question 157), et ensuite les vices qui leur sont contraires (Question 158-159).

CHAPITRE 157: LA CLÉMENCE ET LA MANSUÉTUDE

1. La clémence et la mansuétude sont-elles identiques? - 2. Sont-elles des vertus? - 3. Sont-elles des parties de la tempérance? - 4. Leur comparaison avec les autres vertus.

1. La clémence et la mansuétude sont-elles identiques?

Comme dit Aristote " La vertu morale concerne les passions et les actions. " Or les passions intérieures sont les principes des actions extérieures, ou encore en sont des empêchements. C'est pourquoi les vertus qui modèrent les passions concourent d'une certaine façon au même effet que les vertus qui modèrent les actions, quoiqu'elles diffèrent d'espèce. C'est ainsi qu'il appartient en propre à la justice de détourner l'homme du vol, à quoi il est incliné par l'amour et le désir désordonné de l'argent, lesquels sont modérés par la libéralité. Et c'est pourquoi la libéralité se retrouve avec la justice dans son effet qui est de s'abstenir du vol.

Il en va de même dans la question présente. En effet, c'est par la passion de la colère que quelqu'un est incité à infliger un châtiment plus grave. Il appartient, au contraire, directement à la clémence de diminuer les châtiments; ce qui pourrait être empêché par l'excès de la colère. C'est pourquoi la mansuétude, en tant qu'elle réprime l'emportement de la colère, rejoint l'effet de la clémence. Elles diffèrent cependant en ce que la clémence est modératrice de la punition extérieure, tandis que la mansuétude a pour fonction propre d'atténuer la passion de la colère.

2. La clémence et la mansuétude sont-elles des vertus?

La raison de vertu morale consiste en ce que l'appétit est soumis à la raison, Aristote l'a montré. Or c'est ce que l'on trouve aussi bien dans la clémence que dans la mansuétude, car la clémence, en diminuant les peines, " s'inspire de la raison", dit Sénèque, de même la douceur modère la colère en se conformant à la droite raison, dit Aristote. Il s'ensuit manifestement que la clémence aussi bien que la mansuétude sont des vertus.

3. La clémence et la mansuétude sont-elles des parties de la tempérance?

Les parties sont attribuées aux vertus principales selon qu'elles imitent celles-ci en quelques matières secondaires, quant au mode d'où dépend principalement leur dignité de vertu, et d'où elles tirent leur nom. Ainsi le mode et le nom de justice consistent en une certaine égalité;

ceux de la force en une certaine fermeté, ceux de la tempérance en une certaine répression, en tant qu'elle réprime les convoitises très véhémentes des plaisirs du toucher. Or la clémence et la mansuétude consistent de même en une certaine répression, puisque la clémence diminue les peines, et que la mansuétude tempère la colère, comme on le voit par ce que nous avons dit. C'est pourquoi aussi bien la mansuétude que la clémence sont adjointes à la tempérance comme à la vertu principale. C'est ainsi qu'on en fait des parties de la tempérance.

4. Comparaison de la clémence et de la mansuétude avec les autres vertus

Rien n'empêche que des vertus ne soient pas les plus importantes d'un point de vue absolu et universel, mais le soient d'un point de vue relatif, dans un certain genre. Or il n'est pas possible que la clémence et la douceur soient absolument les meilleures des vertus. Car leur mérite se prend de ce qu'elles éloignent du mal, en ce sens qu'elles atténuent la colère ou le châtiment. Or il est plus parfait de poursuivre le bien que de s'abstenir du mal. Et c'est pourquoi les vertus qui ordonnent directement au bien, comme la foi, l'espérance, la charité, et aussi la prudence et la justice, sont, d'un point de vue absolu, des vertus plus grandes que la clémence et la mansuétude.

Mais, relativement, rien n'empêche que la mansuétude et la clémence aient une certaine supériorité parmi les vertus qui résistent aux affections mauvaises. En effet la colère, que la mansuétude atténue, empêche au plus haut point, à cause de son impétuosité, l'esprit de l'homme de juger librement de la vérité. C'est la raison pour laquelle la mansuétude est ce qui, plus que tout, rend l'homme maître de lui-même. Aussi l'Ecclésiastique dit-il (10, 31 Vg): “Mon fils, garde ton âme dans la douceur. " Il reste que les convoitises des plaisirs du toucher sont plus honteuses et assiègent de façon plus continue. C'est à cause de cela que la tempérance est davantage considérée comme une vertu principale, nous l'avons vue.

Quant à la clémence, du fait qu'elle atténue les peines, elle semble surtout approcher de la charité, la plus excellente des vertus, par laquelle nous faisons du bien au prochain et lui épargnons le mal.

Étudions maintenant les vices opposés. Et d'abord la colère, qui s'oppose à la mansuétude (Question 158); ensuite la cruauté, qui s'oppose à la clémence (Question 159).

CHAPITRE 158: LA COLÈRE

1. Peut-il être permis de se mettre en colère? - 2. La colère est-elle un péché? - 3. Est-elle péché mortel? - 4. Est-elle le plus grave des péchés? - 5. Les espèces de la colère. - 6. La colère est-elle un vice capital? - 7. Quelles sont les filles de la colère? - 8. Y a-t-il un vice opposé?

1. Peut-il être permis de se mettre en colère?

La colère *(ira)* est à proprement parler une passion de l'appétit sensible, d'où la faculté de l'" irascible " tire son nom, comme on l'a vu dans le traité des passions. Or, en ce qui concerne les passions de l'âme, il faut voir que le mal peut se trouver en elles de deux façons. D'une

première façon, en raison de la nature même de la passion, qui se détermine par son objet. C'est ainsi que l'envie, selon son espèce, comporte un certain mal; elle est en effet une tristesse du bien des autres, ce qui, en soi, est contraire à la raison. C'est pourquoi l'envie, " à peine nommée, suggère aussitôt quelque chose de mal”, dit Aristote. Mais cela ne s'applique pas à la colère, qui est un appétit de vengeance. En effet, le désir de vengeance peut être bon ou mauvais. Le mal se trouve aussi dans une passion selon la quantité de celle-ci, c'est-à-dire selon sa surabondance ou son défaut. C'est ainsi que le mal peut se trouver dans la colère, par exemple, lorsque quelqu'un se met trop ou pas assez en colère, sortant de la mesure de la droite raison. Mais si l'on s'irrite selon la droite raison, se mettre en colère est louable.

2. La colère est-elle un péché?

La colère, on l'a vu, désigne proprement une passion. Or une passion de l'appétit sensible est bonne pour autant qu'elle est réglée par la raison; mais si elle exclut l'ordre de la raison, elle est mauvaise. Or dans la colère l'ordre de la raison peut se rapporter à deux choses 1° A la chose désirable vers laquelle on tend, et qui est la vengeance. Si l'on désire que la vengeance se fasse selon l'ordre de la raison, l'appétit de colère est louable, et on l'appelle " colère provoquée par le zèle ". Mais si l'on désire que, de quelque manière, la vengeance se fasse contre l'ordre de la raison, si par exemple on désire punir quelqu'un qui ne l'a pas mérité, ou plus qu'il ne l'a mérité, ou encore ne pas le faire selon l'ordre légitime, ou non en vue de la juste fin, qui est la conservation de la justice et la correction de la faute, l'appétit de colère sera vicieux. Et on l'appelle " colère provoquée par le vice ".

2° L'ordre de la raison, en ce qui concerne la colère, se rapporte aussi à la mesure à garder dans la colère, en sorte que, par exemple, le mouvement de colère ne s'enflamme pas de façon immodérée, ni intérieurement ni extérieurement. Si cela est oublié, la colère ne sera pas sans péché, même si l'on recherche une juste vengeance.

3. Toute colère est-elle péché mortel?

Un mouvement de colère peut être un désordre et un péché de deux façons, nous l'avons dit:

1° Du côté de ce que l'on désire, lorsque par exemple on désire une injuste vengeance. La colère est alors, par sa nature, péché mortel, car elle est contraire à la charité et à la justice. Il peut arriver cependant qu'un tel désir soit un péché veniel, à cause de l'imperfection de l'acte. Cette imperfection se prend ou bien du côté du sujet qui désire, lorsque, par exemple, le mouvement de colère devance le jugement de la raison, ou bien du côté de la chose désirée, lorsque l'on a la volonté de se venger dans une question minime, qu'il faut considérer comme rien, au point que cette volonté, même mise à exécution, ne serait pas un péché mortel: lorsque, par exemple, on tire un peu les cheveux à un enfant, ou autre chose semblable.

2° Le mouvement de colère peut être désordonné quant au mode de se mettre en colère, lorsque, par exemple, on se met intérieurement trop ardemment en colère, ou lorsqu'on manifeste extérieurement trop de signes de colère. Alors, la colère n'a pas en soi, par sa nature, raison de péché mortel. Il peut cependant arriver qu'elle soit péché mortel, si, par exemple, à cause de l'impétuosité de la colère, on se détache de l'amour de Dieu et du prochain.

4. La colère est-elle le plus grave des péchés?

Comme nous l'avons dit, le désordre de la colère se considère de deux points de vue: selon le caractère indu de ce qu'elle désire, et selon la façon indue dont elle se produit. Si l'on considère ce que désire l'homme irrité, la colère paraît être le moindre des péchés. La colère désire en effet le mal de la peine d'autrui sous l'aspect du bien qu'est la vengeance. C'est pourquoi, du côté du mal qu'elle désire, le péché de colère se rencontre avec ces péchés qui recherchent le mal du prochain, par exemple avec l'envie et la haine. Mais la haine veut le mal d'autrui de façon absolue, en tant que tel; l'envieux, lui, veut le mal d'autrui à cause du désir de sa propre gloire; tandis que le coléreux veut le mal d'autrui sous l'aspect de la juste vengeance. Il est donc clair que la haine est plus grave que l'envie, et l'envie plus grave que la colère, car il est plus mauvais de désirer le mal sous son aspect de mal que sous son aspect de bien, et plus mauvais de désirer le mal sous l'aspect du bien extérieur que constitue l'honneur ou la gloire, que sous l'aspect de la rectitude de la justice.

Du côté du bien qui est pour celui qui se met en colère le motif de vouloir le mal, la colère se rencontre avec le péché de convoitise, qui tend vers un bien. Ici encore, le péché de colère semble, absolument parlant, être moindre que la convoitise; le bien de la justice que désire celui qui se met en colère est en effet meilleur que le bien délectable ou utile que désire la convoitise. C'est pourquoi Aristote dit: “L'incontinent en matière de convoitise est plus méprisable que l'incontinent en matière de colère.”

Mais quant au désordre qui se produit selon la façon de se mettre en colère, la colère a une certaine primauté, à cause de la véhémence et de la rapidité de son mouvements. On peut lire dans les Proverbes (27, 4): “La colère est cruelle, comme aussi la fureur dans ses emportements; et qui pourrait supporter le déchaînement d'un esprit surexcité? " Ce qui fait dire à S. Grégoire: “Sous l'aiguillon de la colère, le coeur bat violemment, le corps tremble, la langue se paralyse, le visage s'enflamme, les yeux se durcissent, on ne connaît plus personne, on crie sans savoir ce que l'on dit.”

5. Les espèces de la colère

La distinction indiquée peut se rapporter ou bien à la passion de colère ou bien au péché de colère lui-même. Nous avons montré , en traitant des passions, comment cette distinction se rapportait à la passion de colère. C'est surtout de cette façon que l'envisagent S. Grégoire de Nysse et le Damascène. Maintenant il nous faut examiner la distinction de ces espèces selon qu'elles se rapportent au péché de colère, comme fait Aristote.

On peut en effet considérer le désordre de la colère à deux points de vue. 1° Au point de vue de l'origine même de la colère. C'est le cas des " emportés”, qui se mettent trop vite en colère, et pour une cause légère. 2° On peut considérer le désordre de la colère au point de vue de sa durée, en ce qu'elle persiste trop longtemps. Ce qui peut se produire de deux façons. D'abord, parce que le motif de la colère, l'injure reçue, demeure trop longtemps en mémoire: il s'ensuit que l'homme en conçoit une tristesse durable; aussi est-on lourd et amer à soi-même. Ensuite, cela se produit en raison de la vengeance elle-même, que l'on recherche avec obstination. C'est le fait des insociables ou des implacables, qui n'abandonnent pas la colère jusqu'à ce qu'ils aient puni.

6. La colère est-elle un vice capital?

Comme on le voit par ce qui a été dit antérieurement, le vice capital est celui d'où naissent beaucoup d'autres vices. Or c'est un fait que beaucoup de vices peuvent naître de la colère, et pour une double raison.

1° En raison de son objet, qui a un caractère très désirable, puisque la vengeance est désirée sous l'aspect du juste ou de l'honnête, qui attire par sa dignité, on l'a vu plus haut.

2° En raison de son impétuosité, qui précipite l'esprit dans tous les désordres. Il est donc manifeste que la colère est un vice capital.

7. Quelles sont les filles de la colère?

La colère peut être considérée d'une triple manière: d'abord, selon qu'elle est dans le coeur. A ce titre, elle engendre deux vices. L'un se prend du côté de celui contre qui l'homme s'irrite, qu'il estime indigne pour lui avoir fait une telle chose: c'est " l'indignation "; l'autre vice se prend du côté de celui qui s'irrite, en tant qu'il rumine les différents moyens de se venger, et ces pensées gonflent son coeur comme dit Job (15, 2): “Le sage se gonfle-t-il de vent? " Et c'est " l'excitation de l'esprit ".

Ensuite la colère est considérée selon qu'elle est dans la bouche. Et ainsi elle engendre un double désordre: l'un qui fait que l'homme la manifeste dans sa manière de parler; c'est lui que désigne le texte: “Celui qui dit à son frère: "renégat". " On a alors affaire à la " clameur”, par laquelle il faut entendre des mots désordonnés et confus. L'autre désordre fait que l'on se répand en paroles injurieuses. Si elles sont proférées contre Dieu, ce sera le " blasphème "; si elles le sont contre le prochain, ce sera " l'outrage ".

Enfin la colère est considérée selon qu'elle va jusqu'à des voies de fait. Et ainsi de la colère naît " la querelle”, par laquelle il faut entendre tous les dommages que, de fait, la colère inflige au prochain.

8. Y a-t-il un vice opposé à la colère?

La colère peut s'entendre de deux façons. D'une première façon, comme le simple mouvement de la volonté par lequel, non par passion, mais en vertu du jugement de la raison, on inflige une peine. En ce sens un manque de colère est sans aucun doute un péché. C'est de cette façon que S. Chrysostome conçoit la colère, lorsqu'il dit: “La colère qui est motivée n'est pas colère mais jugement. En effet la colère proprement dite signifie un ébranlement de la passion. Or celui qui s'irrite avec raison ne le fait pas par passion. C'est pourquoi on dit qu'il fait justice, et non qu'il se met en colère.”

D'une autre façon on entend par colère le mouvement de l'appétit sensible, qui s'accompagne de passion et d'une modification physique. Dans l'homme, ce mouvement fait suite nécessairement au simple mouvement de la volonté, parce que l'appétit inférieur suit naturellement le mouvement de l'appétit supérieur, à moins qu'il n'y ait un obstacle. C'est pourquoi le mouvement de colère ne peut faire totalement défaut dans l'appétit sensible, sauf par carence ou débilité du mouvement volontaire. Par voie de conséquence, le manque de la passion de colère est donc aussi un vice, de même que le défaut du mouvement volontaire pour punir conformément au jugement de la raison.

CHAPITRE 159: LA CRUAUTÉ

1. S'oppose-t-elle à la clémence? - 2. Comparaison de la cruauté avec la férocité ou sauvagerie.

1. La cruauté s'oppose-t-elle à la clémence?

Le mot cruauté *(crudelitas)* semble venir de crudité *(cruditas).* De même que les choses qui sont bien cuites et rendues digestes ont d'ordinaire une saveur agréable et douce, de même les choses qui sont crues ont une saveur repoussante et rude. Or on a dit plus haute que la clémence comporte une certaine douceur ou tendresse d'âme qui porte à diminuer les peines. La cruauté s'oppose donc directement à la clémence.

2. Comparaison de la cruauté avec la férocité ou sauvagerie

Les mots de " férocité " et de " sauvagerie " se prennent par comparaison avec les bêtes sauvages, qui sont aussi appelées féroces. En effet, ces animaux s'attaquent aux hommes pour se repaître de leur chair, et ils ne le font pas pour une cause de justice, dont la considération appartient à la raison seule. C'est pourquoi, à proprement parler, on parle de sauvagerie ou de férocité à propos de celui qui, en infligeant des peines, ne considère pas la faute commise par celui qu'il punit, mais seulement le plaisir qu'il prend à la souffrance des hommes. Il est clair que cela fait partie de la bestialité, car une telle délectation n'est pas humaine, mais bestiale, provenant d'une habitude mauvaise ou d'une corruption de la nature, comme toutes les autres tendances bestiales de ce genre. La cruauté, au contraire, considère la faute en celui qui est puni; toutefois, elle dépasse la mesure dans le châtiment. C'est pourquoi la cruauté diffère de la férocité ou sauvagerie, comme la malice humaine diffère de la bestialité, dit Aristote.

Nous devons maintenant parler de la modestie. D'abord de la modestie en général (Question 160); ensuite, de chacune de ses espèces en particulier (161-169).

CHAPITRE 160: LA MODESTIE

1. Est-elle une partie de la tempérance? - 2. Quelle est la matière de la modestie?

1. La modestie est-elle une partie de la tempérance?

Nous l'avons dit plus haut la tempérance use de modération en ce qu'il y a de plus difficile à modérer: les convoitises des délectations du toucher. Or, partout où se trouve une vertu se rapportant spécialement à ce qui est plus important, il faut qu'il y ait une autre vertu se rapportant à ce qui l'est moins, car il est nécessaire que la vie de l'homme soit réglée en tout selon les vertus. C'est ainsi, comme on l'a vu plus haute, que la magnificence se rapporte aux grandes dépenses d'argent, et qu'à côté d'elle la libéralité est nécessaire, qui se rapporte aux dépenses de médiocre importance. Il est donc nécessaire qu'il y ait une vertu modératrice des

petites choses, qu'il n'est pas aussi difficile de modérer. Cette vertu s'appelle la modestie, et elle est annexée à la tempérance comme à la vertu principale.

2. Quelle est la matière de la modestie?

La modestie diffère de la tempérance, on l'a vu en ce que la tempérance modère ce qui est le plus difficile à réprimer, tandis que la modestie modère ce qui l'est médiocrement. Cependant les auteurs semblent avoir parlé diversement de la modestie. Partout où ils ont discerné une raison spéciale de bien ou de difficulté en matière de modération, ils ont soustrait cela à la modestie, réservant celle-ci aux modérations de moindre importance. Or il est clair pour tous que la répression des plaisirs du toucher présente une difficulté spéciale. C'est pourquoi tous ont distingué la tempérance de la modestie. Mais, en outre, Cicéron a vu qu'un certain bien spécial existait dans la modération des châtiments. Et c'est pourquoi il a soustrait la clémence à la modestie, réservant celle-ci pour toutes les autres choses qui restent à modérer.

Ces choses paraissent être au nombre de quatre. La première est le mouvement de l'âme vers une certaine supériorité, que modère l'humilité. La deuxième est le désir de ce qui se rapporte à la connaissance, ce que modère la studiosité, qui s'oppose à la curiosité. La troisième est ce qui se rapporte aux mouvements et aux actions du corps, afin qu'ils se fassent de façon décente et honnête, tant dans les choses faites sérieusement que dans celles faites par jeu. La quatrième est ce qui se rapporte aux apprêts extérieurs, dans les vêtements et les autres choses de ce genre.

Mais concernant certaines de ces choses, d'autres auteurs ont parlé de vertus particulières; ainsi Andronicus mentionne " la mansuétude, la simplicité et l'humilité”, et autres vertus de ce genre, dont nous avons parlé plus haut. Aristote, lui, concernant les plaisirs des jeux, a mentionné " l'eutrapélie ". Tout cela rentre dans la modestie, au sens où l’entend Cicéron. Et, de cette manière, la modestie se rapporte non seulement aux actions extérieures, mais aussi aux mouvements intérieurs.

LES ESPÈCES DE LA MODESTIE

I1 faut maintenant étudier les différentes espèces de la modestie. I. L'humilité et l'orgueil qui s'oppose à elle (Question 161-165). - II. La studiosité (Question 166) et la curiosité qui lui est opposée (Question 167). - III. La modestie dans les paroles et dans les gestes (Question 168). - IV. La modestie dans la toilette extérieure (Question 169).

CHAPITRE 161: L'HUMILITÉ

1. Est-elle une vertu? 2. Siège-t-elle dans l'appétit, ou dans le jugement de la raison? - 3. Doit-on, par humilité, se mettre au-dessous de tous? - 4. Fait-elle partie de la modestie ou de la tempérance? - 5. Comparaison de l'humilité avec les autres vertus. - 6. Les degrés de l’humilité.

1. L'humilité est-elle une vertu?

Comme nous l'avons dit antérieurement en traitant des passions, le bien ardu a quelque chose par quoi il attire l'appétit, à savoir sa raison de bien, et il a quelque chose qui provoque la répulsion, à savoir sa difficulté d'être atteint; le premier de ces éléments fait naître un mouvement d'espoir, et le second un mouvement de découragement. Or nous avons dit plus haut qu'à des mouvements de l'appétit qui se comportent par mode d'impulsion, il faut qu'il y ait une vertu morale qui modère et refrène; et à l'égard de ceux qui se comportent par mode de répulsion et de recul du côté de l'appétit, il faut qu'il y ait une vertu morale qui affermisse et pousse en avant. C'est pourquoi, en ce qui concerne l'appétit du bien ardu, deux vertus sont nécessaires: l'une qui tempère et refrène l'esprit, pour qu'il ne tende pas de façon immodérée aux choses élevées, et c'est la vertu d'humilité; l'autre qui fortifie l'esprit contre le découragement, et le pousse à poursuivre ce qui est grand conformément à la droite raison, et c'est la magnanimité. Il apparaît donc ainsi que l'humilité est une vertu.

2. L'humilité siège-t-elle dans l'appétit, ou dans le jugement de la raison?

Comme on l'a dit, il appartient en propre à l'humilité que nous nous réprimions nous-mêmes, afin de ne pas être entraînés à ce qui nous dépasse. Mais il est nécessaire pour cela que nous prenions conscience de ce qui nous manque en comparaison de ce qui excède nos forces. C'est pourquoi la connaissance du manque qui nous est propre fait partie de l'humilité comme règle directrice de l'appétit. Pourtant, c'est dans l'appétit lui-même que l'humilité réside essentiellement. Aussi doit-on dire que le propre de l'humilité est de diriger et de modérer le mouvement de l'appétit.

3. Doit-on, par humilité, se mettre au-dessous de tous?

On peut considérer deux points de vue en l'homme: ce qui est de Dieu, et ce qui est de l'homme. Mais tout ce qui est défaut est de l'homme, et tout ce qui est salut et perfection est de Dieu, selon Osée (13, 9): “Ô Israël, ta perte vient de toi-même, ton secours de moi seul. " Or l'humilité, nous l'avons dit, regarde proprement la révérence par laquelle l'homme se soumet à Dieu. C'est pourquoi tout homme, s'il considère ce qui est de lui, doit se mettre au-dessous du prochain en considérant ce qui, en celui-ci, est de Dieu.

Mais l'humilité n'exige pas que l'on mette ce qui, en soi-même, est de Dieu, au-dessous de ce qui apparaît être de Dieu en l'autres. Car ceux qui reçoivent en partage les dons de Dieu savent bien qu'ils les ont. S. Paul dit en effet (1 Co 2, 12) que nous avons reçu l'Esprit qui vient de Dieu " afin de connaître les dons que Dieu nous a faits ". C'est pourquoi, sans manquer à l'humilité, on peut préférer les dons que l'on a soi-même reçus aux dons de Dieu qui paraissent avoir été attribués aux autres. Ce mystère, dit S. Paul (Ep 3, 5), " n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints Apôtres ".

De même l'humilité n'exige pas non plus que l'on mette ce que l'on a d'humain au-dessous de ce qui est humain dans le prochain. Autrement, il faudrait que tout homme se jugeât plus pécheur que tous les autres, et cependant S. Paul a pu dire sans manquer à l'humilité (Ga 2, 15): “Nous sommes, nous, des juifs de naissance, et non de ces pécheurs de païens.”

Néanmoins, tout homme peut juger qu'il y a dans le prochain quelque chose de bon que lui-même n'a pas, ou qu'il y a en lui-même quelque chose de mauvais qui ne se trouve pas chez l'autre, ce qui lui permet de se mettre par humilité au-dessous du prochain.

ARTICILE 4. L'humilité fait-elle partie de la modestie ou tempérance?

En assignant des parties aux vertus on fait principalement attention, nous l'avons dit plus haut à la ressemblance dans la manière d'agir de la vertu. Or la manière d'agir de la tempérance, d'où elle tire surtout son mérite, c'est le freinage ou la répression de l'emportement d'une passion. Voilà pourquoi toutes les vertus qui refrènent ou répriment l'élan des affections, ou qui modèrent les actions, sont considérées comme des parties de la tempérance. Or, de même que la douceur réprime le mouvement de colère, de même l'humilité réprime le mouvement d'espoir, qui est un élan de l'esprit tendant vers de grandes choses.

C'est pourquoi, de même que la douceur est une partie de la tempérance, de même l'humilité. Pour cette raison Aristote dit que celui qui tend vers de petites choses, selon ses possibilités, n'est pas appelé magnanime, mais " tempéré ": nous, nous pouvons l'appeler humble. Et, pour la raison dite plus haut, l'humilité, parmi les autres parties de la tempérance, est contenue sous la modestie, de la manière dont en parle Cicéron: en tant que l'humilité n'est rien d'autre qu'une certaine modération de l'esprit. " Ayez, dit S. Pierre (1 P 3, 4), la parure incorruptible d'une âme douce et humble.”

5. Comparaison de l'humilité avec les autres vertus

Le bien de la vertu humaine réside dans l'ordre de la raison, lequel se prend principalement par rapport à la fin. C'est pourquoi les vertus théologales, qui ont la fin ultime pour objet, sont les plus grandes.

Secondairement, on prête attention à la manière dont les moyens sont ordonnés à la fin. Et cette ordonnance se trouve essentiellement dans la raison elle-même qui ordonne, et, par participation, dans l'appétit ordonné par la raison. Cette ordonnance est faite de manière universelle par la justice, surtout par la justice légale. L'humilité, elle, fait que l'homme demeure bien soumis en toutes choses à l'ordre, d'une façon universelle, tandis que toute autre vertu le fait en telle ou telle matière particulière. C'est pourquoi, après les vertus théologales, après aussi les vertus intellectuelles qui ont pour siège la raison elle-même, et après la justice, surtout légale, l'humilité est plus importante que les autres vertus.

6. Les degrés de l'humilité

Comme on le voit par ce qui a été dit plus haut l'humilité se trouve essentiellement dans l'appétit, selon que l'homme refrène le mouvement de son âme pour l'empêcher de tendre à la grandeur de façon désordonnée. Mais l'humilité a sa règle dans la connaissance, afin que l'homme ne s'estime pas supérieur à ce qu'il est. Et le principe et la racine de cette double conduite, c'est la révérence de l'homme envers Dieu. Mais de cette humble disposition intérieure procèdent certains signes extérieurs dans les paroles, et dans les faits et gestes, qui manifestent ce qui se cache à l'intérieur, comme cela se passe aussi pour les autres vertus. En effet " à son air on connaît un homme, à son visage on connaît l'homme de sens”, dit l'Ecclésiastique (19, 29).

Dans les degrés indiqués de l'humilité se trouve quelque chose qui appartient à la racine de l'humilité, à savoir le douzième degré: “Craindre Dieu et se rappeler tous ses commandements. " On trouve aussi quelque chose qui appartient à l'appétit: ne pas tendre de façon désordonnée vers sa propre supériorité. Ce qui a lieu de trois manières: l° lorsque l'homme ne suit pas sa propre volonté, ce qui appartient au onzième degré; 2° lorsqu'il règle sa volonté sur le jugement du supérieur, ce qui appartient au dixième degré; 3° lorsqu'il ne s'écarte pas de cette voie dans les moments durs et pénibles de l'existence, ce qui appartient au neuvième degré.

On trouve encore certaines choses se rapportant à l'estimation de l'homme reconnaissant ses défauts, et cela de trois manières: l° par le fait que l'homme reconnaît et confesse ses propres défauts, ce qui appartient au huitième degré; 2° par le fait que, considérant ses défauts, il s'estime incapable de grandes choses, ce qui appartient au septième degré; 3° par le fait qu'il estime les autres supérieurs à lui sous ce rapport, ce qui appartient au sixième degré.

On trouve enfin certaines choses se rapportant aux signes extérieurs. Parmi ces signes il en est un dans les faits, lorsque l'homme, dans ses oeuvres, ne s'écarte pas de la voie commune, ce qui appartient au cinquième degré. Il en est deux autres dans les paroles, lorsque l'homme ne devance pas le moment de parler, ce qui appartient au quatrième degré, et lorsqu'il ne dépasse pas la mesure en parlant, ce qui appartient au deuxième degré. Les autres signes se trouvent dans les gestes extérieurs, quand on réprime par exemple la hardiesse du regard, ce qui appartient au premier degré, et quand on retient le rire extérieur et les autres signes d'une joie inepte, ce qui appartient au troisième degré.

L'ORGUEIL

Nous allons maintenant étudier l'orgueil: d'abord, l'orgueil en général (Question 162); ensuite, le péché du premier homme qui fut un péché d'orgueil (Question 163-165).

CHAPITRE 162: L'ORGUEIL EN GÉNÉRAL

1. L'orgueil est-il un péché? - 2. Est-il un vice spécial? - 3. Quel en est le siège? - 4. Quelles sont ses espèces? - 5. L'orgueil est-il péché mortel? - 6. Est-il le plus grave de tous les péchés? - 7. Ses rapports avec les autres péchés. - 8. Doit-on y voir un vice capital?

1. L'orgueil est-il un péché?

L'orgueil *(superbia)* tire son nom de ce que l'on prétend volontairement à ce qui nous dépasse. Comme dit Isidore: “Le "superbe" est ainsi appelé parce qu'il veut paraître "supérieur" à ce qu'il est: en effet celui qui veut dépasser ce qu'il est un orgueilleux. " Or la raison droite exige que la volonté de chacun se porte à ce qui lui est proportionné. Il est donc clair que l'orgueil implique quelque chose qui s'oppose à la droite raison. Or cela constitue un péché, car, selon Denys le mal de l'âme est " d'être en dehors de la raison ". L'orgueil est donc manifestement un péché.

2. L’orgueil est-il un vice spécial?

On peut considérer le péché d'orgueil de deux façons: d'une première façon, selon le caractère spécifique, qui se prend de l'objet propre. A ce point de vue l'orgueil est un péché particulier, parce qu'il a un objet particulier; c'est en effet l'appétit désordonné de sa propre excellence, nous l'avons dit.

D'une autre façon, on peut considérer l'orgueil selon l'influence qu'il exerce sur les autres péchés. A ce point de vue il a une certaine généralité, en ce sens que l'orgueil peut engendrer tous les péchés, et cela de deux manières: directement d'abord, en tant que les autres péchés sont ordonnés à la fin de l'orgueil, qui est la supériorité du sujet, à laquelle peut être ordonné tout ce que l'on désire de façon désordonnée; indirectement ensuite et par accident, par la suppression de l'obstacle au péché, en tant que par l'orgueil l'homme méprise la loi divine, qui l'empêche de pécher. Rappelons ce que dit Jérémie (2, 20): “Tu as brisé ton joug, rompu tes liens, tu as dit: "je ne servirai pas".”

Il faut savoir cependant que ce caractère général de l'orgueil signifie que tous les vices peuvent naître de l'orgueil, mais cela ne veut pas dire que tous naissent toujours de lui. En effet, quoique l'on puisse transgresser tous les préceptes de la loi en péchant de quelque façon par mépris, ce qui est le propre de l'orgueil, ce n'est cependant pas toujours par mépris que l'on transgresse les préceptes divins, mais parfois par ignorance, et parfois par faiblesse. C'est pourquoi S. Augustin peut dire: “Beaucoup de choses se font de façon vicieuse, qui ne se font pas par orgueil.”

3. Quel est le siège de l'orgueil?

Le siège d'une vertu ou d'un vice doit se déterminer d'après leur objet propre. En effet, un habitus ou un acte ne sauraient avoir un objet différent de celui de la puissance qui est leur siège. Or l'objet propre de l'orgueil est quelque chose d'ardu: l'orgueil est en effet le désir de la propre excellence, on l'a vu. Il faut donc que, de quelque manière, l'orgueil appartienne à la puissance irascible.

Mais on peut entendre l'irascible en deux sens: 1° Au sens propre. Il est alors une partie de l'appétit sensible, de même que la colère (ira), entendue au sens propre, est une passion de l'appétit sensible. 2° L'irascible peut s'entendre en un sens plus large et être attribué aussi à l'appétit intellectuel. A celui-ci est attribuée parfois également la colère; ainsi attribue-t-on la colère à Dieu et aux anges, non sans doute comme passion, mais comme un acte de justice. Ce n'est pas cependant en ce sens général que l'irascible est une puissance distincte du concupiscible, comme on le voit par ce qui a été dit dans la première Partie.

Donc, si l'ardu qui est l'objet de l'orgueil était seulement quelque chose de sensible, à quoi pourrait tendre l'appétit sensible, il faudrait que l'orgueil soit dans l'irascible, qui est une partie de l'appétit sensible. Mais comme l'ardu, que regarde l'orgueil, se trouve généralement à la fois dans le domaine sensible et dans le domaine spirituel, il est nécessaire de dire que le siège de l'orgueil est l'irascible entendu non seulement au sens propre, selon qu'il est une partie de l'appétit sensible, mais aussi en un sens plus général, selon qu'il se trouve dans l'appétit intellectuel ou volonté. C’est pourquoi on attribue de l'orgueil aux démons.

4. Quelles sont les espèces de l'orgueil?

Comme on l'a vu, l'orgueil comporte un désir immodéré d'excellence, qui n'est pas conforme à la droite raison. Or il faut remarquer que toute excellence découle d'un bien réellement possédé. Ce bien peut être considéré de trois manières.

1° En lui-même; il est évident que plus le bien que l'on a est grand, plus l'excellence qui en résulte est grande. C'est pourquoi lorsqu'on s'attribue un bien plus grand que celui que l'on a, il en résulte que l'appétit tend vers une excellence propre qui dépasse la mesure qui convient. C'est la troisième espèce d'orgueil: “Quand on se vante d'avoir ce que l'on n'a pas.”

2° En sa cause. Il est plus excellent d'avoir un bien par soi-même que de le tenir d'un autre. C'est pourquoi, quand quelqu'un considère le bien qu'il a d'un autre comme si ce bien lui venait de lui-même, son appétit se porte vers sa propre excellence au-dessus de sa mesure. Or quelqu'un est cause de son bien de deux façons: l° Effectivement; 2° en raison du mérite. C'est de ce point de vue que sont retenues les deux premières espèces d'orgueil: “quand on pense avoir par soi-même ce que l'on a de Dieu”, ou " quand on croit que ce qui nous a été donné d'en haut est dû à nos propres mérites ".

3° Dans la manière de posséder: quelqu'un acquiert une excellence supérieure quand il possède un bien d'une manière plus excellente que les autres. De cela aussi il résulte que l'appétit se porte de façon désordonnée vers sa propre excellence. De ce point de vue est retenue la quatrième espèce d'orgueil: “Quand, méprisant les autres, on veut paraître le seul.”

5. L'orgueil est-il péché mortel?

L'orgueil s'oppose à l'humilité. Or l'humilité concerne proprement la sujétion de l'homme à Dieu, on l'a vu plus haut. C'est pourquoi, à l'inverse, l'orgueil concerne proprement le manque de cette sujétion: on s'élève au-dessus de ce qui nous a été fixé selon la règle ou mesure divine, contrairement à ce que dit S. Paul (2 Co 10, 13): “Pour nous, nous n'irons pas nous vanter hors de mesure, mais nous prendrons comme mesure la règle même que Dieu a assignée. " Aussi lit-on dans l'Ecclésiastique (10, 12) que " le principe de l'orgueil de l'homme, c'est d'abandonner le Seigneur”, car la racine de l'orgueil se montre à ce que l'homme, en quelque manière, ne se soumet pas à Dieu et à la règle qu'il a tracée. Or il est clair que le fait même de ne pas se soumettre à Dieu constitue un péché mortel, puisque c'est se détourner de lui. Il en résulte que l'orgueil, par son genre, est un péché mortel.
Cependant, de même qu'en d'autres dérèglements qui sont, par leur genre, péchés mortels, la fornication et l'adultère par exemple, il y a des mouvements qui sont des péchés véniels à cause de leur imperfection, lorsqu'ils devancent le jugement de la raison et échappent à son consentement, de même en matière d'orgueil arrive-t-il que des mouvements d'orgueil soient des péchés véniels, du moment que la raison n'y consent pas.

6. L'orgueil est-il le plus grave de tous les péchés?

Dans le péché il faut envisager deux éléments: la conversion à un bien fini, qui constitue la matière du péché, et l'aversion loin du bien immuable, qui est la raison formelle et achevée du péché. Ce n'est pas le côté de la conversion qui fait de l'orgueil le plus grave des péchés, car l'élévation, que l'orgueilleux désire de façon désordonnée, n'est pas en elle-même ce qui est le plus opposé au bien de la vertu. Mais c'est du côté de l'aversion que l'orgueil a la plus grande gravité, car dans les autres péchés l'homme se détourne de Dieu soit par ignorance, soit par faiblesse, soit parce qu'il désire quelque autre bien, tandis que l'orgueil détourne de Dieu par

le refus même de se soumettre à Dieu et à ses lois. C'est pourquoi Boèce dit que " tous les vices fuient loin de Dieu, mais seul l'orgueil s'oppose à Dieu ". C'est ce qui fait dire aussi à S. Jacques (4, 6): “Dieu résiste aux orgueilleux. " Ainsi donc, se détourner de Dieu et de ses préceptes qui, pour les autres péchés, est comme une conséquence, appartient essentiellement à l'orgueil, dont l'acte est le mépris de Dieu. Et parce que l'essentiel est plus important que l'accidentel, il s'ensuit que l'orgueil est, par son genre, le plus grave des péchés, parce qu'il les dépasse dans cette aversion, qui donne sa forme complète au péché.

7. Les rapports de l'orgueil avec les autres péchés

En tout genre ce qui est par soi est premier. Or nous avons dit plus haut que l'aversion qui nous détourne de Dieu, et qui donne au péché sa forme et son achèvement, appartient par soi à l'orgueil, tandis qu'elle n'appartient aux autres péchés que par voie de conséquence. Il s'ensuit que l'orgueil est essentiellement le premier des péchés; et il est aussi le principe de tous les péchés, comme nous l'avons dit, en traitant des causes du péché, du côté de l'aversion, qui est dans le péché l'élément principal.

8. Doit-on voir dans l'orgueil un vice capital?

Comme nous l'avons dit plus haute, l'orgueil peut être considéré de deux façons, en lui-même, selon qu'il est un péché spécial; et selon qu'il a une certaine influence sur tous les péchés. Or on appelle vices capitaux des péchés spéciaux d'où naissent de nombreux genres de péchés. C'est pourquoi certains, considérant l'orgueil selon qu'il est un péché spécial, l'ont rangé au nombre des vices capitaux. S. Grégoire, au contraire, considérant l'influence universelle qu'il exerce sur tous les vices, comme nous l'avons dit ne le range pas au nombre des vices capitaux, mais en fait " la reine et la mère de tous les vices ". " Lorsque la superbe reine des vices, dit-il s'est emparée du coeur et en a triomphé, elle le livre bientôt, pour être dévasté, aux sept vices principaux, qui sont comme ses chefs d'armée, et d'où naissent une multitude d'autres vices.”

LE PÉCHÉ ORIGINEL

I1 faut maintenant étudier le péché du premier homme, qui fut commis par orgueil (Question 163). Et d'abord son péché; ensuite, le châtiment du péché (Question 164); enfin, la tentation, par laquelle l'homme fut induit à pécher (Question 165).

CHAPITRE 163: LE PÉCHÉ DU PREMIER HOMME

1. Le premier péché de l'homme fut-il de l'orgueil? - 2. Que désirait le premier homme en péchant? - 3. Son péché fut-il plus grave que tous les autres péchés? - 4. Qui pécha davantage, l'homme ou la femme?

1. Le premier péché de l'homme fut-il de l'orgueil?

A un même péché peuvent concourir plusieurs mouvements, parmi lesquels celui en qui le désordre se trouve d'abord est à considérer comme le premier péché. Or il est clair que le

désordre se trouve d'abord dans le, mouvement intérieur de l'âme, avant de se trouver dans le mouvement extérieur du corps. En effet, dit S. Augustin " la sainteté du corps ne se perd pas, si la sainteté de l'âme demeure ". Mais, parmi les mouvements intérieurs, le désir de la fin se produit avant le désir de ce qui est recherché en vue de la fin. C'est pourquoi le premier péché de l'homme fut là où put se trouver le premier désir d'une fin désordonnée. Or, l'homme se trouvait constitué dans l'état d'innocence de telle manière qu'aucune rébellion ne pouvait avoir lieu de la chair contre l'esprit. Aussi le premier désordre de l'appétit humain ne put-il provenir de ce qu'il aurait désiré quelque bien sensible auquel aurait tendu la convoitise de la chair hors de l'ordre de la raison. Il reste donc que le premier désordre de l'appétit humain est venu de ce qu'il a désiré de façon désordonnée un bien spirituel. Mais il n'aurait pas eu un désir désordonné s'il avait désiré ce bien selon la mesure à lui prescrite par la règle divine. Il en résulte donc que le premier péché de l'homme résida en ce qu'il désira un bien spirituel au-delà de la mesure convenable. Ce qui relève de l'orgueil. Il est donc évident que le péché du premier homme fut un péché d'orgueil.

2. Que désirait l'homme en péchant?

Il y a deux ressemblances. L'une, d'égalité absolue. Nos premiers parents n'ont pas désiré cette ressemblance, car une telle ressemblance avec Dieu ne peut être envisagée, surtout par le sage. Mais il y a une autre ressemblance d'imitation, que la créature peut avoir avec Dieu, en tant qu'elle participe quelque peu, selon sa propre mesure, de la ressemblance avec Dieu. Car Denys a dit: “Les mêmes choses, par rapport à Dieu, sont à la fois semblables et dissemblables; semblables parce que l'effet ressemble à sa cause autant qu'il peut; dissemblables parce que l'effet est toujours inférieur à sa cause. " Or tout bien existant dans la créature est une similitude participée du bien premier. C'est pourquoi, en désirant un bien spirituel dépassant sa mesure, nous l'avons dit à l'Article précédent, l'homme désire la ressemblance divine de façon désordonnée.

Il faut cependant remarquer que le désir se porte à proprement parler sur une chose que l'on n'a pas. Or le bien spirituel, par lequel la créature raisonnable participe de la ressemblance divine, peut s'entendre de trois façons. 1° Selon l'être de la nature. Une telle ressemblance a été imprimée en l'homme au principe même de la création, et la Genèse dit que " Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance "; et en l'ange, ce que dit Ézéchiel (28, 12): “Toi, un modèle de ressemblance. " 2° Selon la connaissance. L'ange, au moment de sa création, a reçu aussi cette ressemblance. C'est pourquoi, après avoir dit: “Toi, un modèle de ressemblance”, Ézéchiel ajoute aussitôt: “rempli de sagesse ". Le premier homme, lui, au moment de sa création, n'avait pas encore reçu cette ressemblance en acte, mais seulement en puissance. 3° Selon le pouvoir d'agir. Ni l'ange ni l'homme n'avaient encore obtenu cette ressemblance en acte au principe même de la création, car il restait à l'un et à l'autre quelque chose à faire pour parvenir à la béatitude.

Ainsi donc, puisque l'un et l'autre, le diable et le premier homme, ont désiré de façon désordonnée la ressemblance avec Dieu, ce n'est pas en désirant la ressemblance de nature qu'ils on" péché. Mais le premier homme a péché principale ment en désirant la ressemblance avec Dieu quant à la " science du bien et du mal”, comme le serpent le lui suggéra: il voulait, par la vertu de sa propre(nature, se fixer à lui-même ce qu'il était bon e ce qu'il était mauvais de faire; ou bien encore prévoir par lui-même ce qui allait arriver de bien ou de mauvais. Il a péché aussi secondairement en désirant la ressemblance avec Dieu quant à soi propre pouvoir d'action, afin d'agir par la vertu de sa propre nature pour acquérir la béatitude Aussi S. Augustin dit-il: “L'amour de son propre pouvoir se grava dans l'esprit de la femme. " Quant au

diable, il a péché en désirant la ressemblance de Dieu quant au pouvoir. C'est pourquoi S. Augustin dit qu' " il a voulu jouir de sa propre puissance plus que de celle de Dieu ". Pourtant, l'un et l'autre ont désiré à un certain point de vue s'égaler à Dieu, puisqu'ils ont voulu l'un et l'autre s'appuyer sur eux-mêmes, en méprisant l'ordre de la règle divine.

3. Le péché de nos premiers parents fut-il plus grave que tous les autres péchés?

La gravité d'un péché peut être considérée de deux points de vue. D'un premier point de vue, selon l'espèce même du péché. C'est ainsi que nous disons que l'adultère est un péché plus grave que la fornication simple. D'un autre point de vue la gravité d'un péché est relative à une circonstance de lieu, de personne ou de temps. Or la première de ces gravités est la plus essentielle au péché, et la principale. C'est pourquoi c'est d'après elle plutôt que d'après la seconde qu'un péché est appelé grave.

Il faut donc dire que le péché du premier homme ne fut pas plus grave que tous les autres péchés humains si l'on considère l'espèce de péché. En effet, même si l'orgueil, par son propre genre, a une certaine primauté parmi les autres péchés, cependant l'orgueil par lequel on nie ou l'on blasphème Dieu est plus grave que l'orgueil par lequel on désire de façon désordonnée la ressemblance divine, ce qui fut l'orgueil de nos premiers parents, on l'a vu.

Mais si l'on considère la condition des personnes qui ont péché, ce péché eut une très grande gravité, à cause de la perfection de leur état. C'est pourquoi il faut dire que ce péché fut le plus grave à un certain point de vue, mais non de façon absolue.

4. Qui pécha davantage, l'homme ou la femme?

Nous l'avons dit à l'Article précédent la gravité d'un péché s'apprécie davantage d'après l'espèce du péché que d'après la condition du pécheur. Il faut donc dire que, si nous considérons la condition des personnes, celle de l'homme et de la femme, le péché de l'homme est plus grave, car il était plus parfait que la femme.

Mais si l'on considère le genre même du péché, il faut dire que le péché de tous deux fut égal car, pour tous deux, ce fut l'orgueil. C'est pourquoi S. Augustin dit que la femme eut une excuse à son péché " en raison de son sexe inégal, mais qu'elle pécha avec un orgueil égal ".

Si l'on considère maintenant l'espèce de l'orgueil, la femme pécha plus gravement pour une triple raison. D'abord parce que la prétention fut plus grande chez la femme que chez l'homme. En effet, la femme a cru vrai ce que le serpent lui persuada: que Dieu leur avait interdit de manger du fruit de peur qu'ils ne parviennent à lui ressembler. Et ainsi, voulant acquérir, en mangeant du fruit défendu, la ressemblance avec Dieu, son orgueil s'éleva à vouloir obtenir quelque chose contre la volonté de Dieu. L'homme, au contraire, n'a pas cru que cela était vrai. C'est pourquoi il n'a pas voulu acquérir la ressemblance divine contre la volonté de Dieu, mais son orgueil consista à vouloir l'acquérir par lui-même. - Ensuite, parce que la femme a non seulement péché elle-même, mais a suggéré aussi le péché à l'homme. Elle a donc péché contre Dieu et contre le prochain. - Enfin, parce que le péché de l'homme fut diminué en ce qu'il consentit au péché " par cette espèce de bienveillance amicale, qui fait que très souvent on offense Dieu pour ne pas d'un ami se faire un ennemi; mais la sentence divine montra qu'il n'aurait pas dû le faire ". Ainsi parle S. Augustin. Il apparent donc ainsi que le péché de la femme fut plus grave que le péché de l'homme.

CHAPITRE 164: LE CHÂTIMENT DU PREMIER PÉCHÉ DE L'HOMME

1. La mort, qui est le châtiment commun. - 2. Les autres châtiments particuliers qui sont indiqués dans la Genèse.

1. La mort, qui est le châtiment commun

Lorsque quelqu'un est privé, à cause de sa faute, d'un bienfait qui lui avait été accordé, la privation de ce bienfait est le châtiment de sa faute. Comme nous l'avons dit dans la première Partie l'homme, dans son état primitif, avait reçu de Dieu ce don: aussi longtemps que son esprit resterait soumis à Dieu, les puissances inférieures de son âme seraient soumises à son esprit raisonnable, et son corps soumis à son âme. Mais comme, par le péché, l'esprit de l'homme s'éloigna de la soumission à Dieu, il s'ensuivit que les forces inférieures ne furent plus soumises totalement à la raison, et il en résulta une rébellion de l'appétit charnel contre la raison; il s'ensuivit aussi que le corps ne fut plus totalement soumis à l'âme, et il en résulta la mort, et les autres déficiences corporelles. En effet, la vie et l'intégrité du corps consistent en ce qu'il reste soumis à l'âme, comme le perfectible à son principe de perfection. C'est pourquoi, à l'inverse, la mort et la maladie, et toutes les déficiences corporelles, relèvent du défaut de soumission du corps à l'âme. C'est donc clair: de même que la rébellion de l'appétit charnel contre l'esprit est un châtiment du péché de nos premiers parents, de même la mort et toutes les déficiences corporelles.

2. Les autres châtiments particuliers qui sont indiqués dans la Genèse

Nous l'avons dit**,** nos premiers parents furent privés, à cause de leur péché, du don divin qui maintenait en eux l'intégrité de la nature humaine, et sa suppression fit tomber la nature humaine dans des déficiences ayant un caractère pénal. C'est pourquoi ils furent doublement punis. D'abord, en ce que leur fut retiré ce qui convenait à l'état d'intégrité, le lieu du paradis terrestre: “Et le Seigneur Dieu le renvoya du jardin d’Éden. " Et comme l'homme ne pouvait revenir par lui-même à cet état de première innocence, c'est avec raison que furent ajoutés les obstacles l'empêchant de retrouver ce qui convenait à ce premier état, à savoir la nourriture, " afin qu'il ne cueille pas de l'arbre de vie”, et le lieu: “Dieu posta devant le jardin d'Éden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant.”

Mais secondairement ils furent punis en ce qu'ils furent assujettis à ce qui correspond à la nature lorsqu'elle est privée d'un tel don. Et cela quant au corps et quant à l'âme. Quant au corps, auquel appartient la différence des sexes, une peine fut affectée à la femme, et une autre à l'homme. A la femme une peine fut affectée selon les deux liens qui l'unissent à l'homme: la génération des enfants et le partage des activités familiales. Quant à la génération des enfants, la femme fut punie doublement. D'abord, quant aux fatigues qu'elle éprouve en portant l'enfant lorsqu'il est conçu, ce qui est signifié par ces paroles: “Je multiplierai les peines de tes grossesses. " Ensuite, quant à la douleur dont elle souffre en enfantant -. " Dans la peine tu enfanteras. " Quant à la vie familiale, la femme est punie en ce qu'elle est soumise à la domination de son mari, selon ces paroles: “Tu seras sous le pouvoir de ton mari. " - Mais, de même qu'il appartient à la femme d'être soumise à son mari en ce qui concerne

l'économie familiale, de même il appartient à l'homme de procurer ce qui est nécessaire à la vie. En cela il est puni d'une triple façon. D'abord, par la stérilité de la terre: “Maudit soit le sol à cause de toi " Ensuite, par la préoccupation du travail, sans lequel on ne retire pas les fruits de la terre " A force de peine, tu en retireras subsistance tous les jours de ta vie. " Enfin, quant aux obstacles que rencontreront ceux qui cultivent la terre: “Elle produira pour toi épines et chardons.”

Pareillement aussi, en ce qui concerne l'âme, est décrit le triple châtiment qui fut le leur. Premièrement, quant à la confusion qu'ils éprouvèrent de la rébellion de la chair contre l'esprit; c'est pourquoi il est dit: “Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus. " Deuxièmement, quant au remords de leur propre faute; c'est pourquoi il est dit: “Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal. " Troisièmement, quant au rappel de la mort à venir; c'est pourquoi il est dit à l'homme: “Tu es glaise, et tu retourneras à la glaise. " Que " Dieu leur fit des tuniques de peau " est aussi un signe de leur mortalité.

CHAPITRE 165: LA TENTATION DE NOS PREMIERS PARENTS

1. Convenait-il que l'homme fût tenté par le diable? - 2. Le mode et l'ordre de cette tentation.

1. Convenait-il que l'homme fût tenté par le diable?

La sagesse divine " dispose tout de manière bienfaisante”, selon le livre de la Sagesse (8, 1), ce qui veut dire que sa providence attribue à chaque chose ce qui lui convient selon sa nature, car, pour Denys " il n'appartient pas à la providence de détruire la nature, mais de la sauver ". Or c'est la condition de la nature humaine que de pouvoir être aidée ou empêchée par les autres créatures. C'est pourquoi il fut convenable que Dieu permît que l'homme dans l'état d'innocence fût tenté par les mauvais anges, et fit que l'homme fût aidé par les bons. Par un bienfait spécial de la grâce il était d'ailleurs accordé à l'homme que nulle créature extérieure ne pût lui nuire contre sa propre volonté. Grâce à celle-ci il pouvait résister même à la tentation du démon.

2. Le mode et l'ordre de cette tentation

L'homme est composé d'une double nature, intelligente et sensible. C'est pourquoi le diable, dans la tentation de l'homme, se servit d'un double excitant au péché. D'abord, en ce qui concerne l'intelligence; il promit une ressemblance de la divinité grâce à l'acquisition de la science, que l'homme désire naturellement. Ensuite, en ce qui concerne le sens: il se servit de ces choses sensibles qui ont avec l'homme la plus grande affinité; en partie dans la même espèce, tentant l'homme par la femme; en partie dans le même genre, tentant la femme par le serpent; en partie dans un genre voisin, lui proposant de manger le fruit de l'arbre défendu.

Il faut maintenant étudier la studiosité (Question 166), et la curiosité qui lui est opposée (Question 167).

CHAPITRE 166: LA STUDIOSITÉ

1. Quelle est la matière de la studiosité? - 2. La studiosité est-elle une partie de la tempérance?

1. Quelle est la matière de la studiosité?

L'application studieuse comporte principalement une vive application de l'esprit à une chose. Or l'esprit ne s'applique à une chose qu'en la connaissant. L'esprit s'applique donc en premier lieu à la connaissance, et secondairement au but vers lequel la connaissance le dirige. C'est pourquoi l'application studieuse regarde en premier lieu la connaissance, et en second lieu toutes les autres choses pour l'exécution desquelles nous avons besoin d'être dirigés par la connaissance. Or les vertus se réservent en propre la matière qui les concerne en premier lieu et principalement: par exemple la force se réserve les périls de mort, et la tempérance les plaisirs du toucher. La studiosité s'applique donc proprement à la connaissance.

2. La studiosité est-elle une partie de la tempérance?

Nous l'avons dit il appartient à la tempérance de modérer le mouvement de l'appétit, pour éviter qu'il ne tende de façon excessive vers ce qui est naturellement désiré. Or, de même que, selon sa nature corporelle, l'homme désire naturellement les plaisirs de la nourriture et du sexe, de même, selon sa nature spirituelle, il désire naturellement connaître. C'est pourquoi Aristote a pu dire que " tous les hommes désirent naturellement savoir ". Or la modération de cet appétit de connaissance appartient à la vertu de studiosité. Il s'ensuit donc que la studiosité est une partie potentielle de la tempérance, en tant que vertu secondaire qui lui est adjointe comme à la vertu principale. Et elle est comprise sous la modestie, pour la raison qui a été dite plus haut.

CHAPITRE 167: LA CURIOSITÉ

1. Le vice de curiosité peut-il exister dans la connaissance intellectuelle? - 2. Existe-t-il dans la connaissance sensible?

1. Le vice de curiosité peut-il exister dans la connaissance intellectuelle?

Comme nous l'avons dit, la studiosité ne concerne pas directement la connaissance elle-même, mais son désir et l'application à l'acquérir. Or il faut juger différemment la connaissance de la vérité et, d'autre part, le désir et l'application qui y conduisent. En effet, la connaissance de la vérité, absolument parlant, est bonne. Elle peut néanmoins être mauvaise, par accident, en raison de ses conséquences, par exemple lorsque quelqu'un s'enorgueillit de la connaissance de la vérité, comme dit S. Paul (1 Co 8, 1): “La science enfle "; ou bien lorsque l'homme s'en sert pour pécher.

Au contraire, le désir ou l'application conduisant à la connaissance de la vérité peuvent être droits ou pervers. D'une première façon lorsque, en tendant par son application à la

connaissance de la vérité, on y joint accidentellement un élément mauvais; c'est le cas de ceux qui s'appliquent à la science de la vérité afin d'en retirer un motif d'orgueil. C'est pourquoi S. Augustin dit: “Certains, abandonnant toute vertu et ignorant qui est Dieu et combien est grande la majesté de sa nature immuable, pensant faire quelque chose de grand en se livrant avec une curiosité et une ardeur insatiables à la connaissance de cette masse universelle de matière que nous appelons le monde. De là naît un tel orgueil qu'ils se figurent habiter le ciel pour cette raison qu'ils en parlent souvent. " De même aussi ceux qui cherchent à apprendre quelque chose en vue de pécher, ont une application vicieuse. Comme dit Jérémie (9, 5), " ils ont exercé leur langue à proférer le mensonge, ils ont travaillé afin de mal faire ".

D'une autre façon encore il peut y avoir vice en raison précisément du désordre dans le désir et l'application à apprendre la vérité. Et cela de quatre manières.

1° Lorsqu'une étude moins utile nous arrache à l'étude que la nécessité nous impose. C'est pourquoi S. Jérôme écrit: “Nous voyons des prêtres, ayant abandonné les Évangiles et les Prophètes, lire des comédies et chanter les poèmes d'amour des bucoliques.”

2° Lorsqu'on cherche à être instruit par celui à qui il n'est pas permis de s'adresser: c'est le cas de ceux qui interrogent les démons sur l'avenir, ce qui est une curiosité superstitieuse. C'est pourquoi S. Augustin dit: “Je ne sais pas si les philosophes n'ont pas été détournés de la foi par leur curiosité vicieuse à consulter les démons.”

3° Lorsque l'homme désire connaître la vérité concernant les créatures sans se référer à la vraie fin, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu. C'est pourquoi S. Augustin dit: “Dans la considération des créatures il ne faut pas exercer une vaine et périssable curiosité, mais en faire un désir pour arriver à ce qui est immortel et durable**.”**

4° Lorsqu'on cherche à connaître la vérité en dépassant les possibilités de notre propre talent, car alors on tombe facilement dans l'erreur. C'est pourquoi on lit dans l'Ecclésiastique (3, 21): “Ne cherche pas ce qui est trop difficile pour toi, ne scrute pas ce qui est au-dessus de tes forces. " Et on lit ensuite: “Car beaucoup se sont fourvoyés dans leur présomption, une prétention coupable a égaré leurs pensées.”

2. Le vice de curiosité existe-t-il dans la connaissance sensible?

La connaissance sensible a deux buts. D'une part, chez les hommes comme chez les autres animaux, elle est ordonnée au soutien du corps, car c'est par cette connaissance que les hommes et les autres animaux évitent ce qui est nuisible et trouvent ce qui est nécessaire à la vie du corps. D'autre part, spécialement chez l'homme, la connaissance sensible est ordonnée à la connaissance intellectuelle, spéculative ou pratique. S'appliquer à l'étude de ce qui tombe sous les sens peut donc être vicieux de deux façons. D'une première façon, dans la mesure où la connaissance sensible n'est pas ordonnée à quelque chose d'utile, mais détourne plutôt l'homme d'une réflexion profitable. C'est pourquoi S. Augustin a écrit: “je ne vais plus au cirque voir un chien courir après un lièvre; mais que le hasard, dans un champ où je passe, m'offre cette chasse, elle m'accapare, me détourne peut-être même d'une profonde méditation... Et si vous ne m'avertissez sur-le-champ, en me montrant ma faiblesse, j'ai l'absurdité de rester là bouche bée. " - D'une autre façon, dans la mesure où la connaissance est ordonnée à quelque chose de nuisible, lorsque par exemple le regard porté sur une femme est ordonné à la convoitise; ou bien lorsque l'examen attentif de ce que font les autres est ordonné au dénigrement.

Au contraire, si l'on s'applique à la connaissance des choses sensibles de façon réglée, à cause de la nécessité où l'on est de maintenir sa nature, ou en vue d'arriver à la connaissance de la vérité, la studiosité au sujet de la connaissance sensible est vertueuse.

CHAPITRE 168: LA MODESTIE DANS LES MOUVEMENTS EXTÉRIEURS DU CORPS

1. Dans les mouvements extérieurs du corps qui se font avec sérieux, peut-il y avoir vertu et vice? - 2. Peut-il y avoir une vertu dans les activités de jeu? - 3. Le péché par excès de jeu. - 4. Le péché par défaut de jeu.

1. Dans les mouvements extérieurs du corps peut-il y avoir vertu et vice?

La vertu morale consiste à ordonner par la raison tout ce qui est humain. Or il est clair que les mouvements extérieurs de l'homme doivent être ordonnés par la raison, car les membres extérieurs se meuvent au commandement de la raison. Il est donc évident qu'il existe une vertu morale dans l'ordonnance de ces mouvements.

Celle-ci s'envisage à deux points de vue: d'une part, selon leur convenance à la personne qui en est le sujet; d'autre part, selon leur convenance aux autres personnes, aux affaires ou aux lieux. C'est pourquoi S. Ambroise dit: “C'est s'appliquer à vivre en beauté que de respecter ce qui convient à chaque sexe et à chaque personne”, et cela se rapporte au premier point. Quant au second, S. Ambroise ajoute: “Voilà le meilleur ordre des mouvements; voilà l'ornement adapté à toute action.”

C'est pourquoi, en ce qui concerne les mouvements extérieurs de ce genre, Andronicus distingue deux choses: “la bonne tenue”, qui se rapporte à ce qui convient à la personne elle-même, et qui se définit " la science de la bienséance dans les gestes et le maintien”, et " la bonne ordonnance”, qui se rapporte aux diverses affaires et à leurs circonstances, et qui se définit " la pratique du discernement”, c'est-à-dire du bien-faire diversifié selon les actions.

2. Bien que ce soit par une disposition naturelle que l'homme ait une aptitude à telle ou telle ordonnance des mouvements extérieurs, il lui est possible cependant de suppléer à ce qui manque à la nature par un effort de la raison. C'est pourquoi S. Ambroise dit: “La nature donne une forme au mouvement, mais l'effort, s'il y a quelque vice dans la nature, y remédie. "

2. Peut-il y avoir une vertu dans les activités de jeu?

De même que l'homme a besoin d'un repos physique pour refaire les forces de son corps qui ne peut travailler de façon continue, car il a une vigueur limitée, proportionnée à des travaux déterminés, il en est de même de l'âme, dont la vigueur aussi est limitée, proportionnée à des oeuvres déterminées. Et c'est pourquoi, quand elle se livre à l'activité en dépassant la mesure, elle peine et par suite se fatigue; d'autant plus que, dans les oeuvres de l'âme, le corps travaille en même temps, puisque l'âme, même intellectuelle, se sert de facultés qui agissent par les organes du corps. Or il s'agit de biens sensibles qui sont connaturels à l'homme. C'est

pourquoi, quand l'âme s'élève au-dessus des réalités sensibles pour s'appliquer aux oeuvres de la raison, il en résulte une fatigue psychique, que l'homme s'applique aux oeuvres de la raison pratique ou de la raison spéculative. Davantage cependant s'il s'applique aux oeuvres de la contemplation, car c'est ainsi qu'il s'élève davantage au-dessus des choses sensibles; bien que, dans les oeuvres extérieures de la raison pratique, il puisse y avoir une plus grande fatigue physique. Dans les deux cas cependant on se fatigue d'autant plus qu'on s'applique plus intensément aux oeuvres de la raison. Or, de même que la fatigue corporelle se relâche par le repos du corps, de même la fatigue de l'âme se relâche par le repos de l'âme.

Le repos de l'âme, c'est le plaisir, on l'a vu quand on a traité des passions. C'est pourquoi il faut remédier à la fatigue de l'âme en s'accordant quelque plaisir, qui interrompe l'effort de la raison. Dans les *Conférences des Pères* on peut lire que S. Jean l'Évangéliste, comme certains s'étaient scandalisés de l'avoir trouvé en train de jouer avec ses disciples, demanda à l'un d'eux qui portait un arc de tirer une flèche. Lorsque celui-ci l'eut fait plusieurs fois, il lui demanda s'il pourrait continuer toujours. Le tireur répondit que, s'il continuait toujours, l'arc se briserait. S. Jean fit alors remarquer que, de même, l'esprit de l'homme se briserait s'il ne se relâchait jamais de son application.

Ces paroles et actions, où l'on ne recherche que le plaisir de l'âme, s'appellent divertissements ou récréations. Il est donc nécessaire d'en user de temps en temps, comme moyens de donner à l'âme un certain repos. C'est ce que dit Aristote lorsqu'il déclare que, " dans le cours de cette vie, on trouve un certain repos dans le jeu ". C'est pourquoi il faut de temps en temps en user.

A ce sujet il semble qu'il y ait cependant trois défauts à éviter surtout. Le premier et le principal c'est qu'on ne cherche pas le plaisir dont on vient de parler dans des actions ou paroles honteuses ou nocives. C'est pourquoi Cicéron dit: “Il y a un genre de plaisanterie qui est grossier, insolent, déshonorant et obscène. " - Il faut aussi veiller à ce que la gravité de l'âme ne se dissipe pas totalement. C'est pourquoi S. Ambroise dit: “Prenons garde, en voulant détendre notre esprit, de ne pas perdre toute harmonie, qui est comme l'accord des bonnes actions. " Cicéron dit aussi: “De même qu'on ne donne pas aux enfants toute permission de jouer, mais seulement cette permission qui n'est pas étrangère aux actions honnêtes, de même dans le jeu lui-même doit briller la lumière d'un esprit vertueux. " - En troisième lieu il faut encore veiller, comme dans toutes les actions humaines, à ce que le jeu convienne aux personnes, aux temps et aux lieux, et qu'il soit bien ordonné selon les autres circonstances, c'est-à-dire qu'il soit " digne du moment et de l'homme”, comme dit Cicéron.

Tout cela est ordonné selon la règle de la raison. Or l'habitus qui opère selon la raison est une vertu morale. C'est pourquoi, en ce qui concerne les jeux, il peut y avoir une vertu, qu'Aristote appelle " eutrapélie " (enjouement). Et on dit que quelqu'un est " enjoué *" (eutrapélos)* c'est-à-dire a le " retournement facile”, parce qu'il transforme facilement les paroles ou les actes en délassement. Et cette vertu, par cela même qu'elle empêche de manquer à la mesure dans les jeux, se rattache à la modestie.

3. Le péché par excès de jeu

Dans tout ce qui peut être dirigé selon la raison, l'excès consiste à dépasser la règle imposée par la raison, et le défaut ou manque consiste à rester au-dessous de la règle de raison. Or nous avons dite que les jeux ou les plaisanteries, en paroles ou en actes, peuvent être dirigés par la raison. C'est pourquoi l'excès dans le jeu s'entend de ce qui excède la règle de raison, ce qui peut se produire de deux manières. D'une première manière, par la nature des actions

distrayantes, genre de plaisanterie que Cicéron qualifie de " grossier, insolent, déshonorant et obscène "; ce qui a lieu quand on emploie pour jouer des paroles ou des actions honteuses, ou encore de ces choses qui tournent au dommage du prochain et qui, de soi, sont des péchés mortels. Et ainsi il est clair que l'excès dans le jeu est un péché mortel.

D'une autre manière, il peut y avoir aussi un excès dans le jeu quand font défaut les circonstances requises; lorsque par exemple on se livre au jeu à des moments ou en des lieux prohibés, ou encore d'une façon qui ne convient pas aux affaires traitées, ou aux personnes. Parfois cela peut devenir péché mortel, à cause de la violence de l'attachement au jeu, dont on préfère le plaisir à l'amour de Dieu, au point de ne pas craindre de pratiquer de tels jeux contre les commandements de Dieu ou de l'Église. Mais parfois cela n'est qu'un péché véniel lorsque, par exemple, on n'est pas tellement attaché au jeu qu'on veuille, à cause de lui, commettre quelque chose contre Dieu.

4. Le péché par défaut de jeu

Tout ce qui, dans les actions humaines s'oppose à la raison est vicieux. Or il est contraire à la raison d'être un poids pour les autres, lorsque par exemple on n'offre rien de plaisant, et qu'on empêche aussi les autres de se réjouir. C'est pourquoi Sénèque dit: “Conduis-toi sagement de façon que personne ne te tienne pour désagréable, ni ne te méprise comme vulgaire. " Or ceux qui refusent le jeu " ne disent jamais de drôleries et rebutent ceux qui en disent”, parce qu'ils n'acceptent pas les jeux modérés des autres. C'est pourquoi ceux-là sont vicieux, et on les appelle " pénibles et mal élevés”, avec Aristote.

Mais, parce que le jeu est utile en vue du plaisir et du repos, comme aussi le plaisir et le repos ne sont pas recherchés dans la vie humaine pour eux-mêmes mais au service de l'activité, d'après Aristote, il en résulte que le défaut de jeu est moins vicieux que l'excès de jeu. C'est pourquoi Aristote dit qu' " en vue du plaisir il faut avoir peu d'amis”, car il suffit de peu de plaisir pour vivre, à la manière d'un condiment, de même qu'il suffit de peu de sel pour la nourriture.

CHAPITRE 169: LA MODESTIE DANS LA TENUE EXTÉRIEURE

1. Peut-il y avoir vertu et vice dans la tenue extérieure? - 2. Les femmes pèchent-elles mortellement en se parant avec excès?

1. Peut-il y avoir vertu et vice dans la tenue extérieure?

Ce n'est pas dans les réalités extérieures que l'homme emploie, qu'il y a du vice, mais chez l'homme qui les emploie d'une façon mal réglée. Ce manque de mesure peut exister de deux façons: d'une première façon, par rapport aux coutumes des hommes avec qui l'on vit. C'est pourquoi S. Augustin a pu dire: “On doit éviter le scandale qui brave les coutumes humaines en ne respectant pas leur diversité. Il ne faut pas que la convention confirmée dans une cité ou chez un peuple par la coutume ou la loi soit violée par le caprice d'un concitoyen ou d'un étranger. Toute partie qui ne s'harmonise pas au tout est difforme.”

D'une autre façon, il peut y avoir un manque de mesure dans l'usage de telles choses à cause de l'attachement désordonné de celui qui s'en sert, ce qui arrive parfois quand l'homme les utilise de façon trop sensuelle, qu'il se conforme ou non aux usages de ses concitoyens. C'est pourquoi S. Augustine a dit: “Dans l'usage des choses il faut éviter la passion désordonnée: non seulement celle-ci abuse frauduleusement de la coutume de ceux avec qui l'on vit, mais encore bien souvent, dépassant les bornes, elle manifeste, par des éclats très scandaleux, la laideur qu'elle cachait sous le couvert des moeurs publiques.”

Or il arrive que ce désordre de la passion se manifeste de trois manières en ce qui concerne l'excès.

1° Lorsque l'on recherche la célébrité par un raffinement superflu des vêtements dans la mesure où ceux-ci illustrent ceux qui les portent. C'est pourquoi S. Grégoire dit: “Certains pensent que le goût des vêtements fins et précieux n'est pas un péché. Mais si ce n'était pas une faute, jamais la parole de Dieu n'aurait dit avec tant de précision que le riche, tourmenté en enfer, avait été revêtu de fin lin et de pourpre. Non, nul ne recherche les vêtements précieux (c'est-à-dire qui dépassent sa condition) si ce n'est par vaine gloire.”

2° Lorsque, dans la recherche excessive de beaux vêtements, on recherche un plaisir raffiné, du fait que le vêtement est conçu pour flatter le corps.

3° Lorsque l'on a un souci excessif du beau vêtement, même si l'on ne se propose pas une fin mauvaise.

A ce triple désordre Andronicus oppose trois vertus ayant pour matière la toilette extérieure: “l'humilité”, qui exclut la recherche de vaine gloire. C'est pourquoi il dit: “L'humilité est un habitus qui ne commet pas d'excès dans les dépenses et les apprêts. " - " Le contentement de peu”, qui exclut la recherche des plaisirs délicats. C'est pourquoi il dit que " le contentement de peu est un habitus qui se contente du nécessaire et détermine ce qui suffit à la vie”, conformément à ce que dit S. Paul (1 Tm 6, 8): “Lorsque nous avons nourriture et vêtement, sachons être satisfaits. " - " La simplicité”, enfin, qui exclut la recherche excessive à ce sujet. C'est pourquoi Andronicus dit que " la simplicité est un habitus qui se satisfait de ce qui arrive ".

Du côté du péché par défaut, il peut aussi y avoir deux dérèglements dans notre disposition intérieure. Le premier par la négligence de l'homme qui ne prend ni souci ni peine pour être habillé comme il faut. C'est pourquoi Aristote appelle efféminé " celui qui laisse trainer son manteau, pour s'éviter la fatigue de le soulever ". - Un autre désordre se remarque chez ceux qui font servir à leur gloire ce manque de tenue extérieure. C'est pourquoi S . Augustin dit " qu'il peut y avoir de la vanité non seulement dans l'éclat et le luxe de ce qui tient au corps, mais aussi dans la tenue négligée et triste. Cette vanité est d'autant plus dangereuse qu'elle cherche à tromper sous le prétexte de servir Dieu ". Aristote dit aussi: “L'excès et le défaut poussés à l'extrême relèvent de la prétention.”

2. Les femmes pèchent-elles mortellement en se parant avec excès?

En ce qui concerne la parure féminine, il faut faire les mêmes observations que celles faites plus haut de façon générale à propos du vêtement extérieur; en ajoutant cependant cette remarque particulière que la toilette féminine provoque les hommes à la sensualité, comme on le voit dans les Proverbes (7, 10): “Voilà qu'une femme l'aborde, parée comme une

courtisane, et préparée à tromper. " Cependant une femme peut licitement s'employer à plaire à son mari, de peur qu'en la dédaignant il ne tombe dans l'adultère. C'est pourquoi S. Paul dit (1 Co 7, 34): “La femme qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari. " Si une femme mariée se pare afin de plaire à son mari, elle peut donc le faire sans péché. Mais les femmes qui ne sont pas mariées, qui ne veulent pas se marier, et qui sont dans une situation de célibat ne peuvent sans péché vouloir plaire aux regards des hommes afin d'exciter leur convoitise, car ce serait les inviter à pécher. Si elles se parent dans cette intention de provoquer les autres à la convoitise, elles pèchent mortellement. Mais si elles le font par légèreté, ou même par vanité à cause d'un certain désir de briller, ce n'est pas toujours un péché mortel, mais parfois un péché véniel. Et sur ce point, les mêmes principes s'appliquent aux hommes. C'est pourquoi S. Augustin écrit à Possidius: “je ne veux pas que tu prennes une décision précipitée en interdisant les parures d'or et les vêtements précieux, si ce n'est à l'égard de ceux qui ne sont pas mariés et qui, ne désirant pas se marier, ne doivent penser qu'aux moyens de plaire à Dieu. Pour les autres, ils ont les pensées du monde: les maris cherchent à plaire à leurs épouses, et les épouses à leurs maris. Toutefois il ne convient pas aux femmes, même mariées, de laisser voir leurs cheveux, car l'Apôtre leur ordonne de se voiler la tête. " Dans ce cas cependant, certaines pourraient ne pas commettre de péché, si elles ne le font pas par vanité, mais à cause d'une coutume contraire, bien que cette coutume ne soit pas à recommandera.

CHAPITRE 170 : LES PRÉCEPTES DE LA TEMPÉRANCE

1. Les préceptes concernant la tempérance proprement dite. - 2. Les préceptes concernant ses parties.

1 : Les préceptes concernant la tempérance proprement dite

Réponse : Comme dit S. Paul (1 Tm 1, 5), " la fin du précepte, c'est la charité”, à laquelle nous sommes conduits par les deux préceptes se rapportant à l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi dans le décalogue on trouve les préceptes qui sont plus directement ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain. Or, parmi les vices opposés à la tempérance, celui qui semble s'opposer le plus à l'amour du prochain est l'adultère, par quoi on prend pour soi quelque chose qui appartient à autrui, en abusant de la femme du prochain. C'est pourquoi parmi les préceptes du décalogue on interdit surtout l'adultère, et non seulement selon qu'il est accompli en fait, mais aussi selon qu'il est désiré dans le coeur.

Solutions : 1. Parmi les espèces de vice qui s'opposent à la force, aucune n'est aussi contraire à l'amour du prochain que l'adultère, qui est une espèce de la luxure, contraire à la tempérance. - Cependant le vice d'audace, qui s'oppose à la force, peut parfois devenir une cause d'homicide, qui est interdit parmi le préceptes du décalogue. " Ne te mets pas en route avec un audacieux, est-il écrit dans l'Ecclésiastique (8, 15), de peur qu'il ne fasse peser sur toi ses mauvais desseins. "

2 : Les préceptes concernant les parties de la tempérance

Réponse : Les vertus annexes de la tempérance peuvent être considérées de deux façons : d'une part, en elles-mêmes elles n'ont pas une relation directe à l'amour de Dieu et du prochain, mais elles se rapportent plutôt à une certaine modération de ce qui concerne l'homme lui-même. Mais considérées dans leurs effets, elles peuvent être en rapport avec l'amour de Dieu et du prochain. Aussi y a-t-il dans le décalogue des préceptes visant à empêcher les effets des vices opposés aux parties de la tempérance. Ainsi par la colère, qui s'oppose à la douceur, on est parfois conduit à l'homicide qui est interdit dans le décalogue, ou

à refuser l'honneur dû aux parents. Mais cela peut aussi provenir de l'orgueil, par lequel beaucoup transgressent aussi les préceptes de la première table du décalogue.
Solutions : 1. L'orgueil est à l'origine du péché, mais il est caché dans le coeur ; son désordre n'est d'ailleurs pas évalué de la même manière par tous. C'est pourquoi son interdiction ne devait pas figurer parmi les préceptes du décalogue, qui sont des principes premiers évidents par eux-mêmes.

LA PROPHÉTIE

Après avoir étudié en détail les vertus et les vices qui appartiennent à la condition et à l'état de tout homme, il reste à étudier ce qui concerne spécialement certaines catégories de personnes.

Or sous le rapport des habitus et des actes de l'âme raisonnable, on trouve chez les hommes une triple différence:

1° La diversité des charismes " A l'un, écrit S. Paul (1 Co 12, 4), l'esprit octroie une parole de sagesse, à l'autre une parole de science " etc.

2° La diversité des formes de vie: la vie active ou la vie contemplative (Question 179) qui se distinguent par leurs opérations, ainsi que le dit encore S. Paul (1 Co 12, 6). Autre, en effet, est le genre d'occupations de Marthe, " qui s'inquiétait et s'empressait aux soins du service ": c'est la vie active; autre la manière de vivre de Marie, qui " s'était assise aux pieds du Seigneur et écoutait ses paroles " (Lc 10, 39): c'est la vie contemplative.

3° La diversité des fonctions et des états. S. Paul écrit aux Éphésiens (4, 11): “Dieu a établi les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs. " Ce sont là les divers ministères dont parle l'Apôtre dans sa première épître aux Corinthiens (12, 5) en disant " Il y a diversité de ministères.”

Les charismes forment l'objet de notre présent propos. A ce sujet, il faut remarquer que, parmi les dons gratuits, certains ressortissent à la connaissance, d'autres au discours (Question 176-177), et d'autres à l'action.

Tous les dons qui sont relatifs à la connaissance peuvent être compris sous le nom de " prophéties. " Car la révélation prophétique s'étend non seulement aux événements humains futurs, mais encore aux réalités divines, tant aux vérités qui sont proposées à la croyance de tous et qui sont du domaine de la foi, qu'aux plus hauts mystères qui sont l'apanage des plus parfaits et se rapportent à la sagesse. La révélation prophétique a aussi pour objet les substances spirituelles par lesquelles nous sommes poussés au bien ou au mal; c'est le don du " discernement des esprits ". La révélation prophétique s'étend encore à la direction des actes humains: c'est le don de science, on le verra plus loin (Question 177).

Nous étudierons donc tout d'abord la prophétie, et le ravissement (Question 175) qui est un degré spécial de la prophétie.

Au sujet de la prophétie quatre points retiendront notre attention. 1° Son essence (Question 171). - 2° Sa cause (Question 172). - 3° Le mode de la connaissance prophétique (Question 173). - 4° Les diverses espèces de la prophétie (Question 174).

CHAPITRE 171: L'ESSENCE DE LA PROPHÉTIE

1. La prophétie appartient-elle à l'ordre de la connaissance? - 2. Est-elle un habitus? - 3. A-t-elle seulement pour objet les futurs contingents? - 4. Le prophète connaît-il tout ce qui peut être prophétisé? - 5. Distingue-t-il ce qu'il saisit divinement de ce qu'il voit par son propre esprit? - 6. La prophétie peut-elle comporter de la fausseté?

1. La prophétie appartient-elle à l'ordre de la connaissance?

La prophétie est premièrement et principalement un acte de connaissance; en effet les prophètes connaissent les réalités qui échappent à la connaissance ordinaire des hommes. Aussi peut-on dire que le nom de " prophète " est composé de pro, c'est-à-dire " loin " et de *phanos* qui signifie " apparition", parce que les prophètes voient apparaître ce qui est éloigné. Voilà pourquoi, d'après S. Isidore, " ils étaient nommés voyants dans l'Ancien Testament, car ils voyaient ce qui échappait aux autres, et ils percevaient ce qui était enveloppé de mystères ". Dans le paganisme, on les appelait *vates* à cause de la force de leur esprit *(vi mentis).*

La prophétie est secondairement un discours.

L'Apôtre écrit (1 Co 12, 7): “La manifestation de l'Esprit est donnée à chacun pour l'utilité commune. " Et " en vue de l'édification de l'Église ". Ce que les prophètes instruits par Dieu connaissent, ils l'annoncent aux autres afin de les édifier, comme dit Isaïe (21, 10): “Ce que j'ai entendu du Seigneur des armées, du Dieu d'Israël, je vous l'ai annoncé. " A la suite de S. Isidore on peut donc considérer les prophètes comme des " prédisants " parce qu'ils " disent de loin *" (porro)* c'est-à-dire d'événements éloignés, " et annoncent la vérité sur l'avenir ".

La prophétie implique le miracle, qui en est comme la confirmation. En effet, les vérités que Dieu révèle et qui surpassent la connaissance des hommes ne sauraient être confirmées par la raison humaine qu'elles dépassent, mais par l'action de la puissance divine; comme le remarque S. Marc (16, 20) " Les Apôtres prêchèrent en tous lieux, le Seigneur les assistant et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient. " On lit aussi dans le Deutéronome (34, 10): “En ce qui concerne les signes et les miracles, il ne s'est plus levé en Israël de prophète semblable à Moïse, que le Seigneur connaissait face à face.”

2. La prophétie est-elle un habitus?

Comme dit S. Paul (Ep 5,13) toute manifestation de connaissance suppose une lumière: lumière corporelle pour une vision corporelle, lumière intellectuelle pour une vision intellectuelle; bref, il faut une proportion entre la lumière et ce qu'elle fait voir, comme entre une cause et son effet. Donc, puisque la prophétie consiste à connaître des vérités qui sont au-dessus de la raison naturelle, il faudra queue bénéficie d'une lumière qui dépasse celle-ci. Aussi le prophète Michée dit-il (7, 8): “Lorsque je suis dans les ténèbres, le Seigneur est ma lumière. " Or la lumière peut exister de deux manières dans un sujet: l° à l'état de forme permanente telle la lumière corporelle dans le soleil et dans le feu; 2° par mode d'impression passagère, telle la lumière dans l'air. Mais la lumière prophétique n'existe pas, dans

l'intelligence du prophète, à l'état de forme permanente; autrement il faudrait que le prophète ait toujours la faculté de prophétiser, ce qui est manifestement faux. S. Grégoire dit en effet à propos d'Ézéchiel: “Quelquefois, l'esprit de prophétie fait défaut aux prophètes, et il n'est pas toujours à la disposition de leur intelligence, afin qu'ils reconnaissent, quand ils ne l'ont pas, qu'ils ne peuvent l'avoir que par un don lorsqu'ils l’ont. " Et c'est pourquoi Élisée disait au sujet de la Sunamite (2 R 4, 27): “Son âme est dans l'amertume, le Seigneur me l'a caché et ne me l'a point fait connaître.”

Et voici la raison de ce mode d'être passager la lumière intellectuelle qui existe chez un sujet à l'état de forme permanente et parfaite perfectionne l'intelligence spécialement en vue de lui faire connaître le principe de toutes les vérités que cette lumière manifeste; ainsi, par la lumière de l'intellect agent, l'intelligence connaît surtout le principes premiers de tout ce qu'elle comprendre naturellement. Or le principe des vérités surnaturelles, que manifeste la prophétie, c'est Dieu lui-même, et Dieu ne peut être connu dans son essence par les prophètes. Mais, dans la patrie céleste, les bienheureux, en qui se trouve la lumière à l'état de forme permanente et parfaite, le contemplent, selon la parole du Psaume (36, 10): “C'est dans ta lumière que nous verrons la lumière.”

Il reste donc que la lumière prophétique existe dans l'âme du prophète par mode d'impression passagère. C'est le sens de cette parole de l'Exode (33, 22): “Tandis que passera ma gloire, je t'établirai dans les grottes de pierre, etc. " et de celle-ci au sujet d'Élie (1 R 19, 11): “Sors, et tiens-toi sur la montagne devant le Seigneur, car voici que le Seigneur passe, etc. " Il résulte de là que, semblable à l'air qui a toujours besoin d'une nouvelle clarté, l'esprit du prophète exige constamment une nouvelle révélation; ainsi l'élève qui n'est pas encore initié aux principes de l'art doit-il être instruit de tout dans le détail. Aussi Isaïe écrit-il (50, 4): “Chaque matin le Seigneur éveille mon oreille, afin que je l'écoute comme un maître. " C'est ce que signifient également certaines expressions qui introduisent la prophétie dans les livres saints: “Le Seigneur a parlé " à tel ou tel prophète, ou " la parole du Seigneur lui a été adressée”, ou " la main du Seigneur s'est posée sur lui ".

L'habitus étant une forme permanente, il est donc évident que la prophétie, à proprement parler, n'est pas un habitus.

3. La prophétie a-t-elle seulement pour objet les futurs contingents?

Toute connaissance qui se fait par la lumière peut s'étendre à tout ce que cette lumière manifeste; ainsi la vision corporelle s'étend à toutes les couleurs, et la connaissance naturelle de l'âme à tout ce qui est soumis à la lumière par l'intellect agent. Or la connaissance prophétique se fait par une lumière divine qui permet de connaître toutes les réalités, qu'elles soient divines ou humaines, spirituelles ou corporelles. La révélation prophétique s'étend donc à toutes ces réalités. C'est ainsi que cette révélation aura pour objet, selon Isaïe, soit l'excellence de Dieu et les liturgies des esprits angéliques (6, 1): “J'ai vu le Seigneur assis sur un trône haut et élevé "; soit les corps naturels (40, 12): “Qui a mesuré les eaux dans sa main? " Soit aussi les moeurs des hommes (58, 7): “Partage ton pain avec celui qui a faim. " Soit encore les événements futurs (47, 9): “Ces deux malheurs t'arriveront soudain, en un même jour, la perte de tes enfants et le veuvage. " Il faut cependant remarquer que, la prophétie ayant pour objet ce qui est éloigné de notre connaissance humaine, plus les réalités échapperont à la connaissance humaine, plus elles appartiendront proprement à la prophétie. Or ces réalités comprennent trois degrés. Le premier degré est formé des réalités sensibles ou intellectuelles qui échappent à la connaissance, non de tous les hommes, mais de tel ou tel

homme en particulier. Ainsi, l'un connaît par ses sens les objets qui lui sont localement présents, alors qu'un autre les ignore parce qu'ils lui sont absents: Élisée, par exemple, a perçu d'une façon prophétique ce qu'avait fait en son absence son disciple Giézi (2 É, 5, 26). Pareillement, les pensées intimes de certains sont manifestées à d'autres grâce à la prophétie, dit S. Paul (1 Co 14, 24). De même encore, ce dont l'un possède la science démonstrative, un autre peut en avoir la révélation prophétique. Le deuxième degré comprend les vérités qui dépassent universellement la connaissance de tous les hommes, non qu'elles soient inconnaissables en elles-mêmes, mais à cause de l'imperfection de la raison humaine: par exemple, le mystère de la Trinité. Ce mystère a été révélé par les Séraphins qui s'écriaient, d'après Isaïe (6, 3) " Saint, Saint, Saint, etc."

Le dernier degré se compose des réalités qui excèdent la connaissance de tous les hommes, parce qu'elles ne sont pas connaissables en elles-mêmes; par exemple, les événements futurs contingents, dont la vérité objective n'est pas encore fixée. Or ce qui est " universel et par soi " est premier par rapport à ce qui est " particulier et par un autre ". Voilà pourquoi la révélation des événements futurs appartient de la façon la plus rigoureuse à la prophétie; c'est même de là que semble venir le nom de prophétie. S. Grégoire a donc pu écrire: "La prophétie, dont la nature est de prédire l'avenir, perd la raison de son nom, quand elle parle du passé ou du présent."

4. Le prophète connaît-il tout ce qui peut être prophétisé?

Des réalités diverses ne peuvent exister ensemble que s'il y a une réalité où elles se rejoignent et dont elles dépendent. Ainsi avons-nous dit précédemment que toutes les vertus doivent exister ensemble à cause de la prudence ou de la charité. Or toutes les réalités qui sont connues par un principe sont liées les unes aux autres dans ce principe et en dépendent. C'est pourquoi celui qui connaît parfaitement un principe dans toute sa force saisit en même temps toutes les vérités qui sont connues par ce principe. Mais celui qui l'ignore, ou ne le connaît que d'une manière générale, ne saisit pas par le fait même toutes les vérités qui en dépendent. Il a besoin, au contraire, que chacune de ces vérités lui soit montrée en elle-même; il en résulte que certaines peuvent être connues et d'autres ignorées; or le principe de toutes les réalités qui sont manifestées d'une manière prophétique par la lumière divine, c'est la vérité première, que les prophètes ne peuvent voir en elle-même.

Il n'est donc pas requis qu'ils connaissent tout ce qui peut être prophétisé; chaque prophète en connaît une partie, suivant que lui est révélé spécialement ceci ou cela.

5. Le prophète distingue-t-il toujours ce qu'il saisit divinement de ce qu'il voit par son propre esprit?

Il y a deux manières pour Dieu d'instruire l'âme du prophète; la révélation expresse et, suivant les termes de S. Augustin, " une certaine impulsion, que les hommes subissent quelquefois même à leur insu ".

Dans la révélation expresse, le prophète possède la plus grande certitude des réalités qu'il connaît par le don de prophétie, et il tient aussi pour certain que ces réalités lui sont divinement révélées. " C'est en vérité, dit Jérémie (26, 15), que le Seigneur m'a envoyé vers vous, pour faire entendre à vos oreilles toutes ces paroles. " Autrement, si les prophètes eux-mêmes n'avaient cette certitude, la foi qui s'appuie sur leurs allégations ne serait pas certaine. Nous avons un signe de la certitude qui s'attache à la prophétie dans ce fait qu'Abraham, après

avoir été averti dans une vision prophétique, s'est préparé à immoler son fils unique; ce qu'il n'aurait pas fait s'il n'avait été tout à fait sûr de la révélation divine.

Mais dans l'impulsion prophétique, il arrive parfois que le prophète ne puisse pas pleinement discerner si ses paroles et ses pensées sont le résultat d'une inspiration divine, ou de son propre esprit. Or tout ce que nous connaissons par une impulsion divine ne nous est pas manifesté avec une certitude prophétique; car cette impulsion divine est un degré imparfait dans le genre que constitue la prophétie. Et c'est en ce sens qu'il faut entendre les paroles de S. Grégoire citées plus haut. Cependant, pour que l'erreur en ce cas ne puisse se produire, ajoute S. Grégoire au même endroit, " le Saint-Esprit corrige au plus vite les prophètes en leur faisant entendre la vérité, et ils se reprennent eux-mêmes d'avoir tenu de faux discours ".

6. La prophétie peut-elle comporter de la fausseté?

On l'a vu plus haut, la prophétie est une connaissance imprimée par la révélation divine dans l'intelligence du prophète, sous la forme d'un enseignement. Or la vérité de la connaissance est la même chez le disciple et chez le maître. La connaissance du disciple est en effet la reproduction de celle du maître, de même que dans les réalités naturelles la forme de l'engendré reproduit celle de l'engendrant. Voilà pourquoi S. Jérôme dit que la prophétie est comme une " empreinte de la prescience divine ". Il faut donc que la vérité des connaissances et des messages prophétiques soit la même que celle de la connaissance divine. Or on a montré dans la première Partie que la connaissance divine ne peut être sujette à l'erreur. Il s'ensuit que l'erreur ne peut pas non plus se glisser dans la prophétie 11.

CHAPITRE 172: LA CAUSE DE LA PROPHÉTIE

1. La prophétie est-elle naturelle? - 2. Vient-elle de Dieu par l'intermédiaire des anges? - 3. Requiert-elle des dispositions naturelles? - 4. Requiert-elle de bonnes moeurs? - 5. Y a-t-il une prophétie d'origine démoniaque? - 6. Les prophètes des démons annoncent-ils quelquefois la vérité?

1. La prophétie est-elle naturelle?

Il peut y avoir, comme on l'a vu à l'Article précédent, une double connaissance prophétique des événements futurs; en eux-mêmes et dans leurs causes. Or, connaître les événements futurs en eux-mêmes est le propre de l'intelligence divine, à l'éternité de laquelle toutes choses sont présentes, comme il a été prouvé dans la première Partie; aussi une telle connaissance de l'avenir ne peut-elle venir de la nature, mais seulement d'une révélation divine.

Toutefois les événements futurs peuvent être connus dans leurs causes en vertu d'une connaissance naturelle, même par l'homme; c'est ainsi que le médecin connaît à l'avance la santé ou la mort dans leurs causes, grâce à l'expérience qu'il a du rapport de ces causes à leurs effets. Cette connaissance des événements futurs que l'homme possède par sa nature, on peut l'entendre de deux manières: 1° En ce sens que l'âme serait immédiatement capable de connaître l'avenir, en vertu du sens inné qu'elle possède; ainsi, remarque S. Augustin " certains prétendaient que l'âme humaine avait en elle-même une puissance de divination ". Ce

fut, semble-t-il, l'opinion de Platon: d'après lui les âmes ont une connaissance de toutes choses par la participation aux idées; mais cette connaissance est obnubilée du fait que les âmes sont unies à un corps, et plus ou moins d'après les individus, suivant que leur corps est plus ou moins pur. En cette hypothèse, on pourrait soutenir que les hommes dont l'âme n'est pas très enténébrée par suite de l'union avec leur corps sont capables de connaître certains événements futurs, en vertu de leur propre science. Mais à cette théorie S. Augustin fait cette objection: “Pourquoi l'âme ne peut-elle pas l'avoir toujours, cette puissance de divination alors qu'elle la désire toujours?”

2° Mais il semble plus vraisemblable que l'âme acquière ses connaissances par l'intermédiaire des réalités sensibles, d'après l'enseignement d'Aristote, comme on l'a vu dans la première Partie. Il est donc préférable d'adopter l'opinion suivante: les hommes n'ont pas la connaissance de ces événements futurs; mais ils peuvent l'acquérir par voie expérimentale; ils sont alors aidés par leurs dispositions naturelles, suivant que leur puissance imaginative est plus parfaite, et leur intelligence plus lucide.

Toutefois, cette connaissance des événements futurs diffère de celle qui relève de la révélation divine sur deux points. 1° Celle-ci peut porter sur n'importe quel événement, et elle est infaillible; au contraire, la connaissance acquise naturellement ne vise que les effets qui sont du ressort de l'expérience humaine. 2° La prophétie surnaturelle possède une " vérité immuable "; l'autre au contraire peut être sujette à l'erreur.

La première connaissance appartient en propre à la prophétie, mais non pas la seconde; car la connaissance prophétique, on le sait déjà, a pour objet des réalités qui dépassent universellement la connaissance humaine. Il faut donc dire que la prophétie proprement dite ne peut venir de la nature, mais seulement d'une révélation divine.

2. La prophétie vient-elle de Dieu par l'intermédiaire des anges?

D'après l'Apôtre (Rm 13, 1): “Ce qui vient de Dieu se fait avec ordre. " Et c'est une loi de l'ordre divin, selon Denys, de gouverner les êtres inférieurs par des êtres intermédiaires. Or les anges tiennent le milieu entre Dieu et les hommes. Plus que les hommes en effet ils participent de la perfection de la bonté divine, et c'est la raison pour laquelle les illuminations et les révélations divines parviennent de Dieu aux hommes par le moyen des anges. D'autre part, la connaissance prophétique dépend de l'illumination et de la révélation divines. Il est donc manifeste que les anges en sont les intermédiaires.

3. La prophétie requiert-elle des dispositions naturelles?

Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, la prophétie, au sens vrai et absolu du mot, provient de l'inspiration divine; la prophétie qui dépend d'une cause naturelle n'est appelée prophétie que d'une manière relative. Or il faut remarquer que Dieu, qui est la cause universelle dans l'ordre de l'action, ne présuppose, dans les effets corporels, ni la matière ni aucune disposition matérielle; mais il peut apporter tout ensemble la matière, la disposition et la forme. De même, pour les effets spirituels, Dieu n'exige aucune disposition antérieure; mais il peut aussi causer, en même temps que l'effet spirituel, la disposition convenable, requise selon l'ordre de la nature. Bien plus, il pourrait même, par création, produire le sujet lui-même: en créant l'âme, Dieu la disposerait à la prophétie, et lui donnerait la grâce prophétique.

4. La prophétie requiert-elle de bonnes moeurs?

Les bonnes moeurs peuvent s'entendre de deux manières - 1° Dans leur racine intérieure: la grâce sanctifiante. 2° Par rapport aux passions intérieures de l'âme et aux actes extérieurs.

La grâce sanctifiante est surtout donnée pour que l'âme de l'homme soit unie à Dieu par la charité; aussi S. Augustin écrit-il: “Celui à qui l'Esprit Saint n'est pas accordé pour aimer Dieu et le prochain, celui-là ne passera pas de la gauche à la droite (du juge). " Tout ce qui peut exister sans la charité peut donc se trouver sans la grâce sanctifiante et par conséquent sans de bonnes moeurs. Or c'est le cas de la prophétie; celle-ci peut, en effet se rencontrer sans la charité. En voici deux raisons: 1° D'abord à cause de leurs actes respectifs; la prophétie relève, en effet, de l'intelligence, tandis que la charité perfectionne la volonté; or l'acte de l'intelligence précède celui de la volonté. Aussi l'Apôtre (1 Co 13, 1) énumère-t-il la prophétie parmi les dons qui se rapportent à l'intelligence et qui peuvent exister sans la charité. 2° La seconde raison est tirée de leurs fins: la prophétie est donnée en effet, comme les autres charismes, en vue de l'utilité de l'Église, selon ces paroles de l'Apôtre (1 Co 12, 7): “La manifestation de l'Esprit est donnée à chacun en vue de l'utilité. " Elle n'a donc pas directement comme but d'unir à Dieu la volonté du prophète, ce qui est la fin de la charité. Voilà pourquoi la prophétie peut exister sans de bonnes moeurs, si l'on envisage la racine.

Si au contraire nous considérons les bonnes moeurs par rapport aux passions de l'âme et aux actions extérieures, la malice morale, sous cet aspect, peut être un obstacle à la prophétie. La prophétie exige en effet une très grande élévation de l'esprit, pour contempler les réalités spirituelles: or à cela s'oppose la véhémence des passions ou la préoccupation désordonnée des réalités extérieures. Aussi lit-on (2 R 4, 38), au sujet des fils des prophètes, qu'" ils habitaient avec Elisée "; menant ainsi une vie solitaire, ils n'étaient pas détournés du don de prophétie par les occupations de ce monde.

5. Y a-t-il une prophétie d'origine démoniaque?

Comme nous l'avons dit a, la prophétie implique la connaissance de réalités qui sont éloignées de la connaissance humaine. Or il est évident qu'une intelligence d'un ordre supérieur peut connaître ce qui est caché à la connaissance d'une intelligence inférieure. Au-dessus de l'intelligence humaine se trouve non seulement l'intelligence divine, mais aussi, selon l'ordre de la nature, celle des bons et des mauvais anges. Aussi les démons connaissent-ils, même par leur faculté naturelle, certaines choses qui sont cachées à la connaissance des hommes, et ils peuvent les leur révéler. Mais ce qui est absolument et souverainement au-dessus de nous, Dieu seul le connaît. C'est pour cette raison que la prophétie proprement dite ne saurait venir que de la révélation divine. Toutefois la révélation faite par les démons peut, sous un certain rapport, être appelée prophétie. Aussi ceux à qui les démons font une révélation ne reçoivent-ils pas le nom de prophètes tout court, mais on leur adjoint un qualificatif; on dit, par exemple, " faux prophètes " ou " prophètes des idoles ". " Lorsque l'esprit du mal, dit S. Augustin ravit l'homme jusqu'à des visions, il en fait des démoniaques, des possédés ou de faux prophètes.”

6. Les prophètes des démons annoncent-ils quelquefois la vérité?

Le bien a le même rapport avec les réalités que le vrai avec la connaissance. Or, parmi les réalités, il est impossible d'en rencontrer une qui soit complètement privée de bien. Ainsi, pour la connaissance, il est impossible d'en trouver une qui soit absolument fausse, sans aucun

mélange de vérité. C'est pourquoi S. Bède écrit " Il n'y a pas de fausse doctrine qui n'entremêle parfois certaines vérités avec l'erreur. " C'est le cas des démons; la doctrine dont ils instruisent leurs prophètes contient certaines vérités qui la rendent recevable; ainsi l'intelligence est amenée à l'erreur par l'apparence de la vérité, comme la volonté est amenée au mal par l'apparence du bien. Aussi S. Jean Chrysostome dit-il " Il est quelquefois permis au diable de dire vrai, afin que son mensonge se recommande de cette rare vérité.”

CHAPITRE 173: LE MODE DE LA CONNAISSANCE PROPHÉTIQUE

1. Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu? - 2. La révélation prophétique se fait-elle par infusion de certaines représentations, ou seulement par infusion d'une lumière? - 3. Comporte-t-elle toujours l'abstraction des sens? - 4. La prophétie comporte-t-elle toujours la connaissance de ce qui est prophétisé?

1. Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu?

La prophétie comporte une connaissance divine qui est comme éloignée de nous. Aussi lit-on dans l'épître aux Hébreux (11, 13) à propos des prophètes: “C'est de loin qu'ils regardaient. " Or ceux qui sont au ciel, dans la béatitude, ne voient pas comme de loin mais, pour ainsi dire, de tout près, selon ce mot du Psaume (140, 14): “Les justes demeureront devant ta face. " Il est donc évident que la connaissance prophétique est autre que la connaissance parfaite du ciel. Elle s'en distingue comme l'imparfait du parfait; et elle s'évanouira lorsque l'autre surviendra, comme le montre l'Apôtre (1 Co 13, 8).

Certains, voulant distinguer la connaissance des prophètes de celle des bienheureux, ont prétendu que les prophètes voyaient l'essence divine, qu'ils appellent " miroir éternel”, non pas pourtant en tant qu'elle est l'objet de béatitude, mais en tant qu'elle contient les raisons des événements futurs. Or cela est absolument impossible. En effet, Dieu est objet de béatitude selon son essence même. S. Augustin le remarque: “Bienheureux celui qui te connaît, même s'il ignore les créatures. " Mais il n'est pas possible de voir les raisons des créatures dans l'essence divine même, si l'on ne connaît pas cette essence. D'une part, en effet, l'essence divine est la raison de tout ce qui se fait; or la raison idéale n'ajoute à l'essence divine qu'un rapport aux créatures. D'autre part, on connaît d'abord une réalité en soi avant de la connaître par comparaison avec autre chose, ce qui revient ici à connaître Dieu comme objet de béatitude, avant de le connaître selon les raisons des choses qui existent en lui. C'est pourquoi les prophètes ne peuvent voir Dieu selon les raisons des créatures, sans qu'ils le connaissent comme objet de béatitude.

Il faut donc soutenir que la vision prophétique n'est pas la vision de l'essence divine elle-même; et ce n'est pas non plus dans cette essence divine que les prophètes contemplent ce qu'ils voient, mais dans certaines similitudes qu'éclaire la lumière divine. Aussi lit-on chez Denys, au sujet des visions prophétiques: “Le sage théologien appelle divine la vision produite par la similitude des réalités qui manquent de forme corporelle, parce que les voyants remontent du plan de la similitude à celui des choses divines. " Ce sont ces similitudes, éclairées par la lumière divine, qui méritent le nom de miroir, bien plutôt que l'essence divine. Car dans un miroir se reflètent les images des autres réalités, ce qu'on ne peut dire de Dieu;

tandis que cette illumination de l'esprit par mode prophétique peut être appelée miroir, en tant qu'il s'y reflète une image de la vérité, de la prescience divine. C'est pourquoi on la nomme " miroir éternel”, parce qu'elle représente la prescience de Dieu qui, dans son éternité, voit toutes choses d'une manière présente, comme on l'a établi plus haut.

2. La révélation prophétique se fait-elle par infusion de certaines représentations, ou seulement par infusion d'une lumière?

D'après S. Augustin " la connaissance prophétique a surtout pour siège l'esprit ". Or, au sujet de la connaissance de l'esprit humain, il y a deux choses à considérer: le mode de réception ou de représentation des réalités, et le jugement sur les réalités représentées. Les réalités sont représentées à l'esprit humain par des idées (ou *species);* normalement, il est nécessaire que ces représentations passent par les sens, puis par l'imagination, et aboutissent à l'intellect possible; celui-ci est modifié par les représentations d'images qu'éclaire l'intellect agent. Or l'imagination ne fait pas que recevoir les formes des choses sensibles telles qu'elles viennent des sens, elle subit aussi diverses transformations; soit par suite de modifications corporelles, comme il arrive dans le sommeil ou la folie, soit par suite d'une intervention de la raison, qui dispose les images en vue de ce qu'il faut comprendre. En effet, quand on change l'ordre des lettres dans un mot, le sens diffère; de même aussi, si l'on dispose de diverses manières les images, il en résulte dans l'intelligence des idées intelligibles différentes. Quant au jugement de l'esprit humain sur ces représentations, il dépend de la force de la lumière intellectuelle qui les éclaire.

Or, par le don de prophétie, l'esprit humain est surélevé au-dessus de ses facultés naturelles quant aux deux éléments qu'on vient de dire; d'abord quant au jugement, par l'influx d'une lumière intellectuelle; ensuite quant à la représentation des réalités, qui se fait par les images ou les idées. Sous ce second rapport seulement, on peut comparer l'enseignement humain à la révélation prophétique; en effet, le mettre présente à son disciple les réalités au moyen du langage, mais il ne peut l'illuminer intérieurement, comme Dieu le fait. Or, dans la prophétie, c'est la surélévation du jugement qui est la plus importante, car c'est dans un jugement que s'achève la connaissance. C'est pourquoi, si quelqu'un est gratifié par Dieu de la vision de certaines réalités à l'aide de similitudes imaginatives, comme le furent Pharaon et Nabuchodonosor, ou encore à l'aide de similitudes corporelles, comme Balthazar, il ne faut pas le considérer comme un prophète, à moins que son esprit n'ait reçu une lumière qui le rende capable de porter un jugement; cette vision sans jugement est une espèce imparfaite dans l'ordre de la prophétie; aussi certains l'appellent-ils " une prophétie fortuite, involontaire”, comme l'est la divination des songes. Mais il sera prophète, celui dont l'intelligence seule aura été éclairée pour juger même ce que d'autres ont vu dans leur imagination: ainsi joseph qui expliqua le songe de Pharaon. Toutefois, remarque S. Augustin: “Celui-là surtout mérite le nom de prophète, qui excelle en l'un et l'autre genres: voir en esprit les similitudes désignant les réalités corporelles, et en même temps, les comprendre par la vivacité de son esprit.”

Voici de quelles manières les réalités sont manifestées par Dieu à l'esprit du prophète. Tantôt c'est par l'intermédiaire des sens extérieurs, au moyen de formes sensibles; par exemple Daniel vit des inscriptions sur la muraille. Tantôt c'est au moyen de formes imprimées dans l'imagination, soit que Dieu les imprime directement, sans qu'elles soient reçues par les sens; tel serait le cas d'un aveugle-né dans l'imagination duquel s'imprimeraient les images des couleurs; soit aussi que Dieu arrange de façon spéciale les formes reçues par les sens: tel le cas de Jérémie (1, 13), qui vit " bouillir une chaudière venant du nord ". Tantôt enfin, c'est au

moyen d'idées imprimées dans l'esprit du prophète; c'est le cas de ceux qui reçoivent la science ou la sagesse infuses, comme Salomon et les Apôtres.

Quant à la lumière intelligible, elle est donnée par Dieu à l'esprit humain, soit pour juger ce qui a été vu par d'autres: on l'a remarqué pour Joseph, et il en est de même des Apôtres auxquels " le Seigneur ouvrit l'esprit afin qu'ils comprennent les Écritures " (Le 24, 45); c'est là l'objet de " l'interprétation des discours”, soit pour juger selon la vérité divine ce que l'homme saisit avec ses facultés naturelles; soit aussi pour juger d'une manière vraie et efficace ce qui est à faire, selon cette parole d'Isaïe (63, 14): “L'esprit du Seigneur a été son guide.”

Il ressort donc de cet exposé que la révélation prophétique se fait quelquefois seulement par influx de lumière; d'autres fois par l'impression de représentations nouvelles ou organisées différemment.

3. La vision prophétique est-elle toujours accompagnée de l'aliénation des sens?

La révélation prophétique, on l'a vu à l'Article précédent, se fait de quatre manières: par l'influx d'une lumière intelligible; par octroi d'idées nouvelles; par impression ou nouvelles combinaisons de formes dans l'imagination; par la représentation de formes sensibles. Or il est évident qu'il n'y a pas abstraction des sens lorsqu'une réalité est présentée à l'esprit du prophète par des formes sensibles, soit que Dieu les forme spécialement à cette fin, tels le buisson montré à Moïse ou l'inscription montrée à Daniel; soit même que d'autres causes les produisent, mais avec un dessein voulu par la providence divine; ainsi l'arche de Noé symbolisant l'Église.

Il n'est pas davantage nécessaire qu'il y ait aliénation des sens extérieurs lorsque le prophète est éclairé par une lumière intellectuelle ou doté d'idées nouvelles; car en nous le jugement de l'intelligence exige pour sa perfection un retour vers les réalités sensibles, qui sont à l'origine de notre connaissance comme nous l'avons établi dans la première Partie.

Au contraire, lorsque la révélation prophétique se fait à l'aide de formes de l'imagination, l'abstraction des sens est nécessaire pour que cette apparition des images ne soit pas confondue avec les réalités perçues par les sens extérieurs. En ce cas, l'abstraction des sens peut être parfaite ou imparfaite: elle est parfaite lorsque l'on n'a plus aucune perception sensible; elle est imparfaite lorsque l'on continue de percevoir par les sens, sans toutefois discerner complètement les objets extérieurs de ce que l'on voit par l'imagination. Aussi S. Augustin écrit-il: “On voit les images des corps qui sont produites dans l'âme comme on perçoit les corps en réalité, de sorte que l'on ne fait pas de différence entre un homme présent et un homme absent que l'on considère en imagination comme avec les yeux. " Toutefois, cette aliénation des sens n'est pas, chez les prophètes, l'effet d'un désordre de nature, comme chez les possédés et les fous, mais le résultat d'une cause ordonnée, soit naturelle comme le sommeil, soit spirituelle comme l'intensité de la contemplation; ainsi dans le cas de Pierre qui en priant dans la chambre haute (Ac 10, 9) " fut ravi hors de ses sens”, soit divine, selon cette parole du livre d'Ézéchiel (1, 3): “La main du Seigneur s'est posée sur lui.”

4. La prophétie comporte-t-elle toujours la connaissance de ce qui est prophétisé?

Dans la révélation prophétique l'esprit du prophète est mû par l'Esprit Saint comme un instrument déficient par rapport à l'agent principal. Or le Saint-Esprit pousse l'esprit du

prophète, soit à comprendre, soit à annoncer, soit à faire quelque chose; tantôt à ces trois actes ensemble, tantôt à deux d'entre eux, tantôt à un seul. Et il peut se produire, dans chacun de ces cas, qu'il y ait chez le prophète un défaut de connaissance.

Car, puisque l'esprit du prophète est mû pour juger ou pour saisir une vérité, il arrive parfois qu'il saisisse cette vérité, mais sans se rendre compte qu'elle lui a été révélée par Dieu; d'autres fois au contraire il s'en rend compte. De même, dans le cas d'annonce prophétique, l'esprit du prophète, tantôt comprend ce que l'Esprit Saint affirme par sa bouche, comme David qui disait (2 S 23, 2): “L'esprit du Seigneur a parlé par moi”, - tantôt ne saisit pas ce que l'Esprit Saint a voulu signifier par les paroles qu'il prononce, comme Caïphe. Enfin il en va de même dans le cas d'action prophétique; parfois les prophètes comprennent la signification de leur acte, tel Jérémie qui cache sa ceinture dans l'Euphrate (3, 59); parfois ils n'en ont aucune conscience: par exemple les soldats qui se sont partagé les vêtements du Christ ne comprirent pas ce que cela figurait.

Donc, lorsque quelqu'un a conscience qu'il est conduit par l'Esprit Saint soit à juger une vérité, soit à l'exprimer par la parole ou par l'action, cela relève en propre de la prophétie. Tandis que, lorsqu'il est mû par l'Esprit Saint, mais sans le savoir, il n'y a pas prophétie parfaite, mais impulsion prophétique. Cependant, il faut reconnaître que, l'esprit du prophète étant un instrument déficients, nous l'avons dit, même les vrais prophètes ne connaissent pas tout ce que l'Esprit Saint veut obtenir, soit par leurs visions, soit par leurs paroles, soit même par leurs actions. Cela donne clairement la réponse aux objections car ces arguments d'introduction parlent des vrais prophètes, dont l'esprit est parfaitement éclairé par Dieu.

CHAPITRE 174: LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE LA PROPHÉTIE

1. Quelles sont les espèces de la prophétie? - 2. La prophétie la plus haute est-elle celle qui se produit sans vision de l'imagination?- 3. Les divers degrés de la prophétie. -4. Moïse fut-il le plus grand des prophètes? -5. Un compréhenseur peut-il être un prophète? -6. La prophétie a-t-elle progressé dans la suite des temps?

1. Quelles sont les espèces de la prophétie?

Les espèces des habitus et des actes, en morale, se distinguent d'après les objets. Or la prophétie a pour objet ce qui, dans la connaissance divine, dépasse la faculté humaine. C'est pourquoi l'on répartit la prophétie, d'après la différence de ces objets, en diverses espèces, selon la division donnée ci-dessus. D'autre part, on a dit plus haut que Dieu connaissait l'avenir de deux manières; 1° Tel qu'il est dans sa cause; ainsi faut-il entendre la prophétie de menace; celle-ci ne s'accomplit pas toujours, mais elle marque à l'avance l'ordre d'une cause à ses effets, ordre qui est parfois entravé par certains événements qui viennent à la traverse.

2° Dieu connaît certaines réalités futures en elles-mêmes. Ou bien ces réalités doivent être produites par lui: la prophétie qui les concerne est la prophétie de prédestination; car, d'après S. Jean Damascène " Dieu a prédestiné ce qui n'est pas en nous ". Ou bien elles sont soumises au libre arbitre de l'homme: c'est la prophétie de prescience. Cette prophétie peut se rapporter aux bons et aux mauvais; la prophétie de prédestination au contraire ne concerne que les bons.

La prédestination étant comprise sous la prescience, une Glose, sur le début du Psautier, ne donne que deux espèces de prophéties: la prophétie de " prescience " et la prophétie de " menace”

2. La prophétie la plus haute est-elle celle qui se produit sans vision de l'imagination?

La dignité des moyens est envisagée surtout en considération de la fin. Or la fin de la prophétie est la manifestation d'une vérité qui est au-dessus de l'homme. C'est pourquoi, dans la mesure où cette manifestation est plus haute, la prophétie est aussi plus digne. Mais il est évident que la manifestation de la vérité divine qui se fait par la pure contemplation de cette vérité l'emporte sur celle qui utilise le symbolisme des réalités corporelles: elle se rapproche davantage, en effet, de la vision du ciel, où la vérité est contemplée dans l'essence de Dieu. Il s'ensuit que la prophétie où la vérité surnaturelle est vue dans sa nudité par une vision intellectuelle, est supérieure à celle qui utilise le symbole des réalités corporelles, dans une vision de l'imagination. Elle montre en même temps que l'esprit du prophète est plus élevé; dans l'enseignement humain, l'élève qui peut recevoir la vérité intelligible présentée dans sa nudité par le maître est considéré comme plus intelligent que celui qui réclame le secours d'exemples sensibles. Voilà pourquoi David a dit à la louange de la prophétie (2 S 23, 3): “Le Fort d'Israël m'a parlé”, en ajoutant aussitôt: “C'est comme la lumière de l'aurore, dans le soleil levant, par un matin sans nuages.”

3. Les divers degrés de la prophétie

La prophétie dans laquelle une vérité surnaturelle est révélée par la lumière intelligible, au moyen d'une vision de l'imagination, tient, comme on vient de le voir, le milieu entre la prophétie où la vérité surnaturelle est révélée sans vision de l'imagination, et celle où, par la lumière intelligible, sans vision sensible, l'homme arrive à savoir ou à faire ce qui est du ressort de la conduite humaine.

Or, plus que l'action, la connaissance est l'objet propre de la prophétie. Il en résulte donc que le degré le plus bas de la prophétie est celui dans lequel l'homme est amené par une impulsion intérieure à faire des actes extérieurs; ainsi est-il dit de Samson, au livre des Juges (15, 14): “L'Esprit du Seigneur fondit sur lui; et, comme les fils de lin se consument à l'ardeur du feu, de même les liens qui l'enchaînaient tombèrent et le dégagèrent.”

Le deuxième degré de la prophétie est celui où l'homme est éclairé par une lumière intérieure pour connaître des vérités qui ne dépassent cependant pas les limites de la connaissance naturelle; c'est ainsi qu'on lit au sujet de Salomon (1 R 4, 13): “Il parlait en paraboles, dissertant sur les arbres, depuis le cèdre qui pousse dans le Liban jusqu'à l'hysope qui sort des murailles, ainsi que sur les bêtes de somme, les oiseaux, les reptiles et les poissons. " Et tout cela venait d'une inspiration divine, car il est dit un peu auparavant (4, 9): “Dieu donna à Salomon la sagesse et une très grande prudence. " Toutefois ces deux degrés sont inférieurs à la prophétie proprement dite, car ils n'atteignent pas à la vérité surnaturelle.

Quant à la prophétie dans laquelle se manifeste une vérité surnaturelle au moyen d'une vision de l'imagination, voici comment on peut en distinguer les degrés. 1° Par la différence entre le " songe " qui a lieu pendant le sommeil, et la " vision " qui se produit pendant la veille. Celle-ci constitue un plus haut degré de prophétie: il semble en effet que la lumière prophétique doit avoir de la force pour détacher l'âme occupée pendant la veille à des réalités sensibles et la tourner vers les vérités surnaturelles, plus que pour l'instruire lorsqu'elle est déjà détachée des

objets sensibles par le sommeil. 2° Par la diversité des symboles imagés sous lesquels s'exprime la vérité intelligible. Or, parce que les symboles qui expriment le mieux la vérité intelligible sont les paroles, il semble que la prophétie où l'on entend, soit pendant la veille, soit durant le sommeil, des paroles exprimant une vérité intelligible l'emporte sur la prophétie ou l'on voit seulement certains symboles de la vérité, comme les " sept beaux épis " qui désignaient " sept années de prospérité " (Gn 41, 5.28). Et ici encore le degré de la prophétie est d'autant plus élevé que les symboles sont plus expressifs: Jérémie (1, 13) rapporte, par exemple qu'il vit l'incendie de la ville sous l'image d'une " marmite qui bouillonne ". 3° Nous avons affaire à un degré plus élevé de prophétie lorsque le prophète, non seulement perçoit des paroles ou des actions symboliques; mais encore voit, pendant la veille ou le sommeil, quelqu'un qui s'entretient avec lui ou qui lui montre quelque chose; cela prouve en effet que l'esprit du prophète s'approche davantage de la cause qui produit la révélation. 4° D'après la condition de celui que voit le prophète. Si celui qui parle ou qui montre, pendant la veille ou le sommeil, a l'apparence d'un ange, c'est mieux que s'il avait celle d'un homme. Et le degré de prophétie sera encore plus élevé si, dans la veille comme dans le sommeil, on entrevoit la forme de Dieu, ainsi que le dit Isaïe (6, 1): “J'ai vu Dieu sur son trône.”

Toutefois au-dessus de tous ces degrés, se place le troisième genre de prophétie, dans lequel la vérité intelligible et surnaturelle est révélée sans vision de l'imagination. Mais ce genre dépasse, on l'a vu, la notion de prophétie au sens propre. Il en résulte que les degrés de la prophétie proprement dite se distinguent d'après la vision de l'imagination.

4. Moïse fut-il le plus grand des prophètes?

Sous certains rapports, tel ou tel des prophètes a été plus grand que Moïse; mais, absolument parlant, il les surpasse tous. On a vu ce qu'il faut considérer dans la prophétie: la connaissance, tant selon la vision intellectuelle que selon la vision de l'imagination; l'annonce; et la confirmation par le miracle. Or Moïse a été le plus grand de tous.

1° Quant à la vision intellectuelle, il a contemplé l'essence même de Dieu, comme S. Paul dans son ravissement. S. Augustin en fait la remarque. Aussi lit-on dans les Nombres (12, 8) que Moïse " a vu Dieu directement et non sous des figures ".

2° Quant à la vision de l'imagination, il l'avait pour ainsi dire à sa disposition; non seulement il entendait des paroles, mais il voyait celui qui lui parlait, même sous la forme de Dieu, et cela non seulement pendant le sommeil, mais aussi durant la veille. L'Exode dit en effet (39, 11): “Le Seigneur lui parlait face à face, comme un homme parle à son ami.”

3° Quant à l'annonce prophétique, il s'adressait à tout le peuple fidèle à la place de Dieu, en lui proposant comme une nouvelle loi; les autres prophètes, au contraire, parlaient au peuple au nom de Dieu, et l'amenaient à l'observance de la loi de Moïse, selon cette parole du Seigneur en Malachie (3,22): “Souvenez-vous de la loi de Moïse, mon serviteur.”

4° Quant aux miracles, il les accomplit devant tout un peuple d'infidèles. Aussi lit-on au Deutéronome (34, 10): “Il ne s'est plus levé en Israël de prophète semblable à Moïse, lui que le Seigneur connaissait face à face. Que de signes et de prodiges Dieu l'envoya faire dans le pays d’Égypte, sur Pharaon, sur tous ses serviteurs, et sur tout son pays.”

5. Un compréhenseur peut-il être prophète?

La prophétie implique la vision d'une vérité surnaturelle existant au loin. Cet éloignement peut provenir de deux causes: 1° De la connaissance elle-même, lorsque la vérité surnaturelle n'est pas connue en elle-même, mais dans quelques-uns de ses effets. De plus, l'éloignement sera plus grand encore si cette connaissance se fait par les symboles de réalités corporelles plutôt que par des effets intellectuels. Et tel est bien le cas spécial de la vision prophétique, qui utilise des symboles corporels. 2° De la personne du voyant, qui n'est pas arrivé totalement à la perfection dernière, comme le rappelle l'Apôtre (2 Co 5, 6): “Tant que nous sommes dans le corps, nous voyageons loin du Seigneur. " Or les bienheureux ne connaissent d'éloignement en aucune de ces deux façons. On ne peut donc pas les appeler prophètes.

6. La prophétie a-t-elle progressé dans la suite des temps?

La prophétie, nous l'avons dit, est ordonnée à la connaissance de la vérité divine; et la contemplation de cette vérité a un double but: éclairer notre foi et diriger notre activité selon le Psaume (43, 3): “Envoie ta lumière et ta vérité, ce sont elles qui m'ont conduit. " Or notre foi comprend surtout deux vérités. 1° La vraie connaissance de Dieu, car d'après l'épître aux Hébreux (11, 6): “Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe. " 2° Le mystère de l'incarnation du Christ: “Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi”, dit le Seigneur en S. Jean (14, 1). Donc, si nous parlons de la prophétie qui est ordonnée à la foi en Dieu, elle a subi des accroissements selon trois périodes de temps: avant la loi, sous la loi et sous la grâce. En effet, avant la loi, Abraham et les autres Pères furent instruits prophétiquement des vérités qui se rapportent à la foi en Dieu; aussi sont-ils appelés prophètes, d'après le Psaume (105, 15) - " Ne faites pas de mal à mes prophètes”, ce qui vise spécialement Abraham et Isaac. Mais sous la loi les vérités concernant Dieu furent l'objet de révélations prophétiques supérieures aux précédentes, car il fallait alors instruire de ces vérités, non seulement quelques personnes ou quelques familles, mais tout un peuple; aussi le Seigneur dit-il à Moïse (Ex 3, 14): “je suis le Seigneur, qui suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme Dieu tout puissant, mais je ne leur a fait connaître mon nom d'Adonaï. " Les patriarches antérieurs avaient en effet appris à connaître sous une forme commune la toute-puissance du Dieu unique; mais dans la suite, Moïse fut plus pleinement instruit de la simplicité de l'essence divine, lorsqu'il lui fut dit (Ex 3, 14): “je suis celui qui suis. " C'est ce nom que les Juifs ont remplacé par celui d'Adonaï, à cause de la vénération due à ce nom qu'on ne peut prononcer. Enfin, au temps de la grâce, le mystère de la Trinité a été révélé par le Fils de Dieu lui-même (Mt 28, 19) - " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.”

Toutefois, en chacune de ces périodes, la première en date des révélations fut la plus haute. Avant la loi, la première révélation fut faite à Abraham; c'est de son temps, en effet, que les hommes commencèrent à s'éloigner de la foi au Dieu unique pour tomber dans l'idolâtrie; auparavant cette révélation n'était pas nécessaire, puisque tous persévéraient dans le culte du Dieu unique. A Isaac fut octroyée une révélation de moindre importance, qui était comme fondée sur celle d'Abraham; aussi lui fut-il dit (Gn 26, 24): “Je suis le Dieu d'Abraham, ton père. " Et de même à Jacob (Gn 28, 13): “je suis le Dieu d'Abraham, ton père, et le Dieu d'Isaac. Pareillement, durant la période de la loi, la première révélation fut accordée à Moïse, et elle fut la plus parfaite; sur elle fut fondée la révélation faite à tous les prophètes. Et au temps de la grâce, c'est aussi sur la révélation qui a été faite aux Apôtres, et qui concernait la foi en l'Unité et en la Trinité, que s'appuie toute la foi de l’Église, d’après ces paroles du Seigneur (Mt 16, 18): “Sur cette pierre”, c'est-à-dire ta confession de foi, " je bâtirai mon Église.”

Quant à la foi en l'incarnation du Christ, il est évident que plus les fidèles furent proches du Christ, soit avant, soit après, plus aussi, dans l'ensemble, ils reçurent de lumière sur cette vérité. Toutefois, davantage après qu'avant, comme le remarque l'Apôtre (Ep 3, 5).

Par rapport au second but de la révélation prophétique: diriger l'activité humaine, on ne remarque pas de variation dans la suite des temps, mais selon les nécessités des circonstances; car, comme il est écrit au livre des Proverbes (29, 18): “Quand il n'y aura plus de vision, le peuple sera sans direction. " C'est la raison pour laquelle, en chaque temps, les hommes ont été instruits par Dieu de ce qu'ils devaient faire, selon ce qui était utile au salut des élus.

CHAPITRE 175: LE RAVISSEMENT

1. L'âme humaine est-elle ravie en Dieu? - 2. Le ravissement relève-t-il de la faculté de connaissance, ou d'appétit? - 3. Dans son ravissement, S. Paul a-t-il vu l'essence de Dieu? - 4. A-t-il été hors de sens? - 5. Dans cet état, son âme a-t-elle été complètement séparée de son corps? - 6. Ce que S. Paul a su et ce qu'il a ignoré, au sujet de son ravissement.

1. L'âme humaine est-elle ravie en Dieu?

Le ravissement, on vient de le dire, implique une certaine violence. Or Aristote nomme " violent, ce dont le principe est extérieur, à condition que ce qui souffre violence n'y apporte aucun concours ". Mais tout être apporte son concours à ce qui est dans le sens de son inclination propre, que cette inclination soit volontaire ou naturelle. Celui qui est ravi par une puissance extérieure doit donc être ravi autrement que dans le sens de son inclination. Cela est possible de deux manières. 1° Par rapport au but de l'inclination; par exemple si la pierre qui a pour inclination naturelle de tomber en bas est projetée en haut. 2° Par rapport au mode d'attrait, par exemple si la pierre est projetée en bas avec un mouvement plus rapide que celui qui lui est naturel.

L'âme humaine peut être ravie de ces deux manières vers ce qui est en dehors de sa nature. 1° Quant au terme du ravissement: par exemple lorsqu'elle est entraînée à subir des peines, selon cette parole du Psaume (50, 22) " de peur qu'il entraîne sans que personne délivre ". 2° Quant au mode connaturel à l'homme, qui est de comprendre la vérité par les réalités sensibles; c'est ainsi que, lorsque l'âme est abstraite des réalités sensibles, elle est dite ravie, même si elle est élevée à des réalités auxquelles elle est naturellement ordonnée; mais il faut que ce soit en dehors de sa propre intention. C'est ainsi que, le sommeil étant naturel, on ne peut pas l'appeler un ravissement.

Or cette abstraction, quel que soit son but, peut avoir trois causes 1° une cause physique, tel est le cas des aliénés 2° la puissance des démons: c'est le cas des possédés; 3° la puissance divine. C'est ici le véritable ravissement: être élevé par l’Esprit divin vers les réalités surnaturelles avec abstraction des sens. " L'esprit s'éleva entre ciel et la terre, lit-on dans Ézéchiel (8, 3), et m'amena, Jérusalem, dans des visions divines. "

2. Le ravissement relève-t-il de la faculté de connaissance, ou d'appétit?

Nous pouvons entendre le ravissement de deux manières.

1° Par rapport à son objet. Ainsi, à proprement parler, le ravissement ne peut pas concerner la puissance appétitive, mais seulement la puissance cognitive. On vient de voir en effet que le ravissement se fait en dehors de l'inclination naturelle de celui qui est ravi. Or le mouvement de la puissance appétitive est une inclination vers le bien désirable. Par suite, à proprement parler, l'homme qui désire un bien n'est pas ravi, mais se meut par lui-même.

2° Par rapport à sa cause. Sous cet aspect, le ravissement peut avoir sa cause dans la puissance appétitive. En effet, si le désir s'attache fortement à quelque chose, il peut arriver que, par la violence de cet amour, l'homme devienne étranger à tout le reste.

Le ravissement produit aussi un effet dans l'appétit: on se délecte dans l'objet du ravissement. Voilà pourquoi l'Apôtre dit (2 Co 12, 2-4) qu'il a été ravi, non seulement au " troisième ciel”, qui appartient à la contemplation intellectuelle, mais au " paradis " qui relève de l'affectivité.

3. Dans son ravissement, S. Paul a-t-il vu l'essence de Dieu?

Certains ont prétendu que S. Paul, dans son ravissement, n'avait pas vu l'essence même de Dieu, mais seulement un reflet de sa clarté. Pourtant S. Augustin professe manifestement l'opinion contraire non seulement dans sa lettre *Sur la vision de Dieu* mais encore dans son *commentaire littéral de la Genèse,* et cette opinion se trouve également dans la Glose (sur 2 Co 12). D'ailleurs les termes même de l'Apôtre l'affirment. 1° dit en effet qu'" il a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de rapporter ". Or ces termes paraissent bien se rapporter à la vision béatifique, dont l'état surpasse la vie présente, selon ce mot d'Isaïe (64, 3): “L'oeil n’a pas vu, ô Dieu, excepté toi, ce que tu as préparé à ceux qui comptent sur toi. " Par conséquent il est préférable de dire que S. Paul a vu Dieu dans son essence.

4. Dans son ravissement, S. Paul a-t-il été hors de sens?

L'homme ne peut voir l'essence divine par une autre puissance cognitive que son intelligence. Or l'intelligence humaine ne se tourne vers les réalités sensibles qu'au moyen des images; par les images elle reçoit à partir des réalités sensibles les idées, et c'est en considérant des idées dans les images qu'elle juge les réalités sensibles et les organise. C'est pourquoi dans toute activité où l'intelligence fait abstraction des images, il est nécessaire qu'elle fasse aussi abstraction des sens. Or il faut que l'homme, dans l'état de voyageur, ait l'intelligence abstraite des images pour voir l'image de Dieu. Cette essence, en effet, ne peut être vue par une image, ni même par une idée créée, car elle dépasse à l'infini non seulement tous les corps d'où viennent les images, mais aussi toute créature intelligible. Lorsque par son intelligence l'homme est élevé à la sublime vision de l'essence de Dieu, il faut donc qu'il y applique son esprit tout entier de manière à ne plus avoir aucune autre pensée qui lui viendrait des images, mais à être totalement porté vers Dieu. Aussi est-il impossible que l'homme en l'état présent voie Dieu dans son essence sans abstraction des sens.

5. Dans cet état, l'âme de S. Paul a-t-elle été complètement séparée de son corps?

Dans le ravissement dont nous parlons, l'homme, on l'a vu, est élevé par la puissance divine " de ce qui est selon la nature à ce qui est au-dessus de la nature ". Il faut donc considérer deux

choses: 1° Ce qui convient à l'homme selon la nature. 2° Ce que la puissance divine doit faire en l'homme au-dessus de sa nature. Or, du fait que l'âme est unie au corps comme sa forme naturelle, il en résulte chez elle une tendance naturelle à comprendre par un retour aux images. Cette tendance n'est pas abolie par la puissance divine dans le ravissement, car l'état de l'âme n'est pas changé, nous l'avons montré. Toutefois, tandis que cet état demeure, le retour en acte vers les images et les réalités sensibles est retiré à l'âme afin qu'il n'y ait point d'obstacle à son élévation vers ce qui, on l'a vu, dépasse toute image. Par conséquent, dans le ravissement de S. Paul, il n'était pas nécessaire que son âme soit séparée de son corps au point de ne plus lui être unie comme sa forme; mais il fallait que son intelligence soit abstraite des images et de la perception des réalités sensibles.

6. Ce que S. Paul a su et ce qu'il a ignoré, au sujet de son ravissement

Il convient de chercher la réponse à cette question dans les paroles mêmes de l'Apôtre: celui-ci dit qu'il sait une chose, qu'il " a été ravi au troisième ciel”, et qu'il en ignore une autre " si c'est avec son corps ou sans son corps ". y a deux interprétations possibles:

1° Ces mots " soit avec son corps, soit sans son corps " ne se rapporteraient pas à l'être même de l'homme ravi, comme si S. Paul avait ignoré si son âme était ou non dans son corps, mais viseraient le mode de ravissement: l'Apôtre aurait ignoré si son corps avait été ou non ravi au troisième ciel en même temps que son âme, ou si celle-ci seule l'avait été, comme ce fut le cas d'Ézéchiel qui déclare (8, 3) qu'il " fut emmené dans Jérusalem en des visions divines ". Cette dernière exégèse fut avancée par un certain juif, d'après S. Jérôme. Il écrit en rapportant l'opinion de ce Juif - " Enfin même notre Apôtre n'a pas eu l'audace d'affirmer qu'il avait été ravi avec son corps; mais il a dit: soit avec mon corps, soit sans mon corps, je ne sais.”

Toutefois, S. Augustin rejette ce sens, précisément pour cette raison que l'Apôtre dit avoir su qu'il avait été ravi jusqu'au troisième ciel. Il savait donc que le troisième ciel, où il avait été ravi, était un ciel réel et non pas imaginaire; autrement, s'il avait appelé troisième ciel une simple image de celui-ci, il aurait pu dire de même qu'il avait été ravi avec son corps, en entendant par là l'image de son corps, telle qu'elle apparaît dans le sommeil. Mais alors, s'il se rendait compte qu'il s'agissait réellement du troisième ciel, il savait si c'était quelque chose de spirituel et d'incorporel, et en ce cas son corps ne pouvait y être ravi; ou si c'était quelque chose de corporel, et alors son âme ne pouvait y être ravie sans son corps, à moins d'être séparée de celui-ci.

2° Il faut donc donner un autre sens à ces paroles de l'Apôtre: S. Paul a connu qu'il avait été ravi selon son âme et non selon son corps, mais il a ignoré comment s'était comportée son âme par rapport à son corps, c'est-à-dire si elle fut sans corps ou non pendant la durée de son ravissement.

Mais il y a encore ici diverses interprétations. Certains disent en effet: l'Apôtre a su que son âme était unie à son corps en tant que forme, mais il ignorait s'il avait subi l'aliénation des sens, ou s'il avait fait abstraction des activités de l'âme végétative. - Cependant, qu'il y ait eu abstraction des sens, S. Paul n'a pas pu l'ignorer, du fait qu'il avait conscience de son ravissement. Quant à une abstraction des activités de l'âme végétative, ce n'était pas un fait assez important pour mériter une mention si expresse. Il reste donc que l'Apôtre a ignoré si son âme était restée unie à son corps en tant que forme, ou s'était séparée de lui par la mort.

D'autres cependant, tout en admettant cette explication, disent que l'Apôtre n'a pas pu se rendre compte de son état au moment de son ravissement, car toute son attention était tournée vers Dieu, mais qu'il l'a compris ensuite, en réfléchissant sur ce qu'il avait vu. - Cette opinion est également contraire au paroles de l'Apôtres qui a soin de distinguer le passé du futur. Il dit en effet, au présent, qu'il " sait " avoir été ravi il y a quatorze ans, et, au présent encore, qu'il " ignore " si ce fut avec son corps ou sans son corps.

C'est pourquoi il faut dire que, avant et après, il a ignoré si son âme avait été séparée de son corps. S. Augustin conclut après une longue recherche: “Il nous reste de comprendre ce que lui-même ignorait: si, au moment où il fut ravi au troisième ciel, il était dans son corps à la manière dont l'âme est dans le corps quand on dit que celui-ci est vivant (soit qu'il ait été éveillé, ou endormi, ou que l'âme ait été en extase, devenue étrangère aux sens); ou bien s'il était tout à fait sorti de son corps, au point que celui-ci gisait Mort.”

Nous avons à considérer à présent les charismes gratuits qui se rapportent au langage. I. Le charisme des langues. - II. Le charisme du discours de sagesse ou de science.

CHAPITRE 176: LE CHARISME DES LANGUES

1. Par ce charisme obtient-on la connaissance de toutes les langues? - 2. Comparaison entre ce charisme et celui de la prophétie?

1. Par ce don obtient-on la connaissance de toutes les langues?

Les premiers disciples du Christ ont été choisis par lui pour parcourir la terre et prêcher sa foi en tous lieux, selon S. Mathieu (28,19): “Allez, enseignez toutes les nations. " Or il ne convenait pas que ceux qui étaient envoyés instruire les autres aient besoin d'apprendre d'eux la manière de leur parler ou comment comprendre leur langage, alors surtout que ces missionnaires de la foi appartenaient à une même nation, la nation juive, comme l'avait prédit Isaïe (27, 6 Vg): “Ceux qui sortiront impétueusement de Jacob rempliront de leur race la face de la terre. " De plus, les disciples étaient pauvres et impuissants; ils n'auraient pas trouvé facilement dès le début des interprètes pour traduire exactement leurs paroles ou leur expliquer celles des autres; et cela d'autant plus qu'ils étaient envoyés aux infidèles. Il était donc nécessaire que Dieu y pourvoie par le don des langues. De même que la diversité des langues s'est introduite au moment où les nations versaient dans l'idolâtrie selon la Genèse (11, 7), de même quand il fallut ramener les nations au culte du Dieu unique, on remédia à cette diversité par le don des langues.

2. Comparaison entre ce charisme et celui de la prophétie

Le charisme de la prophétie surpasse celui des langues d'une triple manière.

1° Le don des langues se rapporte à des mots, qui ne sont que les signes d'une vérité intelligible, comme les images qui apparaissent dans la vision de l'imagination; aussi S. Augustin compare-t-il le don des langues à cette sorte de vision. Or on a dit plus haut que le don de prophétie consiste dans l'illumination même de l'esprit en vue de connaître la vérité

intelligible; et l'on a vu que cette illumination intellectuelle est plus excellente que la vision de l'imagination. On dira donc parallèlement que la prophétie surpasse le don des langues considéré en lui-même.

2° Le don de la prophétie fait connaître les réalités elles-mêmes; ce qui est plus noble que la connaissance des mots procurée par le don des langues.

3° Le don de la prophétie est enfin plus utile. L'Apôtre le prouve de trois manières. 1) La prophétie est plus profitable à l'édification de l'Église; celui qui parle en langues n'y contribue en rien, à moins qu'il n'y ajoute une explication. - 2) Elle est plus utile à celui qui parle; son esprit ne serait pas édifié, s'il parlait en diverses langues sans les comprendre, ce qui revient au don de prophétie. - 3) Elle est plus utile aux infidèles. C'est surtout pour eux qu'est accordé le don des langues; cependant il pourrait bien arriver qu'ils traitent parfois d'insensés ceux qui parlent en langues, de même que les juifs considéraient les Apôtres comme des gens ivres parce qu'ils parlaient en langues, nous disent les Actes (2, 13). Les prophéties, au contraire, convainquent les infidèles en révélant les secrets de leur coeur.

CHAPITRE 177 : LE CHARISME DU DISCOURS

L'Apôtre le cite en ces termes (1 Co 12, 8) : "A l'un l'Esprit donne le discours de la sagesse, à l'autre le discours de la science."
A ce sujet, nous nous demandons : 1. Y a-t-il un charisme du discours ? - 2. A qui ce charisme convient-il ?

1 : Y a-t-il un charisme du discours ?

Réponse : Les dons gratuits sont donnés en vue de l'utilité commune, on l'a dit. Or la connaissance que l'on reçoit de Dieu ne saurait servir à l'utilité d'autrui qu'au moyen du discours. Et comme le Saint-Esprit n'omet rien de ce qui est utile à l'Église, il assiste aussi ses membres dans leurs discours, non seulement pour qu'ils soient compris de tous, ce qui appartient au don des langues, mais encore pour qu'ils parlent avec efficacité, ce qui relève de la grâce du discours.
Cette grâce du discours a un triple effet 1. Instruire l'intelligence des auditeurs -2. Plaire à leur coeur, afin qu'ils écoutent volontiers la parole divine. - 3. Toucher leur âme, pour qu'ils aiment la vérité et la mettent en pratique. Pour cela, le Saint-Esprit se sert de la langue humaine comme d'un instrument ; mais c'est lui-même qui achève intérieurement le travail. Aussi S. Grégoire dit-il dans une homélie de la Pentecôte : "Si le Saint-Esprit ne remplit pas le coeur des auditeurs, c'est en vain que la voix des prédicateurs résonne à leurs oreilles."

2 : A qui ce charisme convient-il ?

Réponse : Le discours peut-être pratiqué de deux façons. 1. En particulier, à l'adresse d'une ou de quelques personnes, dans un entretien familier. Dans ce cas la grâce du discours peut convenir aux femmes.
2. En public, devant toute l'assemblée. Cela est interdit aux femmes : tout d'abord et principalement, parce que la femme doit être soumise à comme, selon la Genèse (3,16). Or enseigner et persuader publiquement dans l'assemblée convient, non aux sujets, mais aux supérieurs. Si pendant des hommes qui sont des inférieurs peuvent accomplir cet office, c'est en vertu d'une d'une commission, et parce que leur sujétion ne leur vient pas, comme aux femmes, de la nature, mais par suite d'une cause accidentelle. - Ensuite, par crainte que le coeur des hommes ne soit séduit par désir, selon l'Ecclésiastique (9, Il Vg) : "Les entretiens des femmes sont comme un feu dévorant. " - Enfin, parce que les femmes, généralement, ne

sont pas assez instruites en sagesse pour qu'il soit possible de leur confier sans inconvénient un enseignement public.

CHAPITRE 178: LE CHARISME DES MIRACLES

1. Y a-t-il un charisme des miracles? - 2. A qui convient-il?

1. Y a-t-il un charisme des miracles?

On l'a vu plus haut l'Esprit Saint pourvoit suffisamment son Église de tout ce qui est utile au salut, et tel est le but des charismes. Or, s'il est nécessaire que la transmission de la vérité divine soit assurée par le don des langues et la grâce du discours, ainsi convient-il que le discours soit confirmé pour devenir croyable. C'est à cela que vise l'opération des miracles, comme on le dit en S. Marc (16, 20): “Leur discours fut confirmé par les signes qui suivirent. " Et cela à juste titre. Car il est naturel à l'homme de saisir la vérité intelligible au moyen des effets sensibles. C'est ainsi que l'homme, conduit par sa raison naturelle, peut parvenir à une certaine connaissance de Dieu par le spectacle de la nature; de même, à la vue de certains effets surnaturels qu'on appelle miracles, il sera amené à une connaissance surnaturelle des vérités à croire. C'est pourquoi l'activité miraculeuse fait partie des dons gratuits ou charismes.

2. A qui le charisme des miracles convient-il?

Parmi les miracles, il y en a qui ne sont pas de vrais miracles, mais seulement des faits imaginaires qui mystifient l'homme pour lui faire croire ce qui n'existe pas. D'autres sont des faits réels, mais ils ne méritent pas vraiment le nom de miracles, parce qu'ils sont le produit de certaines causes naturelles. Ces deux catégories de prétendus miracles peuvent être accomplis par les démons, comme on vient de le dire.

Les vrais miracles, au contraire, ne peuvent se faire que par la puissance divine: Dieu les produit pour l'utilité des hommes. Et cela pour deux fins: 1° pour confirmer la vérité prêchée; 2° pour montrer la sainteté d'un homme que Dieu veut proposer en exemple de vertu.

Dans le premier cas, les miracles peuvent être accomplis par quiconque prêche la vraie foi et invoque le nom du Christ. Or on voit parfois les méchants agir de cette façon. Aussi, sous ce rapport, même les méchants peuvent accomplir des miracles. Sur la parole en S. Matthieu (7, 22): “N'avons-nous pas prophétisé en ton nom? " S. Jérôme écrit: “Prophétiser, faire des miracles, chasser des démons n'est pas toujours une preuve du mérite de celui qui agit; mais c'est l'invocation du nom du Christ qui obtient tout cela, afin que les hommes honorent la divinité de celui au nom de qui se font tant de miracles.”

Dans le second cas, les miracles ne sont accomplis que par les saints: c'est en effet pour prouver leur sainteté que des miracles sont accomplis, pendant leur vie ou après leur mort, par eux-mêmes ou par d'autres. On lit dans les Actes des Apôtres (19, 11): “Dieu faisait des prodiges par les mains de Paul; on appliquait même sur les malades des linges qui avaient touché son corps, et les malades étaient guéris. " A ce point de vue encore, rien n'empêche qu'un pécheur fasse des miracles par l'invocation d'un saint. Toutefois, on ne devra pas les attribuer à ce pécheur, mais à celui dont le miracle manifeste la sainteté.

LES ÉTATS DE VIE: VIE ACTIVE ET VIE CONTEMPLATIVE

Nous devons étudier à présent la vie active et la vie contemplative. Quatre questions sont à examiner, qui ont trait: I. A la division de la vie en active et en contemplative (Question 179). II. A la vie contemplative (Question 180). - III. A la vie active (Question 181). - IV. A la comparaison de la vie active avec la contemplative (Question 182).

CHAPITRE 179: LA DIVISION ENTRE VIE ACTIVE ET VIE CONTEMPLATIVE

1. Cette division est-elle fondée? - 2. Cette division est-elle adéquate?

1. La division entre vie active et vie contemplative est-elle fondée?

Les êtres qui méritent à proprement parler le nom de vivants sont ceux qui se meuvent ou agissent d'eux-mêmes. Mais, plus que tout, ce qui convient à un être en raison de lui-même, est ce qui lui est propre et à quoi le porte sa principale inclination. Aussi la vie d'un vivant se révèle-t-elle dans l'activité qui plus que toute autre lui est propre, et vers laquelle le porte sa principale inclination. C'est ainsi que la vie des plantes se définit par la nutrition et la génération, celle des animaux par la sensation et le mouvement local, celle des hommes par la pensée et l'agir rationnel.

En vertu du même principe, chez les hommes, la vie de chacun sera ce en quoi il prend son principal plaisir et à quoi il s'applique particulièrement. Et c'est pourquoi, remarque Aristote, chacun veut plus spécialement " avoir commerce avec ses amis ". Et puisqu'il y a des hommes qui s'adonnent principalement à la contemplation de la vérité, tandis que d'autres font leur occupation préférée des actions extérieures, on est fondé à diviser la vie humaine en active et contemplative.

2. Cette division de la vie en active et contemplative est-elle adéquate?

Cette division, on l'a déjà dit, concerne la vie humaine, qui se définit elle-même en fonction de l'intellect. Or l'intellect se divise en actif et en contemplatif. L'activité intellectuelle, en effet, peut avoir pour fin, soit la connaissance même de la vérité, et c'est l'affaire de l'intellect contemplatif; soit quelque action extérieure, et c'est l'affaire de l'intellect pratique ou actif D'où il suit que la vie elle-même est adéquatement divisée en active et en contemplative.

CHAPITRE 180: LA VIE CONTEMPLATIVE

1. La vie contemplative appartient-elle à l'intelligence seule, ou bien fait-elle appel aussi à la volonté? - 2. Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative? - 3. La vie contemplative comporte-t-elle un seul acte, ou plusieurs? - 4. La considération de n'importe quelle vérité appartient-elle à la vie contemplative? - 5. Dans l'état présent, la vie contemplative peut-elle atteindre à la vision de l'essence divine? - 6. Les mouvements de la contemplation distingués par Denys au chapitre 4 des " Noms divins ". - 7. La joie de la contemplation. - 8. La durée de la contemplation.

1. La vie contemplative appartient-elle à l'intelligence seule, ou bien fait-elle appel aussi à la volonté?

Nous avons dit plus haut qu'on appelait contemplative la vie de ceux dont l'intention primordiale est de contempler la vérité. Or nous savons que l'intention est un acte de la volonté. En effet, l'intention a pour objet la fin, qui est elle-même l'objet de la volonté. D'où il suit que la vie contemplative, qui relève de l'intelligence pour ce qui regarde son opération essentielle, fait appel, pour ce qui regarde l'exercice de cette opération, à la volonté, dont c'est précisément le rôle de mouvoir vers leur acte toutes les autres facultés., y compris l'intelligence. Nous l'avons dit précédemment.

Or la puissance appétitive meut aussi bien le sens que l'intellect à regarder quelque chose, parfois par amour de la réalité que nous voyons, car " là où est ton trésor, là est ton coeur " (Mt 6, 2 1), et parfois par amour de la connaissance même acquise par ce regard. Et c'est pour cela que S. Grégoire situe la vie contemplative dans " la charité pour Dieu”, en tant que cet amour nous embrase du désir de contempler la beauté divine. Et parce que chacun se délecte dans la possession de ce qu'il aime, la vie contemplative a pour terme la délectation. Or celle-ci se trouve dans l'affectivité, et rend l'amour plus intense.

2. Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative?

Il y a deux façons d'appartenir à la vie contemplative; à titre d'élément essentiel, ou à titre de disposition.

Les vertus morales n'appartiennent pas à l'essence de la vie contemplative. La raison en est que la fin de la vie contemplative est la considération de la vérité. Or, déclare Aristote " le savoir, qui relève de la considération de la vérité, n'a qu'une minime valeur quand il s'agit d'exercer les vertus morales ". Aussi rapporte-t-il les vertus morales à la félicité de la vie active, et non pas à la félicité de la vie contemplative.

Mais les vertus morales se rattachent à la vie contemplative à titre de dispositions préalables. En effet, l'acte de contemplation qui fait l'essence de la vie contemplative se heurte à un double obstacle: à la violence des passions, qui détourne l’intention de l'âme de l'intelligible vers le sensible, et aux agitations extérieures. Or les vertus morales refrènent la violence des passions et apaisent les agitations qui proviennent des occupations extérieures. C'est pourquoi les vertus morales se rattachent à la vie contemplative à titre de dispositions.

3. La vie contemplative comporte-t-elle des actes divers?

Nous parlons ici de la vie contemplative, qui convient à l'homme. Or il y a, d'après Denys, cette différence entre l'homme et l'ange, que l'ange voit la vérité d'un simple regard, tandis que l'homme ne parvient à cette intuition de la simple vérité que par une suite d'opérations et à partir de données multiples. Ainsi donc la vie comtemplative consiste en un acte unique dans elle se consomme finalement, et qui est la contemplation de la vérité. Et de cet acte final elle son unité. Mais elle comporte beaucoup autres actes, qui la préparent à cet acte suprême. Certains de ces actes se rapportent à l’acquisition des principes, d'où l'on procède à la contemplation de la vérité; d'autres ont pour objet déduire à partir des principes la vérité que l'on cherche à connaître. L'acte final et qui consomme tout, c'est la contemplation même de la vérité.

4. La considération de n'importe quelle vérité appartient-elle à la vie contemplative?

Nous avons signalé qu'il y avait deux manières d'appartenir à la vie contemplative: en qualité d'élément principal, et en qualité d'élément secondaire ou de disposition. La contemplation de la vérité divine constitue l'élément principal de la vie contemplative. Cette sorte de contemplation est en effet la fin même de la vie humaine. " La contemplation de Dieu, écrit S. Augustin. nous est promise comme la fin de toutes nos actions et l'éternelle perfection de nos joies. " Cette contemplation sera parfaite dans la vie future, quand nous verrons Dieu " face à face "; elle nous rendra alors parfaitement heureux. Dans ce temps-ci, la contemplation de la vérité divine ne nous est possible que de façon imparfaite, dans un miroir, sous forme d'énigmes (1 Co 13, 12). Nous lui devons une béatitude imparfaite, qui commence ici-bas pour parvenir plus tard à sa consommation. C'est pourquoi Aristote e fait consister la félicité dernière de l'homme dans la contemplation du suprême intelligible.

Mais les oeuvres divines nous mènent à la contemplation de Dieu, selon qu'il est écrit (Rm 1, 20): “Les perfections invisibles de Dieu nous sont rendues accessibles et mises sous les yeux par le moyen des créatures. " Il s'ensuit que la contemplation des oeuvres de Dieu appartient aussi, en second lieu, à la vie contemplative, en tant que par elle l'homme se trouve acheminé à la connaissance de Dieu. D'où cette parole de S. Augustin: “Dans la considération des créatures il ne s'agit pas de porter une vaine et périssable curiosité, mais de nous élever aux réalités immortelles et qui ne passent pas.”

Ainsi devient-il manifeste que quatre éléments, dans un certain ordre, appartiennent à la vie contemplative: 1° les vertus morales; 2° certains actes, outre la contemplation elle-même; 3° la contemplation des oeuvres divines; 4° la contemplation même de la vérité divine.

5. Dans l'état présent, la vie contemplative peut-elle atteindre à la vision de l'essence divine?

S. Augustin écrit: “Nul ne voit Dieu tout en vivant de cette vie que vivent les mortels dans les sens corporels. A moins qu'il ne meure de quelque façon à cette vie, soit en sortant purement et simplement du corps, soit par la suspension de l'activité de sens corporels, jamais il ne sera élevé à cette vision. " C'est une question qui a été traitée en détail plus haut à propos du ravissements et dans la première partie' à propos de la vision de Dieu. Il faut comprendre qu'on peut être dans la vie présente de deux manières.

1° De façon actuelle et avec l'usage actuel des sens corporels. A prendre les choses ainsi, la contemplation de la vie présente ne peut aucunement atteindre à la vision de l'essence divine.

2° De façon simplement potentielle et non pas actuelle. C'est-à-dire que l'âme, tout en étant unie au corps mortel comme sa forme, se trouve à un moment donné ne point user des sens corporels ni de l'imagination, phénomène qui se vérifie dans le ravissement. Et dans ce second cas, la contemplation de cette vie peut atteindre à la vision de l'essence divine. D'où il suit que le degré suprême de la contemplation, dans la vie présente, est celui de S. Paul lors de son ravissement. Il s'y trouvait dans un état intermédiaire entre l'état de la vie présente et celui de la vie future.

6. Les mouvements de contemplation distingués par Denys

Nous avons exposé plus haut que l'opération de l'intelligence, en laquelle consiste essentiellement la contemplation, est appelée un mouvement au sens où le mouvement se définit avec Aristote: l'acte d'un être parfait. Nous parvenons en effet à la connaissance des réalités intelligibles par le moyen des réalités sensibles. Or les opérations sensibles ne s'accomplissent pas sans quelque mouvement proprement dit. Ce qui conduit à décrire les opérations intellectuelles elles-mêmes comme des mouvements, et à assimiler les différences qui s'y observent aux divers types de mouvements proprement dits. Mais parmi les mouvements proprement dit ou corporels, les plus parfaits et les premiers sont d'après Aristote, les mouvement locaux. C'est donc par comparaison avec eux que l'on a coutume de décrire les opérations intellectuelles.

Or il y a trois sortes de mouvements locaux. Le mouvement est dit circulaire lorsqu'une chose se déplace uniformément autour d'un même centre. Il est dit rectiligne lorsqu'une chose se porte d'un point à un autre. Il est dit en spirale lorsqu'il combine les deux précédents. Les opérations intellectuelles où s'observe une constante uniformité sont donc assimilées au mouvement circulaire. Celles où l'on procède d'une chose à une autre sont comparées au mouvement rectiligne. Celles enfin où se combine une certaine uniformité avec un certain progrès vers des termes divers se voient assimiler au mouvement en spirale.

7. Le plaisir de la contemplation

La contemplation peut comporter une double délectation. D'abord en raison de l'activité elle-même. Toute activité en effet, est source de plaisir, si elle correspond à la nature ou à la disposition de celui qui l'exerce. Or la contemplation de la vérité correspond à la nature de l'homme, animal raisonnable. C'est ce qui fait que tout homme a le désir naturel de savoir et jouit par conséquent de connaître la vérité. Plus délectable encore est-elle pour celui qui, possédant les vertus de sagesse et de science, se trouve en état de contempler sans difficulté. Il y a ensuite la délectation qui vient de l'objet, en ce sens que l'on contemple ce qu'on aime. Cette double joie se rencontre même dans la vision corporelle. C'est une chose délectable que de voir; c'en est une seconde, plus délectable encore, de voir une personne que l'on aime. Donc, parce que la vie contemplative consiste principalement en la contemplation de Dieu, à laquelle la charité nous pousse, nous l'avons dit il s'ensuit que dans la vie contemplative il n'y a pas seulement délectation à cause de la contemplation elle-même, mais encore en raison de l'amour divin.

Et sur les deux plans, cette délectation surpasse toute délectation humaine. Car la délectation spirituelle est plus puissante que la délectation charnelle, nous l'avons vu en traitant des passions; et l'amour de charité envers Dieu surpasse tout amour. C'est pourquoi on chante dans le Psaume (34, 9): “Voyez et goûtez comme est bon le Seigneur.”

8. La durée de la contemplation

On peut dire d'une chose qu'elle est durable à deux points de vue: selon sa nature propre ou par rapport à nous.

Que la vie contemplative soit durable en elle-même, c'est évident pour deux raisons. Premièrement, parce que son objet est incorruptible et immuable. Secondement, parce qu'il

n'y a rien qui lui soit contraire. En effet, d'après Aristote, " il n'y a rien qui soit contraire à la joie de contempler ".

Mais par rapport à nous aussi, la vie contemplative est durable. D'abord, parce qu'elle est l'oeuvre de ce qu'il y a en nous d'incorruptible, c'est-à-dire de l'intelligence; il en résulte qu'elle peut se prolonger au-delà de la vie présente. Ensuite, parce que les oeuvres de la vie contemplative n'impliquent pas de labeur corporel; ce qui fait, remarque Aristote, que nous pouvons y persister plus longuement.

CHAPITRE 181: LA VIE ACTIVE

1. Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active? - 2. La prudence lui appartient-elle? - 3. L'enseignement lui appartient-il? - 4. Est-elle appelée à durer?

1. Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active?

Nous avons expliqué plus haut que la division de la vie humaine en active et contemplative se prenait de la diversité des occupations et des fins auxquelles s'appliquent les hommes: la considération de la vérité, qui est la fin de la vie contemplative, et l'activité extérieure, qui est la fin de la vie active. Or, il est évident que ce que l'on demande principalement aux vertus morales, ce n'est pas la contemplation de la vérité et quelles sont ordonnées à l'action. Aussi Aristote dit-il que " savoir, quand il s'agit de vertu, n'a que peu ou point de valeur ". D'où il paraît clairement que les vertus morales relèvent essentiellement de la vie active. Et c'est pourquoi Aristote ordonne les vertus morales à la félicité de la vie active.

2. La prudence appartient-elle à la vie active?

Nous l'avons dit plus haut, ce qui est ordonné à autre chose comme à sa fin, surtout dans le domaine moral, passe à l'espèce de la fin à laquelle il est ordonné. Ainsi, " celui qui commet l'adultère pour pouvoir voler, mérite d'être appelé voleur plus encore qu'adultère”, observe Aristote. Or il est manifeste que la connaissance prudentielle est ordonnée à l'exercice des vertus morales comme à sa fin, car elle est, d'après Aristote " la droite raison appliquée à diriger l'action ". C'est pourquoi la prudence a pour principe les fins des vertus morales, dit encore Aristote. Or, nous venons de le dire, les vertus morales, chez celui qui les ordonne au repos de la contemplation, appartiennent à la vie contemplative. Donc, de même, la connaissance prudentielle, ordonnée de soi à l'exercice des vertus morales, relève directement de la vie active. A la condition toutefois qu'on prenne la prudence au sens propre et telle que l'envisage Aristote. Si on la prenait au sens large et comme signifiant toute espèce de connaissance humaine, elle appartiendrait alors par une partie d'elle-même à la vie contemplative. C'est en ce sens que Cicéron écrit: “Celui qui peut, avec acuité et promptitude, discerner le vrai et le mettre en lumière, est habituellement tenu pour très prudent et très sage.”

3. L'enseignement appartient-il à la vie active?

L'acte d'enseigner a un double objet. En effet, l'enseignement se fait par la parole, et la parole elle-même est le signe, perceptible pour l'oreille, du concept intérieur.

L'enseignement a donc pour premier objet la matière même ou l'objet de la conception intérieure. A l'égard de cet objet, l'enseignement relève tantôt de la vie active et tantôt de la vie contemplative. De la vie active, quand l'homme conçoit quelque vérité pour y trouver la lumière directrice de son activité extérieure. De la vie contemplative, quand l'homme conçoit quelque vérité intelligible pour se délecter à la considérer et à l'aimer. Ce qui fait dire à S. Augustin dans un sermon: “Qu'ils choisissent la meilleure part”, qui est la vie contemplative; " qu'ils se donnent à la parole; qu'ils aspirent à la douceur de l'enseignement; qu'ils s'appliquent à la science qui sauve ". Il affirme ainsi clairement que l'enseignement appartient à la vie contemplative.

Le second objet de l'enseignement vient du discours perceptible à l'oreille. Et cet objet, c'est l'auditeur lui-même. Par rapport à cet objet, tout enseignement relève de la vie active, à laquelle appartiennent toutes les actions extérieures.

4. La durée de la vie active

Nous avons déjà dit que la vie active avait pour fin les actes extérieurs, et que si l'on ordonne ceux, au repos de la contemplation, ils relèvent déjà de la vie contemplative. Or, dans la vie future des bienheureux, on ne s'occupera plus d'actes extérieurs, et s'il s'en accomplit encore, ce ne sera qu'en vue de la contemplations. C'est la doctrine de S. Augustin: “Là, nous serons au repos (*vacabimus*), et nous verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons. " Et auparavant, il avait écrit: “On y verra Dieu, sans fin, on l'y aimera sans se lasser, on l’y louera sans se fatiguer. Tel sera l'office, le goût, l'exercice de tous.”

CHAPITRE 182: COMPARAISON DE LA VIE ACTIVE AVEC LA VIE CONTEMPLATIVE

1. Quelle est la plus importante ou la plus digne? - 2. Quelle est la plus méritoire? - 3. La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active? - 4. Quel ordre de priorité doit-on établir entre ces deux vies?

1. Laquelle est la plus importante ou la plus digne?

Rien n'empêche qu'une chose soit en elle-même de plus haut prix qu'une autre, tout en étant à tel point de vue particulier surpassée par cette autre. Tel est le cas de la vie Contemplative, dont il faut dire qu'elle est, absolument parlant, supérieure à la vie active. Ce dont Aristote donne huit raisons. 1° La vie Contemplative convient à l'homme selon ce qu'il *i* a de meilleur en lui, qui est l'intelligence, et à l'égard de l'objet propre de l'intelligence, que sont es intelligibles. La vie active, elle, est occupée de choses extérieures. Aussi le nom de Rachel, figure le la vie contemplative, s'interprète-t-il: le principe vu, tandis que la vie active est figurée par Lia aux yeux malades, selon S. Grégoire. - 2° La vie contemplative peut durer plus

longtemps, quoique non pas dans son degré suprême, nous l'avons établie. Aussi nous montre-t-on Marie figure de la vie contemplative, assise;ans bouger aux pieds du Seigneur. - 3° Il y a plus de délectation dans la vie contemplative, que dans la vie active. D'où la parole de S. Augustin: Marthe s'agitait, Marie festoyait. " 4° Dans la aie contemplative l'homme se suffit davantage à lui-même, ayant besoin de moins de choses pour s'y livrer. D'où cette parole - " Marthe, Marthe,:u t'inquiètes et te troubles pour beaucoup de choses. " 5° La vie contemplative est davantage aimée pour elle-même, tandis que la vie active est ordonnée à autre chose. " J'ai demandé au Seigneur une seule chose, est-il écrit, et c'est elle que j'entends poursuivre, qui est d'habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour voir les délices du Seigneur " (Ps 27, 4). - 6° La vie contemplative se présente comme un loisir et un repos selon le Psaume (46, 11): “Donnez-vous du loisir et voyez que je suis Dieu. " - 7° La vie contemplative concerne le divin, la vie active concerne l'humain. " Au commencement était le Verbe, écrit S. Augustin: Voilà celui que Marie écoutait. Le Verbe s'est fait chair: Voilà celui que Marthe servait. " - 8° La vie contemplative appartient à ce qu'il y a de proprement humain dans l'homme, c'est-à-dire à l'intelligence, tandis que les facultés inférieures, communes à l'homme et à la bête, ont part aux opérations de la vie active. D'où le Psaume (36, 7.10) après avoir dit: “Tu sauveras, Seigneur les hommes et les bêtes”, ajoute ceci, qui est spécial à l'homme: “Dans ta lumière nous verrons la lumière. " 9° Une autre raison, ajoutée par le Seigneur, s'appuie sur Luc (10, 42): “Marie a choisi la meilleur part. Elle ne lui sera pas ôtée. " Et S. Augustin explique: “Tu n'en as pas choisi une mauvaise, mais elle, une meilleure, car elle ne lui sera pas ôtée. Un jour on te retirera les nécessités de la vie; la douceur de la vérité est éternelle !”

Mais d'un point de vue particulier et dans un cas donné, à cause des nécessités de la vie présente, il arrive que la vie active doive être choisie de préférence. Même Aristote le reconnaît: “Il vaut mieux philosopher que gagner de l'argent; mais pour celui qui est dans le besoin, gagner de l'argent est préférable.”

2. Quelle est la plus méritoire?

La racine du mérite c'est la charité, nous l'avons démontré plus hauts. Et, puisque la charité consiste dans l'amour de Dieu et du prochain, on l'a vu précédemment. il y a plus de mérite, à prendre les choses en soi, à aimer Dieu que le prochain, on l'a montré. Donc, ce qui ressortit plus directement à l'amour de Dieu est par nature plus méritoire que ce qui relève directement de l'amour du prochain pour Dieu. Or la vie contemplative relève directement et immédiatement de l'amour de Dieu. C'est la doctrine de S. Augustin: “L'amour de la vérité”, cette vérité divine qui fait la principale occupation de la vie contemplative, nous l'avons dit u, " aspire au saint loisir”, celui de la contemplation. La vie active, en revanche, se rapporte plus directement à l'amour du prochain, puisque " elle est tout occupée du service " (Lc 10, 40). Par sa nature même, la vie contemplative est donc plus méritoire que la vie active. C'est ce que dit S. Grégoire: “La vie contemplative l'emporte en mérite sur la vie active. Car celle-ci travaille aux oeuvres de la vie présente”, où il est nécessaire d'assister le prochain. " Celle-là, par un goût intime, savoure déjà le repos à venir " dans la contemplation de Dieu.

Il peut cependant arriver qu'une personne acquière, dans les oeuvres de la vie active, des mérites supérieurs à ceux de telle autre personne dans celles de la vie contemplative. S'il se trouve, par exemple, que par surabondance d'amour divin et en vue d'accomplir la volonté de Dieu pour sa gloire elle supporte parfois d'être privée pour un temps de la douceur de la contemplation divine. C'est ce que disait S. Paul (Rm 9, 3): “je souhaiterais d'être anathème loin du Christ pour mes frères. " S. Jean Chrysostome explique: “L'amour du Christ avait à ce

point submergé son âme que cela même qu'il jugeait plus aimable que tout, c'est-à-dire être avec le Christ, il en arrivait à le mépriser parce qu'il pourrait ainsi plaire au Christ.”

3. La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active?

La vie active peut être envisagée sous un double aspect. D'abord quant au goût et à la pratique des actions extérieures. En ce sens, il est évident que la vie active empêche la vie contemplative. Il est impossible de s'adonner simultanément à l'activité extérieure et à la contemplation de Dieu.

Mais on peut envisager la vie active en tant queue discipline les passions intérieures de l'âme et les soumet à l'ordre de la raison. Prise en ce sens, la vie active représente un secours pour la contemplation, à laquelle fait obstacle le dérèglement des passions de l'âme. C'est ce qui a fait dire à S. Grégoire: “Ceux qui veulent occuper la citadelle de la contemplation doivent s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action. Ils doivent s'assurer qu'ils ne causent plus aucun préjudice à leur prochain, qu'ils supportent patiemment celui que le prochain peut leur causer, que devant l'abondance des biens temporels leur âme ne s'abandonne pas à une joie déréglée, que la perte de ces biens ne les afflige pas sans mesure. Ils doivent s'assurer aussi que, lorsqu'ils rentrent en eux-mêmes pour y méditer les vérités spirituelles, ils ne traînent pas avec eux les images des affaires corporelles ou, s'il en a traîné, qu'ils les discernent et les chassent. " Donc l'exercice de la vie active est profitable à la vie contemplative en ce qu'il apaise les passions intérieures d'où proviennent ces imaginations qui empêchent la contemplation.

4. L'ordre de priorité entre ces deux vies

On parle de priorité dans un double sens. Celui, d'abord, de priorité de nature. En ce sens, la vie contemplative a la priorité sur la vie active, les objets auxquels elle s'applique étant premiers et meilleurs. Aussi meut-elle et dirige-t-elle la vie active, car la raison supérieure, dont c'est la fonction de contempler, se trouve envers la raison inférieure, préposée à l'action, dans le même rapport que l'homme envers la femme oui doit être gouvernée par lui, selon S. Augustin.

Ensuite, il y a une priorité par rapport à nous, c'est-à-dire dans l'ordre de génération. En ce sens, la vie active a la priorité sur la vie contemplative, à laquelle elle nous dispose, comme nous l'avons montrés. En effet, dans l'ordre de génération, la disposition précède la forme, qui n'en possède pas moins sur elle une priorité absolue et de nature.

LA DIVERSITÉ DES ÉTATS ET DES OFFICES

Nous étudierons d'abord en général les offices et les états des hommes. Ensuite en particulier l’état des parfaits (Question 184-189).

CHAPITRE 183: LES OFFICES ET LES ÉTATS EN GÉNÉRAL PARMI LES HOMMES

1. Qu'est-ce qui constitue un état de vie parmi les hommes? - 2. Doit-il y avoir, parmi les hommes, diversité d'états ou d'offices? - 3. La diversité des offices. - 4. La diversité des états.

1. Qu'est-ce qui constitue un état de vie parmi les hommes?

L'état *(statue)*, au sens propre, est une position particulière. Non pas quelconque, mais conforme à la nature de l'homme et avec une certaine stabilité. Or il est naturel à l'homme d'avoir la tête en haut, les pieds sur le sol et les membres intermédiaires chacun à sa place. Ce qui ne se vérifie pas chez l'homme couché, assis ou accroupi, mais chez l'homme debout. On ne dit pas davantage qu'il se tient debout s'il marche, mais s'il est en repos. Pareillement, dans le domaine des actions humaines, on dit d'une affaire quelconque qu'elle a un statut, un état, lorsqu'elle a trouvé le règlement qu’elle comportait, avec une relative immobilité et le repos.

Par conséquent, ce qu'il y a de facilement variable et extérieur chez les hommes ne saurait Constituer leur état. La richesse ou la pauvreté, par exemple, n'y suffisent pas. Ni non plus le fait d'être élevé en dignité, ou d'être de basse condition. C'est ce qui explique que, pour le droit civil, l'exclusion du Sénat ne représente pas la perte d'un état mais d'une dignité. Il semble donc que seul intéresse l'état d'un homme, ce qui regarde l'obligation de la personne même, suivant qu'elle est maîtresse d'elle-même ou qu'elle dépend d'autrui. Encore faut-il que ce soit à titre permanent, et non pas pour quelque raison futile ou passagère. C'est dire qu'il s'agit de liberté ou de servitude. La notion d'état est donc corrélative à celles de liberté ou de servitude, soit dans l'ordre spirituel soit dans l'ordre civil.

2. Doit-il y avoir, parmi les hommes, diversité d'états ou d'offices?

La diversité des états et des offices dans l'Église est requise, pour trois fins. D'abord, pour la perfection de l'Église elle-même. Dans l'ordre naturel nous voyons la perfection, qui en Dieu est simple et unique, ne pouvoir se réaliser chez les créatures que sous des formes diverses et multiples. Il en va de même pour la plénitude de la grâce, qui se trouve concentrée chez le Christ comme dans la tête. Elle se répand dans ses membres sous des formes diverses, pour que le corps de l'Église soit parfait. C'est la doctrine de S. Paul 10 (Ep 4, 11): “Il a établi lui-même certains comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres en qualité d'évangélistes, d'autres en qualité de pasteurs et de docteurs, pour conduire les saints à la perfection.”

Elle est requise ensuite pour l'accomplissement des actions nécessaires à l'Église. Il faut en effet qu'à des actions diverses soient préposées des personnes différentes, si l'on veut que tout se fasse aisément et sans confusion. C'est la pensée de S. Paul (Rm 12, 4): “Ainsi que dans notre corps, qui est un, nous avons plusieurs membres et que tous les membres n'ont pas le même rôle, nous ne faisons à nous tous qu'un seul corps dans le Christ.”

Enfin, cette diversité intéresse la dignité et beauté de l'Église, qui consiste en un certain ordre. C'est ce que signifie cette parole: (1 R 10, 4): “Devant la sagesse de Salomon, devant les logements destinés à ses serviteurs et l'organisation en ordres distincts des gens qui le servaient, la reine de Saba était éperdue d'admiration. " Et S. Paul (2 Tm 2, 20): “Dans une

grande maison, on ne trouve pas seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi de bois et d'argile.”

3. La diversité des offices

Nous avons dit à l'Article précédent que la diversité parmi les membres de l'Église a trois buts: la perfection, l'action et la beauté. En fonction de cette triple fin, on peut donc reconnaître parmi les fidèles une triple diversité 11. La première est relative à la perfection. C'est celle des états, qui fait que certains sont plus parfaits que d'autres. La deuxième est relative à l'action. C'est celle des offices. On considère en effet, comme exerçant des offices différents, ceux qui sont préposés à des actions différentes. La troisième intéresse la beauté de l'Église. C'est celle des grades, suivant laquelle, dans le même état ou dans le même office, se rencontrent des supérieurs et des inférieurs. D'où ce mot du Psaume (48, 4), d'après une variante: “Dans les degrés (de Sion), Dieu se révélera.”

4. La diversité des états

Nous avons dit que l'état s'entend par rapport à la liberté et à la servitude. Or, dans l'ordre spirituel, il existe une double liberté et une double servitude. Il y a une servitude du péché et une servitude de la justice. Pareillement, il y a une liberté à l'égard du péché, et il y a une liberté à l'égard de la justice. C'est ce que montre l'Apôtre (Rm 6, 20): “Lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice. Maintenant que vous êtes libérés du péché, vous êtes devenus pour Dieu des esclaves. " Il y a servitude du péché ou de la justice, toutes les fois qu'une personne se trouve portée au mal par l'habitus du péché, ou inclinée au bien par l'habitus de la justice. En retour, il y a liberté à l'endroit du péché lorsqu'une personne n'est pas dominée par l’incarnation au péché, et liberté à l'égard de la justice lorsque l'amour de la justice ne la retient plus de pécher. Il y a toutefois entre l'un et l'autre cas cette différence que l'homme est incliné à la justice par la raison naturelle tandis que le péché est contre la raison naturelle. Il s'ensuit que la liberté à l'égard du péché, à laquelle se trouve jointe la servitude à l'égard de la justice, est la vraie liberté. Par l'une et l'autre, l'homme tend au bien conforme à sa nature. La vraie servitude, pareillement, c'est la servitude à l'égard du péché, accompagnée de la liberté à l'égard de la justice, qui entrave l'homme dans la poursuite du bien qui lui est propre.

Or dans cette servitude envers la justice ou le péché l'homme s'engage par son effort humain, dit S. Paul (Rm 6, 16): “A l'égard de celui à qui vous vous êtes livrés comme pour lui obéir, vous êtes effectivement des esclaves, que ce soit du péché pour la mort, ou de l'obéissance pour la justice. " Mais dans tout effort humain, on est fondé à distinguer le commencement, le milieu et la fin. Donc, dans l'état de servitude et de liberté spirituelles aussi, nous distinguerons: le commencement, auquel appartient l'état des commençants, le milieu, auquel appartient l'état des progressants et le terme, auquel appartient l'état des parfaits.

L'ÉTAT DE PERFECTION

Nous avons maintenant à parler de ce qui regarde l'état de perfection, auquel sont ordonnés les autres états. L'étude des Offices, pour ceux d'entre eux qui sont relatifs aux ministères sacrés, appartient au traité de l'Ordre et à la troisième Partie de cet ouvrage, et, pour ceux d'entre eux qui, se rapportent à d'autres actes, elle est l'affaire des juristes.

Sur l'état des parfaits, notre étude comprendra trois parties. I. L'état de perfection en général (Question 184). - II. Ce qui concerne la perfection des évêques (Question 185). - Ce qui concerne la perfection des religieux (Question 186-189).

CHAPITRE 184: L'ÉTAT DE PERFECTION EN GÉNÉRAL

1. La perfection tient-elle à la charité? - 2. Peut-on être parfait en cette vie? - 3. La perfection de cette vie consiste-t-elle principalement dans les conseils, ou dans les préceptes? - 4. Quiconque est parfait se trouve-t-il dans l'état de perfection? - 5. Les prélats et les religieux sont-ils spécialement dans l'état de perfection? - 7. Quel est le plus parfait: l'état religieux, ou l'état épiscopal? - 8. Comparaison des religieux avec les curés et les archidiacres.

1. La perfection de la vie chrétienne tient-elle à la charité?

On dit qu'un être est parfait dans la mesure où il atteint sa fin propre, qui est sa perfection ultime. Or c'est la charité qui nous unit à Dieu, fin ultime de l'âme humaine. En effet: “Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui " (1 Jn 4, 16). La perfection de la vie chrétienne tient donc spécialement à la charité.

Solutions:

La perfection des jugements humains semble résider principalement dans leur unification dans la vérité selon S. Paul (1 Co 1, 10): “Soyez parfaits dans le même jugement et les mêmes sentiments. " Mais cette unité est l'oeuvre de la charité, qui fait l'accord parmi les hommes. La perfection des jugements eux-mêmes a donc sa racine dans la perfection de la charité.

ARTICILE 2. Peut-on être parfait en cette vie?

La perfection de la vie chrétienne, avons-nous dit, réside dans la charité. Or la perfection renferme une certaine idée d'universalité. " Est parfait, dit Aristote. celui à qui il ne manque rien. " On peut donc envisager une triple perfection de la charité.

1° Une perfection absolue. La charité alors est totale, non seulement par rapport à celui qui aime, mais encore par rapport à celui qui est aimé. C'est-à-dire que Dieu est aimé autant qu'il est aimable. Cette perfection de la charité n'est possible à aucune créature. Elle est le privilège de Dieu, qui possède le bien intégralement et par essence.

2° Une perfection répondant à toute la capacité de celui qui aime, dont l'amour se porte vers Dieu selon tout son pouvoir et de façon actuelle. Cette perfection n'est pas possible dans l'état de voyageur, mais elle existera dans la patrie.

3° Une perfection qui n'est totale ni par rapport à l'être aimé ni même par rapport à celui qui aime, en ce que celui qui aime Dieu le ferait de façon toujours actuelle, mais qui l'est en cet autre sens qu'elle exclut tout ce qui contrarie le mouvement de l'amour divin. C'est ce que dit S. Augustin: “Le poison de la charité, c'est la cupidité... Sa perfection, c'est l'absence de cupidité. " Or cette perfection-là est possible dans la vie présente.

Et cela de deux façons. D'abord, en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine de tout ce qui est contraire à la charité, entendez le péché mortel. Sans cette perfection-là, la charité ne peut exister. Aussi est-elle nécessaire au salut. Puis, en tant queue implique le rejet par la volonté humaine, non plus seulement de ce qui est contraire à la charité, mais encore de ce qui l'empêche de se porter vers Dieu de tout son élan. La charité peut exister sans cette seconde perfection, comme c'est le cas chez les commençants et les progressants.

3. La perfection de cette vie consiste-t-elle principalement dans les préceptes, ou dans les conseils?

Que la perfection consiste en quelque chose peut se dire de deux façons: directement par soi et essentiellement, ou de façon secondaire et par accident. Directement et essentiellement, la perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité, principalement dans l'amour de Dieu, et secondairement dans l'amour du prochain, amours auxquels se rapportent les préceptes principaux de la loi divine, on l'a dit. Or l'amour de Dieu et du prochain ne tombe pas sous le précepte suivant une mesure limitée seulement, si bien que le surplus serait réservé au conseil. On le voit clairement par la formulation même du précepte qui souligne la perfection: “Tu aimeras le Seigneur Dieu de tout ton coeur. " " Tout et parfait s'équivalent”, remarque Aristote. De même: “Tu aimeras ton prochain comme toi-même "' car chacun s'aime soi-même au maximum. Et tout cela parce que, dit S. Paul (1 Tm 1, 5): “La charité est la fin du précepte. " Or, quand il s'agit de fin, il ne saurait y avoir de mesure à garder mais seulement quand il s'agit de ce qui est relatif à la fin, dit Aristote. Ainsi le médecin ne met pas de mesure dans la santé qu'il prétend rétablir, tandis qu'il en met dans le remède ou le régime qu'il prescrit en vue de la guérison. Ces considérations prouvent que la perfection consiste essentiellement dans les préceptes. D'où la question de S. Augustin: “Pourquoi cette perfection ne serait-elle pas commandée à l'homme, bien que nul ne la possède en cette vie?”

Secondairement et à titre de moyen, la perfection consiste dans les conseils. De même que les préceptes, les conseils sont tous ordonnés à la charité, mais d'une manière différente. Les préceptes autres que celui de la charité sont ordonnés à l'éloignement de ce qui s'oppose à la charité et dont la présence rend la charité impossible. Les conseils, eux, sont ordonnés à éloigner ce qui entraverait l'acte de charité tout en n'étant pas contraire à la charité elle-même, comme le mariage, les affaires, etc. C'est ce que dit S. Augustin: “Tout ce que Dieu commande, par exemple: "Tu ne commettras pas l'adultère", et tout ce qu'il conseille sans le commander, par exemple: "Il est bon à l'homme de ne pas toucher de femme" tout cela s'observe comme il faut quand on le rapporte à l'amour de Dieu et du prochain pour Dieu, dans ce siècle-ci et dans l'autre. " De même l'abbé Moïse -: “Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, le dénuement de toutes ressources ne sont pas la perfection même, mais les moyens de perfection. ce n'est pas en eux que réside la fin de ce régime de vie, mais c'est par eux qu'on parvient à cette fin. " Auparavant il avait dit: “Nous nous efforçons de nous élever par ces degrés à la perfection de la charité.”

4. Quiconque est parfait se trouve-t-il dans l'état de perfection?

Nous avons dit r que l'état relève, à proprement parler, de la condition de liberté ou de servitude. Or, chez l'homme, la liberté ou la servitude spirituelle peuvent se présenter sous deux formes, l'une intérieure, l'autre extérieure. Et, comme il est écrit (1 S 16, 7): “Les hommes ne voient que ce qui parent au-dehors, tandis que Dieu regarde le coeur. " Aussi la disposition intérieure de l'homme détermine-t-elle un état spirituel à l'égard du jugement de Dieu, tandis que ses actes extérieurs lui valent de posséder un état spirituel devant l'Église. Or

c'est en ce dernier sens que nous parlons présentement des états, en tant que leur diversité procure à l'Église une certaine beauté.

Remarquons d'autre part que pour acquérir parmi les hommes un état de liberté ou de servitude, il faut premièrement qu'intervienne un acte par où l'on se trouve soit lié, soit affranchi. Le seul service d'autrui ne fait pas l'esclave, car les hommes libres aussi peuvent servir, suivant S. Paul (Ga 5, 13): “Par la charité de l'esprit, mettez-vous au service les uns des autres. " Et le fait de cesser de servir ne suffit pas non plus à rendre libre. Il y a des esclaves fugitifs. Celui-là est vraiment serf qui est obligé à servir, et celui-là est vraiment libre qui est délié de l'obligation de servir. Secondement, il faut que l'acte par où l'on se trouve obligé revête une certaine solennité. Ainsi en va-t-il parmi les hommes pour tout ce qui doit avoir une valeur perpétuelle.

On dira de même qu'un homme se trouve dans l'état de perfection, non pas en raison de l'acte intérieur de charité qui est parfait en lui, mais parce qu'il s'est obligé, pour toujours et par un acte solennel, à une vie de perfection. Il arrive qu'après avoir promis on ne tienne pas sa promesse, tandis que d'autres font ce qu'ils n'ont pas promis. Par exemple, ces deux fils de l'Évangile (Mt 21, 28) dont l'un, à son père qui lui disait: “Travaille à ma vigne”, répondit: “je ne veux pas”, et puis y alla, tandis que l'autre répondit: “J'y vais”, et n'y alla pas. Rien n'empêche donc que certains soient parfaits sans être dans l'état de perfection, et que d'autres soient dans l'état de perfection sans être parfaits.

5. Les prélats et les religieux sont-ils spécialement dans l'état de perfection?

L'état de perfection requiert, on l'a dit **v** la perpétuelle obligation, accompagnée de solennité, à une vie de perfection. Or l'une et l'autre condition se vérifie dans le cas des religieux et des évêques. Les religieux s'engagent par voeu à s'abstenir des biens du siècle, dont il leur était loisible d'user, en vue de vaquer à Dieu plus librement, et c'est en cela que consiste la perfection de la vie présente. D'où ces paroles de Denys, sur les religieux: “certains les appellent "thérapeutes", c'est-à-dire serviteurs, parce qu'ils sont voués au culte et service de Dieu; d'autres les appellent "moines", parce que leur vie, loin d'être divisée, demeure parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement qui exclut toute division, de façon à tendre vers la perfection de l'amour divin ". D'autre part, l'engagement qu'ils prennent s'accompagne de la solennité de la profession et de la bénédiction. Aussi Denys ajoute-t-il: “C'est pourquoi la législation sacrée, leur octroyant une grâce parfaite, les honore d'une prière consécratoire.”

Les évêques pareillement s'obligent à une vie de perfection lorsqu'ils assument l'office pastoral qui les oblige à donner leur vie pour leurs brebis (Jn 10, 3). C'est ce qui fait dire à S. Paul (1 Tm 6, 12): “Tu as fait une belle profession devant un grand nombre de témoins”, c'est-à-dire, explique la Glose, " lors de ton ordination ". Et cette profession s'accompagne d'une consécration solennelle, d'après S. Paul (2 Tm 1, 6): “Ravive la grâce de Dieu que tu as reçue par l'imposition de mes mains”, ce que la Glose entend de la grâce épiscopale. Denys écrit: “Le souverain prêtre, c'est-à-dire l'évêque, se voit imposer sur la tête, dans son ordination, la sainte Parole, pour signifier qu'il reçoit la plénitude du pouvoir hiérarchique et qu'il lui appartient non seulement d'interpréter toutes les formules et les actions saintes mais encore de les communiquer aux autres.”

6. Tous les prélats sont-ils dans l'état de perfection?

Chez les prêtres et les diacres ayant charge d'âmes, on peut distinguer l'ordre et la charge. Or l'ordre se rapporte à un acte particulier dans les offices divins. C'est pourquoi nous avons dit plus haut que la distinction des ordres rentrait dans la distinction des offices. Ceux qui reçoivent un ordre sacré reçoivent donc le pouvoir d'accomplir certains actes sacrés. Mais ils ne sont pas obligés par le fait même à une vie de perfection, à ceci près que, dans l'Église occidentale, la réception des ordres sacrés implique l'émission du voeu de continence, qui est l'un de ceux que requiert la perfection, comme on le verra plus loin. Ainsi donc, celui qui reçoit un ordre sacré n'est pas placé, à proprement parler, dans l'état de perfection, bien que la perfection intérieure soit requise pour exercer dignement ces sortes d'actes.

La charge qu'ils assument ne les place pas non plus dans l'état de perfection. En effet, ils ne sont pas obligés de ce chef et par un voeu perpétuel à conserver toute leur vie la charge d'âmes. Ils peuvent l'abandonner en entrant en religion, même sans la permission de l'évêque, comme il est spécifié dans les *Décrets.* Et avec la permission de l'évêque, ils peuvent même abandonner un archidiaconé ou une paroisse pour recevoir une simple prébende sans charge d'âmes. Ce qui ne leur serait aucunement permis s'ils étaient dans l'état de perfection. " Nul, en effet, s'il regarde en arrière après avoir mis la main à la charrue, n'est apte au royaume de Dieu " (Lc 9, 62). Les évêques, par contre, qui sont dans l'état de perfection, ne peuvent abandonner la charge épiscopale que par l'autorité du souverain pontife, auquel il appartient de dispenser en matière de voeux perpétuels et pour des motifs déterminés, comme on le dira plus loin. Il est donc manifeste que tous les prélats ne sont pas dans l'état de perfection, mais seulement les évêques.

7. Quel est le plus parfait: l'état religieux, ou l'état épiscopal?

Comme dit S. Augustin " l'agent est toujours supérieur au patient ". Or, dans l'ordre de la perfection, les évêques, d'après Denys sont agents de perfection *(perfectores)* et les religieux, perfectionnés *(perfecti).* De ces deux conditions, l'une évoque l'idée d'activité, l'autre de passivité. D'où il est évident que l'état de perfection est supérieur chez les évêques à ce qu'il est chez les religieux.

8. Comparaison des religieux avec les curés et les archidiacres

Il ne peut être question de supériorité des uns sur les autres sinon là où ils diffèrent, nullement là où ils se rejoignent. Chez les curés et archidiacres, trois points sont à considérer: l'état, l'ordre et l'office. Leur état, c'est l'état séculier; leur ordre, c'est le sacerdoce ou le diaconat; leur office, c'est la charge d'âmes qui leur est confiée.

Donc, si nous plaçons d'autre part des religieux qui soient prêtres ou diacres et qui aient en outre charge d'âmes, comme c'est le cas de la plupart des moines et des chanoines réguliers, les religieux l'emportent sur le premier point et sont à égalité sur les autres. Si les seconds diffèrent des premiers par l'état et l'office, et leur ressemblent pour ce qui est de l'ordre, comme il arrive pour les religieux prêtres ou diacres qui n'ont pas charge d'âmes, ils leur seront supérieurs pour l'état, inférieurs pour l'office, égaux pour l'ordre.

Cela nous conduit à examiner laquelle de ces prééminences doit être tenue pour principale, celle de l'état ou celle de l'office. A ce propos il semble qu'on doive considérer deux choses, à savoir la bonté et la difficulté. Si la comparaison porte sur la bonté, l'état religieux doit être

mis au-dessus de l'office de curé ou d'archidiacre. Le religieux s'engage pour toute la durée de sa vie à la poursuite de la perfection. Le curé et l'archidiacre ne s'engagent pas au soin des âmes pour toute la vie, à la différence de l'évêque. De plus cette charge des âmes qui leur sont confiées, ils ne l'exercent pas en premier: c'est le propre de l'évêque; leur office se limite à certains actes déterminés de la charge d'âmes, nous l'avons montrée. L'état religieux est donc par rapport à leur office comme l'universel par rapport au particulier, comme l'holocauste par rapport au simple sacrifice, qui est inférieur à l'holocauste comme le montre S. Grégoire. Aussi lit-on dans *les Décrets:* “Aux clercs qui veulent devenir moines parce qu'ils aspirent à mener une vie meilleure, l'évêque doit accorder la liberté d'entrer au monastère. " Cette comparaison porte, bien entendu, sur les deux genres d'activité pris en eux-mêmes. Car, selon la charité du sujet, il arrive parfois qu'une oeuvre, en soi moindre qu'une autre, devienne plus méritoire étant faite avec une plus grande charité.

Mais si l'on fait porter la comparaison sur la difficulté de bien vivre dans l'état religieux et dans la charge d'âmes, c'est cette dernière qui l'emporte. Du moins pour ce qui regarde les dangers extérieurs, car la vie religieuse est la plus difficile quant à la nature de l'oeuvre à accomplir, en raison de la rigueur de l'observance régulière.

Mais s'il s'agit d'un religieux qui n'est pas dans les ordres, ce qui est le cas des convers, il est manifeste que le clerc dans les ordres l'emporte, et de beaucoup, pour la dignité. Par l'ordre sacré, le clerc se trouve député aux ministères les plus dignes qui soient, parce qu'il sert le Christ dans ce sacrement de l'autel qui requiert une sainteté supérieure à celle que demande l'état religieux lui-même. Comme dit Denys: “L'ordre monastique doit suivre les ordres sacerdotaux et s'élever aux choses divines en les imitant. " Aussi le clerc dans les ordres sacrés, s'il fait quelque chose de contraire à la sainteté, pèche-t-il plus gravement, toutes choses égales d'ailleurs, que le religieux non engagé dans les ordres sacrés. Cependant, il reste toujours que le religieux non clerc est astreint aux observances régulières, auxquelles ne sont pas obligés ceux qui sont dans les ordres sacrés.

CHAPITRE 185: L'ÉTAT ÉPISCOPAL

1. Est-il permis de désirer l'épiscopat? - 2. Est-il permis de refuser absolument l'épiscopat? - 3. Faut-il élire le meilleur pour l'épiscopat? - 4. L'évêque peut-il entrer en religion? - 5. Peut-il abandonner physiquement ses sujets? - 6. Peut-il posséder quelque chose en propre? - 7. Pèche-t-il mortellement en ne distribuant pas aux pauvres les biens de l'Église? - 8. Les religieux élevés à l'épiscopat sont-ils tenus aux observances régulières?

1. Est-il permis de désirer l'épiscopat?

Dans l'épiscopat, il y a trois éléments à considérer. Le premier qui est primordial et a valeur de fin, c'est le ministère épiscopal lui-même, par où l'on s'applique à procurer le bien du prochain, selon cette parole (Jn 21, 17): “Pais mes brebis. " Le deuxième, c'est le grade élevé. En effet, l'évêque se trouve placé au-dessus des autres selon Mt (24, 45): “Le serviteur fidèle et prudent que le Seigneur a établi sur sa famille. " Le troisième est la conséquence des deux autres. Il consiste dans la révérence, l'honneur, l'abondance de biens temporels dont parle S. Paul (1 Tm 5, 17): “Les prêtres qui exercent bien leur présidence sont dignes d'un double

honneur. " Désirer l'épiscopat pour les avantages qui s'y trouvent joints, c'est manifestement illicite. Cette manière d'agir relève de la cupidité et de l'ambition. Et c'est cela même que le Seigneur reprochait aux pharisiens (Mt 23, 6): “Ils aiment les premières places dans les repas, les premiers sièges à la synagogue, d'être salués sur la place publique et qu'on les appelle: "Rabbi". " Quant à désirer l'épiscopat pour le rang élevé qu'il procure, c'est présomption. Aussi le Seigneur reprend-il les disciples pour leur recherche de la primauté (Mt 20, 25): “Vous savez que les rois des nations exercent sur elles la domination. " Sur quoi S. Jean Chrysostome remarque: “Ainsi leur donne-t-il à comprendre que c'est le fait de païens d'ambitionner les primautés. Et en comparant leur conduite à celle des païens il convertit leur cœur ambitieux.”

Mais souhaiter être utile au prochain est de soi, chose louable et vertueuse. Pourtant, le service épiscopal du prochain entraînant l'élévation du rang, il semble que ce soit présomption, hors le cas d'urgente nécessité, d'aspirer à cette prééminence en vue d'être utile à ses inférieurs. " Le désir de l'épiscopat, écrit S. Grégoire, était louable au temps où il signifiait la certitude de supplices plus cruels. " Ce qui faisait que les candidats n'abondaient pas. Ce désir est surtout louable lorsqu'on y est divinement poussé par le zèle des âmes. C'était, au dire de S. Grégoire, le cas d'Isaïe, " qui, désireux d'être utile au prochain, ambitionna méritoirement la charge du prédicateur ". Ce que chacun cependant peut souhaiter sans présomption, c'est de faire de telles oeuvres, s'il lui arrivait d'avoir cet office, ou encore d'être digne de les accomplir, si bien que ce qu'on désire, c'est l'oeuvre bonne, non la primauté. Aussi S. Jean Chrysostome écrit-il: “Désirer l'oeuvre bonne est bon. Mais c'est vanité d'ambitionner la primauté d'honneur. La primauté cherche qui la fuit, et fuit qui la cherche.”

2. Est-il permis de refuser absolument l'épiscopat?

Deux points sont à considérer dans l'élévation à l'épiscopat. 1° Ce qu'il convient de désirer spontanément. 2° Ce qu'il convient d'accorder à la volonté d'autrui. Pour ce qui regarde le désir personnel, il convient de s'appliquer principalement à son propre salut, tandis que veiller au salut d'autrui, cela dépend des dispositions prises par l'autorité, on l'a montré plus haut. S'employer de soi-même à obtenir d'être préposé au gouvernement des autres, et refuser obstinément ce gouvernement en dépit de l'ordre des supérieurs, c'est donc pareillement faire preuve de volonté déréglée. Ce dernier refus s'oppose en premier lieu à la charité envers le prochain, pour le bien duquel on doit consentir à s'exposer soi-même en temps et lieu. D'où la parole de S. Augustin: “C'est le devoir de la charité qui fait accepter le travail légitime. " Elle s'oppose, en second lieu, à l'humilité, qui fait qu'on se soumet aux ordres des supérieurs. Aussi S. Grégoire a-t-il dit: “L'humilité est vraie devant Dieu lorsqu'elle ne s'obstine pas à rejeter ce que l'on nous commande d'accepter pour le bien général.”

3. Faut-il élire le meilleur pour l'épiscopat?

Au sujet de l'élévation à l'épiscopat, il faut envisager d'une part le sujet, d'autre part l'auteur de cette élévation. Chez celui-ci, qui nomme par élection ou par provision, il est requis qu'il soit fidèle dans l'attribution des ministères divins. Or ceux-ci doivent être dispensés pour l'utilité de l'Église, selon S. Paul (1 Co 14, 12): “Recherchez les dons spirituels en abondance pour édifier l'Église. " Les ministères divins ne sont pas confiés aux hommes comme une récompense; ils ne doivent attendre celle-ci que de la vie future. C'est pourquoi celui qui doit choisir ou pourvoir à la nomination d'un évêque n'est pas tenu de choisir le meilleur absolument, c'est-à-dire au plan de la charité, mais le meilleur pour le gouvernement de l'Église, c'est-à-dire qu'il puisse l'organiser, la défendre et la gouverner pacifiquement. C'est

pourquoi S. Jérôme a fait ce reproche à certains: “Ils ne cherchent pas à ériger comme des colonnes de l'Église ceux qu'ils savent les plus capables de la servir, mais ceux qu'ils aiment davantage, qui les ont conquis ou charmés par leurs assiduités, ou qui leur ont été recommandés par de hauts personnages, ou enfin, pour ne rien dire de pire, qui ont sollicité par des présents d'entrer dans le clergé. " Cette conduite relève de l'acception des personnes qui, en ces matières, est un péché grave. Aussi, sur ce mot de S. Jacques (2, 1): “Mes frères, ne faites pas acception des personnes”, la Glose dit-elle: “Si nous rapportons aux dignités ecclésiastiques cette différence entre être assis ou debout, il ne faut pas croire que ce soit une faute légère de faire acception des personnes lorsqu'il s'agit de confier le soin de la gloire de Dieu. Qui pourrait souffrir de voir choisir un riche pour occuper dans l'Église le siège d'honneur à l'exclusion d'un pauvre plus instruit et plus saint?”

Du côté de celui qui est élevé à l'épiscopat, il n'est pas requis qu'il s'estime meilleur que les autres. De sa part, ce serait de l'orgueil et de la présomption. Il suffit qu'il ne découvre rien en lui qui rende illicite l'acceptation de l'office épiscopal. Aussi, bien que le Seigneur eût demandé à Pierre s'il l'aimait plus que les autres, celui-ci, dans sa réponse, ne se mit pas au-dessus d'eux mais se contenta d'affirmer simplement qu'il l'aimait.

4. L'évêque peut-il entrer en religion?

La perfection de l'office épiscopal consiste en ce qu'un homme s'oblige, par amour pour Dieu, à se consacrer au salut du prochain. Aussi est-il obligé de conserver la charge épiscopale aussi longtemps qu'il lui est possible de contribuer au salut de ses sujets. Il ne doit pas négliger ce salut, même pour jouir du repos de la contemplation divine, puisque S. Paul supportait avec patience le retard de la contemplation bienheureuse pour le bien de ceux qui lui étaient confiés. Il écrivait (Ph 1, 22): “J'hésite à faire un choix. je me sens pris dans cette alternative: d'une part, j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable; mais de l'autre, demeurer dans la chair est plus urgent pour votre bien. Et cela me persuade: je sais que je vais rester. " Il ne doit pas davantage s'en aller par souci d'éviter des difficultés ou d'obtenir des profits, car il est dit (Jn 10, 11): “Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis.”

Mais il peut arriver qu’un évêque se trouve empêché de procurer le salut de ses sujets. Pour des raisons très diverses. Celle, par exemple, d'un défaut personnel, de l'ordre de la conscience, s'il est homicide ou simoniaque; ou de l'ordre corporel, s'il est vieux ou infirme; ou de l'ordre intellectuel, s'il n'a pas la science voulue pour gouverner; ou de l'ordre des irrégularités canoniques, par exemple s'il a été marié deux fois. Cela peut venir aussi, chez ses sujets, d'une déficience qu'il ne peut surmonter. Ce qui fait dire à S. Grégoire: “Il faut supporter patiemment les méchants là où se trouve un certain nombre de bons auxquels on puisse rendre service. Mais là où, faute de bons, le fruit manque complètement, le mal que l'on se donne pour les mauvais devient superflu. Souvent il arrive aux âmes les plus parfaites que, voyant l'inutilité de leur labeur, elles émigrent ailleurs pour travailler avec fruit. " Enfin ces obstacles peuvent venir de tierces personnes, lorsque par exemple telle promotion à l'épiscopat est un sujet de grave scandale. Comme dit S. Paul (1 Co 8, 13): “Si l'aliment que je prends scandalise mon frère, je ne mangerai plus jamais de viande. " Encore faut-il que ce scandale ne vienne pas de gens malintentionnés qui veulent détruire la foi ou la justice de l'Église. Pour ce scandale-là, on ne doit pas abandonner la charge pastorale, selon cette parole concernant ceux que scandalisait l'enseignement du Christ (Mt 15, 14): “Laissez-les, ce sont des aveugles conducteurs d'aveugles. " Il faut cependant, pour abandonner la charge du gouvernement qu'on a assumée, même avec les motifs qu'on vient de dire, avoir la permission

des supérieurs par l'autorité desquels on l'avait reçue. C'est pourquoi Innocent III a dit: “Il se peut que tu aies des ailes et qu'elles veuillent t'emporter dans la solitude. Elles sont liées par les préceptes, et tu n'as pas le droit de t'envoler sans notre permission. " En effet, il appartient au pape seul de dispenser de ce voeu perpétuel par lequel l'évêque s'est obligé à prendre soin de ses sujets lorsqu'il a reçu l'épiscopat.

5. Est-il permis à l'évêque d'abandonner physiquement ses sujets?

En toute obligation, il faut considérer principalement quelle en est la fin. Or les évêques s'obligent à remplir la charge pastorale pour le salut de leurs sujets. C'est pourquoi, toutes les fois où le salut du troupeau exige la présence personnelle du pasteur, celui-ci n'a pas le droit de s'éloigner de son troupeau, ni pour un avantage temporel, ni à cause de l'imminence d'un danger personnel, puisque le bon pasteur est tenu de donner sa vie pour ses brebis. S'il est possible de pourvoir suffisamment par un autre au salut du troupeau, en l'absence du pasteur, c'est différent. Dans ce cas, il est permis au pasteur de s'éloigner de son troupeau, soit pour procurer à l’Église quelque avantage, soit pour échapper à quelque danger personnel. Aussi S. Augustin a-t-il écrit: “Que les serviteurs du Christ fuient de ville en ville, lorsque l'un d'entre eux est spécialement recherché par les persécuteurs, de façon néanmoins que ceux qui ne font pas l'objet de recherches aussi particulières n'abandonnent pas l'Église. Lorsque le danger est général, ceux qui ont besoin des autres ne doivent pas être abandonnés par les personnes dont ils ont besoin. " - " Si c'est de la part du pilote une conduite blâmable d'abandonner son bateau par beau temps, combien plus dans la tempête”, écrit le pape Nicolas Ier

6. Est-il permis à l'évêque de posséder quelque chose en propre?

Nul n'est tenu, à moins de s'y être engagé par un voeu spécial, aux oeuvres de surérogation. C'est la doctrine de S. Augustin: “Tu as fait voeu, tu es donc lié, et il ne t'est pas loisible d'agir autrement. Avant d'avoir fait voeu, tu avais la liberté d'être moins parfait. " Or il est manifeste que ne rien avoir en propre est une oeuvre surérogatoire; ce n'est pas matière de précepte, mais de conseil. C'est seulement après avoir dit au jeune homme (Mt 19, 17): “Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements”, que le Seigneur poursuivit, ajoutant quelque chose à ce qu'il venait de prescrire: “Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. " Or les évêques ne s'obligent pas, dans leur ordination, à vivre sans avoir rien en propre. En outre, ce n'est pas exigé par cet office pastoral auquel ils s'obligent. Les évêques ne sont donc pas tenus à ne rien posséder en propre.

7. L'évêque pèche-t-il mortellement en ne distribuant pas aux pauvres les biens de l’Église?

Il faut distinguer entre les biens personnels que les évêques peuvent posséder, et les biens ecclésiastiques. A l'égard de leurs biens personnels, les évêques sont de vrais propriétaires. Dans ces conditions, ils ne sont pas obligés de les donner à d'autres. Ils peuvent soit les conserver, soit les distribuer à leur guise. Ils peuvent cependant pécher dans l'usage qu'ils en font, soit par attache excessive en se réservant plus qu'il ne leur faut, soit en ne subvenant pas aux besoins d'autrui selon que l'exige la dette de la charité. Toutefois, ils ne sont pas tenus à restitution, car ils ont sur ces biens un vrai droit de propriété.

Mais à l'égard des biens ecclésiastiques, ils ne sont que des dispensateurs ou des administrateurs.

S. Augustin écrit en effet: “Si nous avons des biens personnels qui nous suffisent, ces autres biens ne sont pas à nous, mais aux personnes de qui nous avons reçu procuration. N'allons pas, par une damnable usurpation, en revendiquer la propriété. " Or, pour remplir l'office de dispensateur la bonne foi est nécessaire, selon S. Paul (1 Co 4, 2): “Au bout du compte ce qu'on demande à des dispensateurs c'est d'être fidèles. " Mais les biens ecclésiastiques sont destinés non seulement à soulager les pauvres, mais encore à assurer l'exercice du culte divin et à subvenir aux besoins des ministres. Les *Décrets* sont explicites: “Sur les revenus de l'Église et les oblations des fidèles, une seule part revient à l'évêque; deux autres doivent être attribuées par le prêtre, sous peine de déposition, aux fonds d'entretien de l'Église et à la caisse destinée à alimenter les aumônes; la dernière sera répartie entre les clercs, qui recevront chacun ce qui lui revient. " Si les biens destinés à l'évêque sont distincts de ceux qui doivent être employés au bénéfice des pauvres ou à l'entretien des ministres et du culte divin, l'évêque qui s'approprierait quelque chose des biens destinés aux pauvres, aux ministres ou au culte agirait, sans le moindre doute, contre la fidélité qui s'impose à un dispensateur. Il pécherait mortellement et serait tenu à restitution. Quant aux biens réservés à son usage, ils sont assimilables aux biens propres. L'évêque pèche par attachement et usage immodéré, s'il en conserve plus qu'il ne lui en faut et si il n'assiste pas autrui comme la charité l'y oblige. Si les biens dont il vient d'être parlé ne sont pas distincts, leur distribution est remise à sa fidélité. S'il s'écarte de la règle en plus ou en moins mais de peu, sa bonne foi peut n'être pas en cause. Car en ces sortes de choses il est difficile à l'homme d'atteindre une précision mathématique. Si, au contraire, c'est de beaucoup, il est impossible qu'il ne s'en aperçoive pas. Dans ce cas, la bonne foi est difficile à admettre, et le péché mortel apparaît. En effet, il est écrit (Mt 24, 48): “Si le mauvais serviteur se dit -. "Mon maître tarde à venir" (ici perce le mépris du jugement de Dieu), et s'il se met à battre ses compagnons (ce qui est le fait de l'orgueil) puis à faire bonne chère avec des ivrognes (à quoi l'on reconnaît la luxure) le maître de ce serviteur viendra au jour qu'il ne l'attend pas, il le séparera" de la société des bons, " et il lui assignera sa place parmi les hypocrites " (c'est-à-dire en enfer).

8. Les religieux élevés à l'épiscopat sont-ils tenus aux observances régulières?

L'état religieux, avons-nous dit, se rattache à la perfection au sens d'une voie par laquelle on tend à la perfection; l'état épiscopal, lui, est un état de perfection, comme étant un magistère de perfection. L'état religieux est donc à l'égard de l'état épiscopal ce qu'est l'état de disciple à l'égard de celui de maître: ce qu'est la disposition par rapport à la perfection proprement dite. Or la disposition ne disparaît pas lorsque survient la perfection, sauf ce qui dans la disposition pourrait être incompatible avec la perfection. Mais, pour ce qui s'harmonise avec celle-ci, la disposition se trouve plutôt confirmée. Le disciple devenu maître n'a plus à être auditeur, mais il lui convient de lire et de méditer, et même plus qu'auparavant.

On doit dire pareillement que, s'il se trouve dans la vie religieuse des observances qui ne sont pas incompatibles avec la fonction pontificale, et qui contribuent plutôt à sauvegarder la perfection, comme la continence, la pauvreté, etc., le religieux, même promu à l'épiscopat, y demeure obligé. Donc aussi à porter l'habit religieux, qui est le signe de son obligation.

Mais si, parmi les observances régulières, il s'en trouve qui soient incompatibles avec la fonction de pontife, comme la solitude, le silence, certaines abstinences ou veilles pénibles, qui le rendraient physiquement incapable d'exercer sa charge, le religieux promu à l'épiscopat n'est pas tenu de les pratiquer.

pour ce qui regarde les autres observances, il peut user de dispenses selon que l'exigent ses besoins personnels, les devoirs de sa charge ou la condition de son entourage, de la même manière que les prélats des religieux se donnent à eux-mêmes des dispenses en ces matières.

L'ÉTAT RELIGIEUX

Nous avons maintenant à étudier l'état religieux. A son propos, quatre questions se posent. Elles concernent: I. Les éléments principaux de l'état religieux (Question 186). II. Les fonctions qui peuvent convenir licitement aux religieux (Question 187). III. La distinction des ordres religieux (Question 188). IV. L'entrée en religion (Question 189).

CHAPITRE 186: LES ÉLÉMENTS ESSENTIELS DE L'ÉTAT RELIGIEUX

1. L'état religieux est-il parfait? - 2. Les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils? - 3. La pauvreté volontaire est-elle requise à l'état religieux? - 4. La continence? -5. L'obéissance? -6. Est-il requis que ces trois dispositions soient sanctionnées par des voeux? - 7. Ces trois voeux suffisent-ils? - 8. Comparaison des trois voeux. - 9. Les religieux commettent-ils un péché mortel toutes les fois qu'ils transgressent leur règle? - 10. Toutes choses égales et dans le même genre de péché, le religieux pèche-t-il davantage que le séculier?

1. L'état religieux est-il parfait?

Comme nous l'avons montré. une qualité commune à plusieurs êtres s'attribue par antonomase à l'être auquel elle convient par excellence. C'est ainsi que le nom de force se trouve réservé à la vertu qui affermit l'âme devant les choses les plus difficiles, et celui de tempérance, à la vertu qui modère les plus vives délectations. Or nous avons montrés que la religion est une vertu grâce à laquelle nous rendons à Dieu service et culte. C'est pourquoi l'on donne par antonomase le nom de religieux à ceux qui se consacrent entièrement au service de Dieu et qui s'offrent pour ainsi dire en holocauste à Dieu. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire: “Certains ne se réservent rien. Leur pensée, leur langue, leur vie et tout ce qu'ils peuvent avoir de biens, ils l'immolent au Dieu tout-puissant. Or la perfection consiste pour l'homme, nous l'avons vu, dans l'union totale à Dieu. C'est ainsi que l'état religieux désigne un état de perfection.”

2. Les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils?

Quelque chose peut appartenir à la perfection de trois manières. D'abord essentiellement. Et c'est le cas, avons-nous dit, du parfait accomplissement des préceptes de la charité. Ensuite, à titre de conséquence. C'est le cas de tout ce qui se présente comme la suite normale de la parfaite charité, par exemple bénir qui nous maudit, etc. Le précepte divin exige que l'âme y soit préparée, pour les accomplir s'il arrive que les circonstances le requièrent. Mais c'est l'effet d'une charité surabondante de s'y porter parfois, en dehors même du cas de nécessité. Enfin à titre de moyen et de disposition. C'est le cas de la pauvreté, de la continence, de l'abstinence etc.

Or nous avons dit plus haut que la perfection de la charité est la fin de l'état religieux. L'état religieux lui-même se définit un régime de vie où l'on se forme et où l'on s'exerce à la perfection. Cela peut se faire par des exercices divers de même que le médecin peut employer, pour guérir, différents remèdes. Il est évident que celui qui travaille en vue d'une fin n'est pas obligé de l'avoir déjà obtenue. Ce qui est requis, c'est qu'il y tende par quelque moyen. Aussi celui qui embrasse l'état religieux n'est pas obligé de posséder la charité parfaite, mais d'y tendre et de s'y employer. Il n'est pas tenu davantage d'accomplir ce qui est la suite naturelle d'une charité parfaite, mais il est tenu d'en avoir l'intention. A quoi s'oppose le mépris. Il ne pèche donc pas s'il ne l'accomplit pas, mais bien s'il le méprise. Il n'est pas tenu non plus à tous les exercices par où l'on parvient à la perfection, mais à ceux-là précisément qui lui sont prescrits par la règle dont il a fait profession.

3. La pauvreté est-elle requise à l'état religieux?

Nous avons défini plus haut l'état religieux un régime de vie où l'on s'exerce et se forme à la perfection de la charité. Pour y parvenir, il est nécessaire de renoncer entièrement à l'amour du monde, car S. Augustin parle ainsi à Dieu: “Celui-là t'aime moins, qui aime en dehors de toi quelque chose qu'il n'aime pas en toi. " C'est ce qui lui fait dire ailleurs: “L'aliment de la charité, c'est la diminution de la convoitise; sa perfection, l'absence de convoitise. " Or, du fait qu'on possède des biens terrestres, le coeur est attiré à les aimer. D'où ce mot encore de S. Augustin: “Les biens de la terre sont aimés davantage quand on les possède que quand on les désire. Pourquoi, en effet, ce jeune homme s'en alla-t-il tout triste, sinon parce qu'il avait de grands biens? Il est bien différent de ne pas s'approprier ce qu'on ne possède pas, et de rejeter ce qu'on s'est déjà approprié. Dans le premier cas, ce ne sont jamais que des choses extérieures que l'on repousse; dans le second, ce sont comme des membres qu'il faut se retrancher. " S. Jean Chrysostome écrit aussi: “L'afflux des richesses active la flamme, et la convoitise en devient plus vive. " C'est pourquoi, pour acquérir la perfection de la charité, le fondement premier est la pauvreté volontaire, qui fait vivre sans rien avoir en propre. Le Seigneur lui-même l'a dit (Mt 19, 2 1): “Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, puis viens et suis moi.”

4. La continence est-elle requise à l'état religieux?

L'état religieux demande l'éloignement de tout ce qui empêche la volonté humaine de se porter tout entière au service de Dieu. Or la pratique de l'union charnelle empêche l'âme de se consacrer totalement au service de Dieu. Et cela de deux façons. D'abord à cause de la violence des délectations, dont l'expérience fréquente accroît la convoitise, observe Aristote. Par suite, la pratique de la vie sexuelle retire l'âme de cette parfaite intention de tendre à Dieu. C'est ce que dit S. Augustin: “je ne connais rien qui précipite de sa citadelle une âme virile comme les séductions de la femme et ce contact des corps sans lequel on ne peut posséder son épouse.”

Ensuite, à cause des soucis qu'apporte à l'homme le gouvernement de la femme, des enfants, et des biens temporels que demande leur entretien. Comme dit S. Paul (1 Co 7, 32): “Celui qui n'a pas de femme se préoccupe des choses du Seigneur et de plaire à Dieu; celui qui est marié se préoccupe des choses du monde et de plaire à sa femme.”

C'est pourquoi, au même titre que la pauvreté volontaire, la continence perpétuelle est requise pour la perfection de l'état religieux. Et de même que l'Église a condamné Vigilantius qui égalait la richesse à la pauvreté, elle a condamné Jovinien qui égalait le mariage à la virginité.

5. L'obéissance est-elle requise à l'état religieux?

Nous avons déjà dit que l'état religieux représente un régime de vie organisé en vue de former et d'exercer à la perfection. Celui qui est formé et exercé en vue d'atteindre une fin, doit suivre la direction d'un mettre, sous la conduite duquel, tel un disciple, il s'instruit et s'entraîne. Il faut donc que les religieux, en ce qui regarde la vie religieuse, soient soumis à la direction et au commandement de quelqu'un. Aussi est-il dit dans les *Décrets*: **"**La vie des moines signifie l'assujettissement et la condition de disciple. " Or c'est l'obéissance qui soumet un homme au commandement et à la direction d'un autre. C'est pourquoi l'obéissance est requise à la perfection de la vie religieuse.

6. Est-il requis que ces trois dispositions soient sanctionnées par des voeux?

De ce que nous avons dit il ressort que les religieux doivent être dans l'état de perfection. Or celui-ci requiert l'obligation à la perfection, et l'obligation envers Dieu, c'est précisément le voeu. D'autre part, nous avons établi que la perfection de la vie chrétienne postulait la pauvreté, la continence et l'obéissance. C'est pourquoi l'état religieux exige qu'on s'oblige à ces trois choses par voeu. C'est la pensée de S. Grégoire: "Lorsqu'un homme voue au Dieu Tout-Puissant tout ce qu'il a, tout ce qui fait sa vie, tout ce qu'il aime, c'est un holocauste. " Et, Ajoute-t-il, " c'est ce que font ceux qui quittent siècle présent ".

7. Ces trois voeux suffisent-ils?

L'état religieux peut être considéré sous un triple aspect: 1° Comme un exercice par où l'on tend à la perfection de la charité; 2° Comme un régime de vie propre à affranchir le coeur humain des soucis extérieurs, selon cette parole: (1 Co 7, 32): "je vous veux exempts de soucis. " 3° Comme un holocauste par lequel on s'offre à Dieu tout entier, personne et biens. Sous ces divers aspects, l'état religieux se trouve réellement constitué par les trois voeux.

1° En tant qu'exercice de perfection, il est nécessaire que le religieux se débarrasse de ce qui pourrait empêcher sa volonté de tendre à Dieu tout entière, en quoi consiste la perfection de la charité. Or ces obstacles sont au nombre de trois. Il y a d'abord l'amour des biens extérieurs. Le voeu de pauvreté l'abolit. Il y a ensuite la convoitise des jouissances sensibles, au premier rang desquelles se placent les voluptés charnelles. Le voeu de continence les exclut. Il y a enfin le dérèglement de la volonté humaine. Le voeu d'obéissance l'exclut.

2° Pareillement, le trouble des soucis du siècle envahit l'homme surtout sur trois points. Le premier est la gérance des biens extérieurs. Le voeu de pauvreté volontaire délivre de ce souci. Le deuxième est le gouvernement de sa femme et de ses enfants. Le voeu de continence en dispense. Le troisième est la conduite de sa propre vie. Le voeu d'obéissance y pourvoit, par lequel on se remet au gouvernement d'un autre.

3° " L'holocauste est, d'après S. Grégoire l'offrande à Dieu de tout ce qu'on possède. " Or l'homme possède, selon Aristote, un triple bien. Le premier consiste dans les biens extérieurs. Par le voeu de pauvreté volontaire, il les offre à Dieu totalement. Le deuxième est l'ensemble des jouissances dont son corps est le siège. Il y renonce pour Dieu principalement par le voeu de continence, où il s'interdit tout usage volontaire des plus grandes délectations corporelles. Le troisième est le bien de l'âme. On l'offre totalement à Dieu par l'obéissance, grâce à laquelle on offre à Dieu sa volonté propre par laquelle l'homme est maître de toutes les puissances et habitus de son âme.

C'est donc très justement que l'on fait consister l'état religieux dans ces trois voeux.

8. Comparaison des trois voeux

Le voeu d'obéissance est le principal pour trois raisons. 1° Parce que, dans le voeu d'obéissance, l'homme offre à Dieu quelque chose de plus grand que le reste: sa volonté, dont la valeur surpasse celle de son corps, qu’on offre à Dieu par le voeu de continence, et celle des biens extérieurs, qu'il offre à Dieu par le voeu de pauvreté. Aussi ce que l'on fait par obéissance est-il plus agréable à Dieu que ce qui procède du libre choix: “Tout mon discours n'a qu'un but: t'apprendre qu'il ne faut pas t'en rapporter à ta seule volonté”, écrit S. Jérôme. Et un peu plus loin: “Ne fais pas ta volonté: mange ce qu'on te sert, contente toi de ce que tu reçois, porte le vêtement qu'on te donne. " Le jeûne lui-même ne plaît pas à Dieu, s'il vient de la volonté propre, comme dit Isaïe (58, 3): “Voici que dans vos jours de jeûne parait votre volonté propre.”

2° Parce que le voeu d'obéissance contient les autres voeux, tandis que la réciproque n'est pas vraie. En effet, quoique le religieux soit tenu, par un voeu spécial, de pratiquer la continence et la pauvreté, elles n'en tombent pas moins sous le voeu d'obéissance, lequel porte aussi sur beaucoup d'autres choses.

3° Le voeu d'obéissance vise proprement des actes qui sont tout proches de la fin même de la vie religieuse. Or, plus une chose est proche de la fin, plus elle a de valeur. C'est ce qui fait que le voeu d'obéissance est le plus essentiel à l'état religieux. Quelqu'un peut observer, et même par voeu, la pauvreté volontaire et la continence, s'il n'a pas fait voeu d'obéissance, il n'est pas vraiment religieux. Et l'état religieux est supérieur même à la virginité consacrée par un voeu, car S. Augustin écrit: “Personne, je pense, n'osera mettre la virginité au-dessus du monastère.”

9. Les religieux commettent-ils un péché mortel toutes les fois quels transgressent leur règle?

1. Il y a deux façons d'être contenu dans la règle, d'après ce que nous avons montré. Ce peut être à titre de fin, et c'est le cas des actes des vertus. La transgression de ce contenu particulier de la règle, dans la mesure du moins où il fait partie de ce qui est prescrit à tous, est péché mortel. Il n'en va pas de même si ce contenu dépasse l'obligation commune. Sa transgression n'entraîne alors un péché mortel que si elle procède du mépris, car, nous l'avons dit, le religieux, n'est pas tenu à être parfait, mais seulement à tendre à la perfection, ce que contredit le mépris de la perfection.

Autre chose peut être dans la règle à titre d'exercice extérieur, et tel est le cas de toutes les observances extérieures. A certaines, le religieux est obligé par son voeu même de religion. Or le voeu vise principalement la pauvreté, la continence et l'obéissance, à quoi tout le reste est ordonné. Il en résulte que la transgression de ces trois voeux entraîne un péché mortel. La transgression des autres observances ne constitue un péché mortel que s'il y a mépris de la règle (le mépris étant directement contraire à la profession que le religieux a faite de mener la vie régulière); ou s'il y a précepte, qu'il soit formulé de vive voix par le supérieur ou qu'il soit inscrit dans la règle même, parce que sa transgression va contre le voeu d'obéissance.

10. Toutes choses égales et dans le même genre de péché, le religieux pèche-t-il davantage que le séculier?

Le péché que commettent des religieux, peut être plus grave que le même péché commis par des séculiers, de trois manières. D'abord, si ce péché atteint les voeux de religion; par exemple, si un religieux se rend coupable de vol ou de fornication, sa fornication viole le voeu de continence et son vol celui de pauvreté, et non pas seulement le précepte de la loi divine. Ensuite, si ce péché procède du mépris. Le religieux, dans ce cas, semble faire preuve de plus d'ingratitude à l'endroit des bienfaits de Dieu qui l'ont élevé à l'état de perfection. Comme dit l'Apôtre (He 10, 29), le croyant mérite de plus graves châtiments pour ce fait que, par son péché, " il foule aux pieds”, c'est-à-dire méprise " le Fils de Dieu ". Aussi le Seigneur élève-t-il cette plainte en Jérémie (11, 15): “Comment se peut-il que mon bien-aimé, dans ma maison, accumule les forfaits? " Enfin, le péché du religieux peut avoir une gravité particulière en raison du scandale. Un plus grand nombre de gens, en effet, le regardent vivre. D'où cette parole (Jr 23, 14): “J'ai vu chez les prophètes de Jérusalem l'image de l'adultère et la voie du mensonge. Ils se sont déclarés pour les méchants de telle sorte que nul ne s'est converti de sa malice.”

Mais si le religieux, sans y mettre de mépris, mais par faiblesse ou ignorance, commet sans scandale, en secret, quelque péché qui n'est pas contraire au voeu de sa profession, son péché est moins grave que le même péché chez le séculier. Car son péché, s'il est léger, est comme absorbé par les nombreuses oeuvres bonnes qu'il accomplit. Et s'il arrive que ce péché soit mortel, il s'en relève plus facilement. Premièrement à cause de son intention, qu'il dirige ordinairement vers Dieu, et qui, un moment déviée, se redresse comme d'elle-même. C'est pourquoi Origène sur le Psaume (37, 24): “S'il tombe, il ne se brisera pas”, a écrit: “L'homme injuste, s'il pèche, ne se repent pas, il ignore comment réparer sa faute. Le juste, lui, sait la réparer, la corriger. Ainsi fit celui qui venait de dire: "je ne connais pas cet homme", et qui un peu après, le Seigneur l'ayant regardé, se mit à verser des larmes amères (Mc 14, 72). Ou cet autre (2 S 11, 2) qui, de sa terrasse, ayant vu une femme et l'ayant désirée, sut dire: "J'ai péché, j'ai fait le mal devant toi." De plus, ses frères l'aident à se relever, suivant cette parole (Qo 4, 10): "S'il y en a un qui tombe, l'autre le soutiendra. Mais malheur à l'isolé; s'il tombe, il n'a personne qui lui porte secours."“

CHAPITRE 187: LES ACTIVITÉS QUI CONVIENNENT AUX RELIGIEUX

1. Leur est-il permis d'enseigner, de prêcher et d'exercer d'autres activités semblables? -2. Leur est-il permis de se mêler d'affaires séculières? -3. Sont-ils tenus de travailler de leurs mains? - 4. Ont-ils le droit de vivre d'aumônes? - 5. Leur est-il permis de mendier? - 6. Leur est-il permis de porter des vêtements plus grossiers que les autres?

1. Leur est-il permis d'enseigner, de prêcher et d'exercer d'autres fonctions semblables?

Quand on dit qu'une chose n'est pas permise à quelqu'un, cela peut s'entendre de deux manières. En ce sens d'abord qu'il y a chez cette personne quelque chose d'inconciliable avec l'acte qu'on assure lui être interdit. C'est ainsi qu'il n'est pas permis à l'homme de pécher parce

qu'il a en lui-même la raison et l'obligation d'obéir à la loi divine, auxquelles s'oppose le péché. On dit en ce sens qu'il n'est pas permis à telle personne de prêcher, d'enseigner ou d'exercer quelque autre office semblable, parce qu'il y a en elle quelque chose qui s'y oppose. Ce peut être un précepte, comme dans le cas de ceux qui se trouvent sous le coup d'une irrégularité et auxquels le droit de l'Église interdit l'accès des ordres sacrés. Ce peut être le péché, selon ce mot du Psaume (50, 16): “Dieu a dit au pécheur: "Qu'as tu à réciter mes lois?"“

Dans ce sens, il n'est pas interdit aux religieux de prêcher, d'enseigner et d'exercer d'autres offices semblables. Ni leur voeu ni leur règle ne les obligent de s'en abstenir. D'autre part ils n'y sont pas rendus moins aptes à raison de quelque péché qu'ils auraient commis. Tout au contraire, cette application à la sainteté, dont ils se sont fait une obligation, les y dispose. C'est une absurdité de dire que le progrès en sainteté rend moins apte à exercer des fonctions spirituelles. Certains ont même professé cette opinion absurde que, par lui-même, l'état religieux constituerait un empêchement à l'accomplissement de telles fonctions. Cette opinion, le pape Boniface la réprouve en ces termes . " Il y a des gens qui, sans avoir le moindre canon à alléguer, et tout brûlants d'un zèle impudent, non pas d'amour mais d'amertume, prétendent que les moines sont indignes de la puissance de l'office sacerdotal, parce qu'ils sont morts au monde et parce qu'ils vivent pour Dieu. Mais ils se trompent absolument. " Ce qu'il montre en observant que ce n'est pas contre la règle: “Car, ajoute-t-il, S. Benoît, le maître bienfaisant des moines, ne le défend aucunement, lui non plus. " Les autres règles ne l'interdisent pas davantage. Il réprouve ensuite cette erreur, en affirmant la capacité des moines: “Plus un homme est parfait, écrit-il à la fin du chapitre, et plus il a de puissance dans ces sortes de choses, c'est-à-dire dans les oeuvres spirituelles.”

On dit encore dans un autre sens qu'une activité n'est pas permise à telle personne. Non que cette personne ait en elle-même rien qui s'y oppose. Mais il lui manque ce qu'il faut pour pouvoir l'accomplir. C'est ainsi qu'il n'est pas permis au diacre de célébrer la messe, pour cette raison qu'il ne possède pas l'ordre sacerdotal; qu'il n'est pas permis au prêtre de prononcer une sentence, parce qu'il n'a pas l'autorité épiscopale. Là-dessus il faut encore distinguer. Les fonctions qui relèvent d'un ordre ne sauraient être confiées à celui qui ne possède pas cet ordre. Le diacre ne peut être autorisé à célébrer la messe, s'il n'est pas promu au sacerdoce. En revanche, les actes qui font appel au pouvoir de juridiction peuvent être délégués à ceux qui ne possèdent pas la juridiction ordinaire. C'est ainsi que l'évêque peut déléguer à un simple prêtre le pouvoir de prononcer une sentence. Et en ce sens il est juste de dire qu'il n'est pas permis aux moines et aux autres religieux de prêcher, d'enseigner et d'exercer d'autres fonctions semblables, parce que l'état religieux ne leur en confère pas le pouvoir. Mais ils peuvent les remplir s'ils reçoivent l'ordre requis, ou la juridiction ordinaire, ou encore la délégation de ceux qui la détiennent.

2. Est-il permis aux religieux de se mêler d'affaires séculières?

Nous avons dit plus haut que l'état religieux est ordonné à l'acquisition de la charité parfaite: premièrement de l'amour de Dieu et, secondement, de l'amour du prochain. C'est pourquoi les religieux doivent surtout et essentiellement viser à être disponibles pour Dieu. Mais si l'intérêt du prochain l'exige, ils doivent par charité prendre en main ses affaires, selon cette parole (Ga 6, 5): “Portez les fardeaux les uns des autres et vous accomplirez ainsi la loi du Christ. " En servant le prochain pour Dieu, ils font oeuvre d'amour de Dieu. C'est pourquoi il est écrit (Jc 1, 27): “La religion pure et sans tache devant Dieu notre Père, la voici: visiter les orphelins et

les veuves dans leurs épreuves. " C'est-à-dire, précise la Glose, " assister dans leurs nécessités ceux qui n'ont pas d'appui ".

Disons donc qu'il n'est permis ni aux moines ni aux clercs de gérer des intérêts séculiers par cupidité. Mais ils peuvent, par charité et avec la permission de leurs supérieurs, s'occuper d'affaires séculières, soit comme agents d'exécution soit comme conseillers, bien entendu avec la modération qui s'impose. C'est pourquoi il est dit dans *les Décrets:* “Le concile décide que nul clerc ne pourra désormais gérer des propriétés ni se mêler d'affaires séculières, sauf pour le service des mineurs, des orphelins ou des veuves, ou encore dans le cas où son évêque lui imposerait l'administration des biens ecclésiastiques. " Ce qui est dit des clercs s'applique aux religieux, parce que nous avons fait remarquer que les affaires séculières leur sont pareillement interdites.

3. Les religieux sont-ils tenus de travailler de leurs mains?

Le travail manuel a un quadruple but. Le premier et principal, c'est d'assurer la subsistance. D'où cette parole adressée au premier homme (Gn 3, 19): “Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. " Et cette autre d'un Psaume (128, 2): “Alors tu te nourris du travail de tes mains. " Le deuxième, c'est de supprimer l'oisiveté, mère d'un grand nombre de maux. C'est pourquoi il est écrit: (Si 33, 28): “Envoie ton serviteur travailler pour qu'il ne reste pas oisif l'oisiveté est une grande maîtresse de malice. " Le troisième, c'est de refréner les désirs mauvais en macérant le corps. Aussi est-il écrit (2 Co 6, 5): “Dans les travaux, les jeûnes, les veilles, la chasteté. " Le quatrième, c'est de faire l'aumône, d'où cette parole (Ep 4, 28): “Celui qui volait, qu'il ne vole plus. Qu'il travaille plutôt de ses mains à quelque ouvrage honnête, pour avoir de quoi donner à l'indigent.”

Or le travail manuel, en tant qu'il représente un moyen de gagner sa vie, est obligatoire dans la mesure où il est nécessaire. Ce qui est ordonné à une fin tire sa nécessité de cette fin même. C'est-à-dire qu'il est nécessaire dans la mesure où cette fin le requiert. Aussi, celui qui n'a pas de quoi vivre par ailleurs doit-il travailler de ses mains, quelle que soit sa condition. C'est ce que veut dire S. Paul: “Celui qui refuse de travailler, qu'il se passe aussi de manger. " C'est comme s'il disait: Nécessité de travailler de ses mains et nécessité de manger, cela ne fait qu'un. Donc, si quelqu'un pouvait se passer de manger, il serait dispensé de travailler. Il en va de même pour ceux qui ont par ailleurs de quoi pouvoir vivre honnêtement. Car l'on ne doit pas entendre qu'ils le puissent, si on n'est pas honnête. Aussi ne voit-on pas que S. Paul ait prescrit le travail des mains autrement que pour réprouver le péché de ceux qui se procuraient de quoi vivre par des moyens illicites. Il prescrit en effet le travail manuel d'abord pour éviter le vol: “Celui qui volait, qu'il ne vole plus. Qu'il travaille plutôt de ses mains à quelque ouvrage. " Ensuite, pour éviter la convoitise du bien d'autrui (1 Th 4, 11): “Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit, afin de vous conduire honnêtement à l'égard de ceux du dehors. " Enfin, pour éviter les honteux trafics par lesquels certains gagnent leur vie (2 Th 3, 10): “Lorsque nous étions parmi vous, nous vous disions que si quelqu'un refuse de travailler, il ne doit pas manger non plus. Nous avons appris, en effet, que certains d'entre vous mènent une vie agitée, ne faisant rien et se mêlant de tout (Glose: "Des gens qui se procurent le nécessaire par des moyens honteux.") A ceux-là, nous adressons cette déclaration, cette prière plutôt: qu'ils travaillent en silence pour manger du pain qui soit à eux. " C'est pourquoi S. Jérôme remarque que l'Apôtre agit ici " moins en docteur qu'en correcteur des vices ".

Il faut pourtant savoir que par " travail manuel " on doit entendre toutes les industries humaines propres à assurer honnêtement la subsistance, qu'elles mettent en oeuvre les mains, les pieds ou la langue. Les veilleurs, courriers et autres gens vivant de leur travail, sont censés vivre du travail de leurs mains. La main étant l'outil par excellence, le travail des mains en est venu à désigner toute activité par laquelle on peut honnêtement gagner sa vie.

Si maintenant nous considérons le travail manuel comme un moyen d'écarter l'oisiveté ou de mortifier le corps, il n'est pas en lui-même obligatoire par précepte. Il y a bien d'autres moyens de mortifier la chair ou de supprimer l'oisiveté. Les jeûnes et les veilles mortifient la chair. La méditation des Saintes Écritures et la louange de Dieu empêchent l'oisiveté. Commentant le mot du Psaume (119, 82 Vg): “Mes yeux ont défailli sur ta parole”, la Glose remarque: “Celui-là n'est pas oisif, qui se consacre à l'étude de la parole de Dieu. Celui qui se livre au travail matériel ne l'emporte pas sur celui qui s'applique à la connaissance de la vérité. " C'est pourquoi les religieux ne sont pas pour ces motifs obligés aux travaux manuels, pas plus d'ailleurs que les séculiers. A moins toutefois que les statuts de leur ordre ne leur en fassent une obligation. Tel est le cas visé par S. Jérôme: “Les monastères égyptiens ont cette coutume de ne recevoir aucun moine qui ne veuille s'occuper et travailler, moins pour se procurer la subsistance matérielle qu'en vue du salut de l'âme, et pour empêcher les pernicieuses divagations de l'esprit.”

Si nous considérons enfin le travail manuel comme moyen de faire l'aumône, il n'est pas non plus l'objet d'aucun précepte. Exceptons seulement le cas où l'on se trouverait dans la nécessité de faire l'aumône et où l'on ne pourrait se procurer autrement de quoi subvenir aux besoins des pauvres. Dans ce cas, religieux et séculiers seraient pareillement obligés de travailler de leurs mains.

4. Les religieux ont-ils le droit de vivre d'aumônes?

Chacun a le droit de vivre de ce qui est à lui ou de ce qui lui est dû. Or un bien devient à nous par la libéralité du donateur. C'est pourquoi les religieux et les clercs, dont les monastères ou les églises, par la munificence des princes ou des autres fidèles, ont reçu des ressources pour assurer leur subsistance, peuvent légitimement vivre de ces biens sans avoir à travailler de leurs mains. Et cependant, il est certain que c'est là vivre d'aumônes. Pareillement, si les religieux reçoivent des fidèles des biens meubles, ils ont le droit d'en vivre. Il est absurde de prétendre qu'il est permis de recevoir de grandes propriétés en aumônes, mais qu'il est défendu d'accepter du pain ou un peu d'argent. Mais parce que ces libéralités semblent faites aux religieux pour qu'ils puissent vaquer plus librement aux activités de leur vie religieuse, dont leurs bienfaiteurs temporels souhaitent bénéficier, l'usage de ces dons deviendrait illicite si les religieux cessaient de s'appliquer à ces activités, car, autant qu'il dépend d'eux, ils décevraient l'intention de ceux qui leur ont fait ces largesses.

Quant à ce qui nous est dû, cela peut l'être à deux titres différents. Celui, d'abord, de la nécessité qui, d'après S. Ambroise fait toutes choses communes. Donc, si les religieux sont dans le besoin, ils peuvent licitement vivre d'aumônes. Et cette nécessité peut avoir plusieurs causes. L'infirmité corporelle, par exemple, qui les empêche de gagner leur vie en travaillant. Ou bien le peu que leur travail leur rapporte et qui ne suffit pas à leur subsistance. Ce qui fait dire à S. Augustin: “Les aumônes des fidèles ne doivent pas manquer aux serviteurs de Dieu qui travaillent de leurs mains, comme un secours pour suffire à leurs nécessités. Il ne faut pas que les heures qu'ils consacrent à la formation de l'esprit, et qui excluent toute occupation manuelle, deviennent la source d'une gêne excessive. " Une troisième cause de cette nécessité

de l'aumône est la condition première de ceux qui n'avaient pas l'habitude du travail manuel. S. Augustin a écrit: “Si dans le siècle, ils avaient de quoi vivre sans pratiquer un métier, fortune qu'ils ont distribuée aux pauvres lors de leur conversion à Dieu, il faut croire à leur faiblesse et la supporter. D'ordinaire de telles gens, élevés trop mollement, ne peuvent endurer la fatigue des travaux corporels.”

D'autre part l'aumône est due à quelqu'un pour le service temporel ou spirituel qu'il fournit (1 Co 9, 11): “Si nous avons semé en vous les biens spirituels, est-il extraordinaire que nous récoltions vos biens matériels? " Et de ce point de vue, les religieux peuvent vivre d'aumônes comme leur étant dues dans l'un ou l'autre des quatre cas suivants. 1° S'ils prêchent par l'autorité de prélats. 2° S'ils sont ministres de l'autel (1 Co 9, 13): “Ceux qui sont au service de l'autel ont part aux revenus de l'autel. De même, le Seigneur a établi que ceux qui prêchent l’Évangile, vivent de l’Évangile. " Et S. Augustin: “S'ils sont prédicateurs, je l'accorde, ils l'ont (la faculté de vivre aux dépens des fidèles); s'ils sont ministres de l'autel, dispensateurs des sacrements, j'accorde qu'ils n'usurpent pas, mais qu'ils sont fondés à revendiquer cette faculté. " Et la raison en est que le sacrement de l'autel, partout où il s'accomplit, intéresse le bien de tout le peuple fidèle. 3° S'ils s'appliquent à étudier la Sainte Écriture pour la commune utilité de toute l'Église. Aussi S. Jérôme écrit-il: “En Judée, cette coutume a persévéré jusqu'à maintenant, non seulement parmi nous mais parmi les juifs, que ceux qui méditent jour et nuit la loi du Seigneur et n'ont pas sur terre d'autre père que Dieu, bénéficient de l'assistance du monde entier. " 4° Si les biens qu'ils possédaient ont été donnés au monastère, ils peuvent vivre des aumônes faites au monastère. C'est ce que dit S. Augustin Il: “Ceux qui après avoir abandonné ou distribué leur fortune, grande ou médiocre, ont voulu prendre rang, par une pieuse et salutaire humilité, parmi les pauvres du Christ, ont le droit en retour de voir leur subsistance assurée par les ressources communes et la charité fraternelle. S'ils travaillent de leurs mains, cela mérite d'être loué. Mais s'ils ne le veulent pas, qui oserait les y contraindre? " Et il ajoute " Il n'y a pas lieu de faire attention en quel monastère ou en quel endroit la fortune dont il s'agit a été distribuée à des frères pauvres: tous les chrétiens forment un seul état.”

Mais s'il se rencontre des religieux qui, sans cette excuse de la nécessité ou des services rendus, prétendent vivre dans l'oisiveté d'aumônes destinées aux pauvres, leur conduite est inadmissible, selon S. Augustin: “Le plus souvent, ce sont des gens de condition servile, des paysans, ou des artisans habitués au travail des mains qui veulent s'engager au service de Dieu par la profession religieuse. Il n'est pas toujours facile de voir si c'est le service de Dieu qui les attire, ou le désir d'échanger une vie pauvre et laborieuse contre une autre qui leur assurera, sans qu'ils aient à s'inquiéter de rien, le vivre et le vêtement, et par-dessus le marché, la considération de ceux dont ils avaient coutume de recevoir mépris et brutalités. Ceux-là seraient mal venus d'alléguer leur débilité corporelle pour échapper à l'obligation de travailler. Leur condition antérieure suffit à les réfuter. " Et plus loin: “S'ils ne veulent pas travailler, qu'ils ne mangent pas non plus. Car ce n'est pas vraiment pour que les pauvres fassent les fiers que les riches s'humilient jusqu'à embrasser la piété monastique. Dans une vie où les sénateurs se font laborieux, il n'est pas admissible que les ouvriers deviennent oisifs, et que là où viennent les possesseurs de grands domaines renonçant à leurs délices, les rustres fassent les délicats.”

5. Est-il permis aux religieux de mendier?

Au sujet de la mendicité, deux points de vue sont à envisager. Le premier part de l'acte même de mendier, qui implique une certaine abjection. En effet, parmi tous les hommes, on

considère comme les plus vils ceux qui ne sont pas seulement pauvres, mais qui sont contraints d'obtenir d'autrui leur subsistance. De ce point de vue, mendier devient pour certains un acte louable d'humilité, comme c'en est un d'embrasser certaines pratiques humiliantes à titre de remèdes efficaces contre l'orgueil que l'on veut détruire en soi-même ou, par l'exemple, chez les autres. Ainsi le mal qui vient d'un excès de chaleur se guérit très efficacement par des applications extrêmement froides. De même, la tendance à s'enorgueillir se traite avantageusement par les excès de l'humiliation. C'est pourquoi il est dit dans les *Décrets:* “C'est s'exercer à l'humilité que de se livrer à des tâches viles et à des services particulièrement indignes; car on peut ainsi guérir le vice de l'arrogance et la gloire humaine. " Aussi S. Jérôme loue Fabiola parce qu'elle " souhaita après avoir distribué tous ses biens, recevoir elle-même l'aumône pour l'amour du Christ " C'est ce qu'a fait S. Alexis. Ayant tout quitté pou le Christ, il se faisait une joie de recevoir l'aumône de ses propres esclaves. De S. Arsène nous lisons pareillement qu'il rendit grâce de s'être trouvé dans la nécessité de demander l'aumône. C'est pourquoi l'on enjoint parfois comme pénitence pour des fautes graves de faire quelque pèlerinage en mendiant son pain. Cependant l'humilité, comme les autres vertus, doit s'accompagner de discrétion. Aussi convient-il de n'exercer qu'avec discernement la mendicité comme moyen de s'humilier, pour ne pas encourir le reproche de cupidité ou de tout autre vice.

L'autre point de vue considère le résultat de la mendicité. A cet égard on peut être poussé à mendier par deux motifs différents. Par le désir de se procurer de l'argent ou une vie de paresse. Cette mendicité est illicite. Ou bien par raison de nécessité ou d'utilité. De nécessité, si l'on ne peut assurer par un autre moyen sa subsistance. D'utilité, si l'on se propose de faire quelque chose d'utile qui ne peut se réaliser que grâce aux aumônes des fidèles. Tel est le cas, par exemple, d'un pont ou d'une église à construire, et de toutes les entreprises qui intéressent le bien commun, comme d'entretenir des étudiants pour qu'ils puissent vaquer à l'étude de la sagesse. A cet égard, la mendicité est permise aux religieux comme aux séculiers.

6. Est-il permis aux religieux de porter des vêtements plus grossiers que les autres?

Quand il s'agit de biens extérieurs, observe S. Augustin, " ce n'est pas leur usage, mais la passion qu'on y met, qui fait la faute ". Pour discerner ce qu'il en est, on doit prendre garde qu'un habit rude et grossier peut s'envisager de deux manières différentes. Il peut être le signe d'une disposition ou d'un état. " Un homme se fait connaître à la manière dont il est vêtu " (Si 19, 30). Ainsi considérée, la grossièreté de l'habit peut signifier la tristesse. Aussi les personnes qui sont dans le chagrin ont-elles coutume de s'habiller grossièrement. Tandis qu'au contraire, en temps de fête et de réjouissance, on porte des vêtements plus recherchés. C'est pourquoi les pénitents sont revêtus d'habits grossiers. Témoins ce roi, au livre de Jonas (3, 6) qui " était vêtu d'un sac”, et Achab (1 R 21, 27) qui " se couvrit d'un cilice ". D'autres fois, elle signifie le mépris des richesses et du faste mondain. " Le vêtement sale est le signe d'une âme propre, écrit S. Jérôme; une tunique grossière prouve le mépris du siècle. A condition toutefois que l'âme n'en conçoive pas d'orgueil et que l'habit ne soit pas en désaccord avec le langage. " Selon ces deux points de vue, il convient aux religieux de porter des vêtements grossiers parce que la vie religieuse est un état de pénitence et de mépris de la gloire mondaine.

Mais on peut avoir trois motifs d'en faire état vis-à-vis d'autrui. D'abord celui de s'humilier. De même, en effet, que l'éclat du vêtement rend fier le coeur d'un homme, sa bassesse l'humilie. Parlant d'Achab, qui s'était couvert d'un cilice, le Seigneur dit à Élie (l R 21, 29): “As-tu vu Achab humilié devant moi? " Ensuite le motif de donner l'exemple sur ce texte (Mt

3, 4): “Il portait un vêtement de poils de chameau, etc.”, la Glose dit: “Celui qui prêchait la pénitence, portait un vêtement de pénitence. " Enfin, un motif de vaine gloire, selon la parole de S. Augustin: “La prétention peut se trouver aussi dans la saleté et les habits de deuil. " Il est louable de porter des vêtements grossiers pour les deux premiers motifs; pour le troisième, cela est vicieux.

Enfin un habit rude et grossier peut être considéré comme dénonçant l'avarice ou la négligence. Et de cette manière aussi, il y a là du vice.

CHAPITRE 188: LES DIVERSES FORMES DE VIE RELIGIEUSE

1. Y a-t-il plusieurs formes de vie religieuse, ou une seule? - 2. Un ordre religieux peut-il avoir pour but les oeuvres de la vie active? - 3. Un ordre religieux peut-il avoir pour but de faire la guerre? - 4. Un ordre religieux peut-il être institué en vue de la prédication et des oeuvres analogues? - 5. Un ordre religieux peut-il être institué en vue de l'étude? - 6. Un ordre religieux voué à la vie contemplative est-il supérieur à un ordre voué à la vie active? - 7. Posséder quelque chose en commun rabaisse-t-il la perfection de la vie religieuse? - 8. La vie religieuse des solitaires doit-elle être mise au-dessus de la vie en communauté?

1. Y a-t-il plusieurs formes de vie religieuse, ou une seule?

Nous l'avons dit, l'état religieux nous exerce à la perfection de la charité. Or les oeuvres de charité auxquelles l’homme peut s'adonner sont diverses, et diverses aussi les manières de s'y exercer. C'est pourquoi l'on peut distinguer à deux points de vue les formes de vie religieuse. Tout d'abord, en fonction de la diversité des fins auxquelles elles sont ordonnées. Tel ordre religieux, par exemple, est destiné à héberger les pèlerins, tel autre à visiter ou à racheter les prisonniers. Ensuite, en fonction de la diversité des exercices prescrits. Tel ordre châtie le corps par l'abstinence, tel autre par le travail manuel, ou par la pauvreté du vêtement, etc. Mais parce que la fin est en toute affaire ce qui est le plus important, la diversité des ordres religieux qui tient à la diversité des fins qu'ils poursuivent est plus importante que celle qui tient à la diversité de leurs exercices.

2. Un ordre religieux peut-il avoir pour but les oeuvres de la vie active?

L'état religieux, avons-nous dit, est ordonné à la perfection de la charité, qui comprend l'amour de Dieu et du prochain. A l'amour de Dieu ressortit directement la vie contemplative, où l'on désire vaquer à Dieu seul. A l'amour du prochain ressortit la vie active, qui se met au service des nécessités du prochain. Et de même que la charité aime le prochain pour Dieu, de même le service du prochain prend valeur de service de Dieu, selon cette parole (Mt 25, 40): “Ce que vous faites au moindre des miens, c'est à moi que vous le faites. " C'est pourquoi ces services rendus au prochain, parce qu'ils se réfèrent ultérieurement à Dieu, sont qualifiés de sacrifices, suivant cette parole (He 13, 16): “N'oubliez pas la bienfaisance et la mise en commun des ressources; c'est par de tels sacrifices qu'on plaît à Dieu.”

Or il appartient proprement à la religion d'offrir des sacrifices à Dieu, nous l'avons montré. Il s'ensuit donc que des ordres religieux peuvent parfaitement être institués pour les oeuvres de

la vie active. Aussi l'abbé Nesteros a-t-il dit. en distinguant les divers objectifs des ordres religieux: “Certains concentrent leur attention sur la solitude du désert et la pureté du coeur; d'autres sur la discipline des frères et des couvents; d'autres trouvent leur joie dans le service de l'hospitalité.”

3. Un ordre religieux peut-il avoir pour but de faire la guerre?

Un ordre religieux, nous l'avons dit, peut être institué non seulement pour les oeuvres de la vie contemplative, mais pour celles de la vie active en tant qu'elles concernent l'assistance du prochain et le service de Dieu, et non pas en tant qu'on s'y propose quelque objectif humain. Or la fonction militaire est susceptible d'être ordonnée au bien du prochain, et non pas au bien des particuliers uniquement, mais encore à la défense de tout l'état. Aussi est-il écrit de Judas Maccabée (1 M 3, 2): “Il menait joyeusement le combat d'Israël, et il accrut la gloire de son peuple. " Le métier des armes peut aussi servir au maintien du culte divin. Or rapporte justement ce mot de Judas Maccabée (1 M 3, 21): “Nous combattrons pour nos âmes et pour notre loi. " Et celui-ci, de Simon (1 M 13, 3): “Vous savez tout ce que moi et mes frères et la maison de mon père avons soutenu de combats pour notre loi et notre sanctuaire. " Il est donc convenable d'instituer un ordre religieux pour la vie militaire, non certes en vue d'un intérêt temporel, mais pour la défense du culte divin et le salut public, ou encore la défense des pauvres et des opprimés. Car il est écrit (Ps 82, 4): “Sauvez le pauvre, arrachez l'indigent au pouvoir du pécheur.”

4. Un ordre religieux peut-il être institué en vue de la prédication et des oeuvres analogues?

Nous avons dit qu'un ordre religieux pouvait fort bien être institué en vue des oeuvres de la vie active, selon que celles-ci sont ordonnées à l'utilité du prochain, au service de Dieu et à la conservation de son culte. Or, on rend un plus grand service au prochain par ce qui concerne le salut de son âme, que par ce qui concerne ses besoins d'ordre corporel, dans la mesure où le spirituel l'emporte sur le corporel. Aussi a-t-on dit plus haut que les aumônes spirituelles sont supérieures aux aumônes matérielles. Les actes par où l'on concourt à assurer le bien spirituel du prochain intéressent aussi dans un plus haut degré le service de Dieu, auquel " nul sacrifice ne plaît autant que le zèle des âmes”, assure S. Grégoire. C'est une oeuvre plus relevée, pareillement, de défendre les fidèles par les armes spirituelles contre les erreurs que propagent les hérétiques et contre les tentations que les démons suscitent, que de protéger le peuple chrétien par les armes matérielles**.** Aussi est-il souverainement convenable d'instituer un ordre religieux pour la prédication et les autres ministères utiles au salut des âmes.

5. Un ordre religieux peut-il être institué en vue de l'étude?

Nous avons dit que la vie religieuse pouvait se proposer comme fin la vie active et la vie contemplative. Parmi les oeuvres de la vie active, les principales sont celles qui ont pour objet le salut des âmes, comme la prédication et autres ministères semblables. L'étude des lettres convient donc à la vie religieuse à trois titres.

D'abord, au titre de la vie contemplative elle-même, pour laquelle l'étude des lettres offre une double utilité. 1° Une utilité directe, en éclairant l'esprit. La vie contemplative, dont nous parlons présentement, est principalement ordonnée à la contemplation des choses divines, dans laquelle l'homme est dirigé par l'étude. C'est pourquoi nous lisons à la louange de l'homme juste (Ps 1, 2): “Dans la loi du Seigneur, il médite jour et nuit. " Et ailleurs (Si 39, 1):

“Le sage scrutera la sagesse des anciens et s'appliquera à l'étude des prophètes. " 2° Une utilité indirecte, en écartant les dangers de la contemplation, à savoir les erreurs où tombent souvent, dans la contemplation des choses divines, ceux qui ignorent les Écritures. C'est ainsi qu'on raconte de l'abbé Sérapion qu'il tomba, par simplicité, dans l'erreur des anthropomorphes, qui attribuent à Dieu une forme humaine. Sur quoi S. Grégoire remarque: “Certains cherchant dans la contemplation à dépasser leur capacité, en viennent à s'engager dans des dogmes pervers, et au lieu de demeurer les humbles disciples de la vérité deviennent des maîtres d'erreur. " C'est pourquoi il est écrit (Qo 2, 3 Vg): “J'ai formé le dessein de priver mon corps de vin pour introduire mon esprit dans la sagesse et éviter la sottise.”

L'étude des lettres est nécessaire, en deuxième lieu, aux ordres religieux institués en vue de la prédication et des ministères analogues. Aussi l'Apôtre écrit-il au sujet de l'évêque, dont l'office comporte ces ministères (Tt 1, 9): “Qu'il soit attaché à l'enseignement sûr, conforme à la doctrine, pour être capable d'exhorter dans la saine doctrine et de réduire les contradicteurs. " Qu'on n'objecte pas que les Apôtres ont été envoyés prêcher sans avoir étudié. Car, dit S. Jérôme, " Tout ce que l'ascèse et la méditation quotidienne de la loi divine a coutume de procurer aux autres, l'Esprit Saint le leur suggérait.”

En troisième lieu, l'étude des lettres convient aux ordres religieux en fonction de ce qui leur est commun à tous. La sensualité y trouve un remède efficace: “Aime l'étude des Écritures, écrivait S. Jérôme et tu n'aimeras pas les vices de la chair. " En effet, elle détourne l'esprit de la pensée de ces dérèglements, et elle mortifie la chair par le labeur quelle impose, selon cette parole (Si 31, 1 Vg): “Les veilles de l'honnêteté épuisent la chair. " Elle est efficace aussi pour abolir l'amour des richesses. C'est pourquoi il est écrit (Sg 7, 8): “Auprès d'elle, il m'a paru que les richesses n'étaient rien. " Et ailleurs (1 M 12, 9): “Pour nous, nous n'avons eu besoin de rien de tout cela, ayant pour nous consoler les saints livres qui sont entre nos mains. " Elle vaut enfin pour former à l'obéissance, ce qui fait dire à S. Augustin: “Quelle est donc cette contradiction: ne pas vouloir obéir à ce qu'on lit tout en s'adonnant à la lecture?”

Il est donc manifeste qu'il est parfaitement légitime d'instituer un ordre religieux en vue de l'étude des lettres.

6. Un ordre religieux voué à la vie contemplative est-il supérieur à un ordre voué à la vie active?

Nous avons déjà fait observer qu'un ordre religieux diffère d'un autre principalement par la fin poursuivie, secondairement par les exercices à l'aide desquels il y tend. Et parce qu'un ordre religieux ne peut être dit supérieur à un autre que sur les points où il en diffère, la supériorité de l'un sur l'autre tient principalement à la valeur de leurs fins respectives, et secondairement à celle de leurs exercices. On remarquera toutefois la portée différente que prend la comparaison suivant qu'elle porte sur la fin ou sur les exercices. Par rapport à la fin, sa valeur est absolue puisque recherchée pour elle-même. Par rapport aux exercices, la supériorité est relative, puisque l'exercice n'est pas recherché pour lui-même, mais en vue de la fin. C'est pourquoi on estime supérieur l'ordre religieux voué à une fin absolument supérieure, soit parce qu'elle est un bien plus grand, soit parce qu'elle est ordonnée à un plus grand nombre de biens.

Mais, si deux ordres ont la même fin, celui qui l'emporte est jugé non selon l'importance quantitative de ses exercices, mais selon leur adaptation à la fin recherchée. C'est pourquoi les

Conférences des Pères rapportent une consultation de S. Antoine faisant passer la discrétion, qui règle tout, avant les jeûnes, les veilles et toutes les observances analogues.

Ainsi donc faut-il dire que l'oeuvre de la vie active est double. L'une découle de la plénitude de la contemplation, comme l'enseignement et la prédication. Aussi S. Grégoire dit-il: “Il est écrit dans le Psaume (145, 7) au sujet des hommes parfaits sortant de leur contemplation: "Ils savourent encore le souvenir de ta douceur." " Et cela est au-dessus de la simple contemplation. En effet, il est plus beau d'éclairer que de briller seulement; de même est-il plus beau de transmettre aux autres ce qu'on a contemplé que de contempler seulement.

Il y a une autre occupation de la vie active qui ne comporte que des actions extérieures comme faire l'aumône, exercer l'hospitalité, etc. Ces oeuvres-là sont inférieures aux oeuvres de la contemplation, hormis le cas de nécessité, nous l'avons montré plus haut.

Ainsi donc, parmi les ordres religieux, ceux-là occupent le plus haut rang qui sont ordonnés à l'enseignement et à la prédication. Ils sont, de tous, les plus proches de la perfection des évêques. C'est la vérification du principe connu formulé par Denys: “Dans toute hiérarchie, ce que le premier ordre a de moins relevé se prolonge en quelque sorte dans ce que le second ordre a de plus parfait. " Le second rang appartient aux ordres voués à la contemplation. Au troisième rang se placent les ordres qui s'occupent d'activités extérieures.

Dans chacun de ces rangs la prééminence vient de ce qu'un ordre est voué à un acte plus élevé dans la même catégorie. C'est ainsi que, parmi les oeuvres de la vie active, racheter les captifs l'emporte sur l'hospitalité; et dans la vie contemplative, la prière l'emporte sur la lecture.

Un ordre religieux peut encore prétendre à la prééminence s'il est voué à un plus grand nombre d'oeuvres bonnes, ou si ses statuts sont mieux adaptés au but qu'il poursuit.

7. Posséder quelque chose en commun rabaisse-t-il la perfection de la vie religieuse?

Nous avons déjà dit d que la perfection ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté, mais dans l'application à suivre le Christ, selon S. Jérôme: “Parce que ce n'est pas assez de tout laisser, S. Pierre ajoute ce qui fait la perfection même: "Nous t'avons suivi". " La pauvreté joue le rôle de moyen ou d'exercice propre à conduire à la perfection. Ainsi l'abbé Moïse dit-il: “Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, l'absence de ressources ne sont pas la perfection, mais les instruments de la perfection. " Or l'absence de toutes les ressources, ou pauvreté, est un instrument de perfection en ce que l'abandon des richesses écarte certains obstacles à la charité. Il y en a trois principaux. D'abord, le souci que la richesse apporte avec elle: “Le grain semé dans les épines, a dit le Seigneur (Mt 13, 22), c'est celui qui a entendu la parole, mais chez qui le souci de ce siècle et la séduction des richesses étouffent la parole. " Ensuite, l'amour des richesses, que leur possession développe. " Parce qu'il est difficile de mépriser les richesses qu'on possède, dit S. Jérôme le Seigneur n'a pas dit: "Il est impossible, mais il est difficile au riche d'entrer dans le royaume des cieux." " Le troisième obstacle à la charité c'est la vaine gloire et l'orgueil, causés par la richesse. " Ceux qui se fient à leur puissance, qui tirent gloire de la multitude de leurs richesses " (Ps 49, 7).

De ces trois obstacles, le premier ne peut être totalement séparé de la possession des richesses, qu'elles soient grandes ou petites. C'est une nécessité pour l'homme de prendre quelque souci d'acquérir ou de conserver les biens extérieurs. Mais si l'on ne recherche ou possède ces biens qu'en petite quantité et dans la mesure requise pour une vie modeste, le souci qu'ils donnent

n'est pas un grand obstacle. C'est pourquoi il n'est pas contraire à la perfection chrétienne. Le Seigneur ne défend pas toute sollicitude mais seulement celle qui serait excessive et nuisible. Aussi sur ce texte (Mt 6, 25): “Ne vous inquiétez pas de votre vie, de ce que vous mangerez, etc. " S. Augustin écrit-il: “Par ces paroles, il n'entend pas leur interdire de se procurer le nécessaire, mais de se faire un but de ces biens, et de porter dans la prédication de l'Évangile la préoccupation de les acquérir. " Mais la possession de grandes richesses entraîne de grands soucis, qui distraient et accaparent l'esprit humain et l'empêchent de s'appliquer entièrement à Dieu. Quant aux deux autres obstacles, l'amour des richesses et l'orgueil qu'elles inspirent, ils ne se rencontrent que dans le cas de personnes très riches.

qu'il s'agisse de richesses modiques ou considérables, la situation est bien différente suivant qu'on les possède à titre individuel ou en commun. En effet, le soin que l'on prend de ses biens personnels relève de l'amour naturel dont on s'aime soi-même, tandis que la sollicitude pour les choses communes relève de cet amour de charité qui ne cherche pas son intérêt particulier, mais l'utilité commune. La vie religieuse étant ordonnée à la perfection de la charité, laquelle s'achève dans l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi-même, il s'ensuit que la possession de biens personnels s'oppose à la perfection de l'état religieux. Mais le soin que l'on prend des biens de la communauté peut constituer une oeuvre de charité, quoique susceptible d'en empêcher de plus relevées, telles que la contemplation divine et l'instruction du prochain. Il en découle que la possession, même commune, de biens surabondants, meubles ou immeubles, est un obstacle à la perfection, bien qu'elle ne l'exclue pas entièrement. La possession commune de biens mobiliers ou immobiliers en quantité simplement suffisante pour assurer la subsistance ne met pas obstacle à la perfection religieuse, pour autant du moins que l'on considère la pauvreté par rapport à la fin commune de toute vie religieuse, qui est de vaquer au service de Dieu. Mais il faut la considérer aussi en regard des fins particulières de tel ordre, qui demandent une plus ou moins grande pauvreté. Un ordre religieux est parfait à l'égard de la pauvreté, dans la mesure où il pratique une pauvreté mieux adaptée à la fin qu'il poursuit. Or il est évident que les oeuvres extérieures et corporelles de la vie active exigent des ressources plus abondantes; la contemplation, en revanche, n'a que peu de besoins. " Pour l'action, écrit Aristote, il faut une quantité de choses, et plus l'action est étendue et relevée, plus il en faut. Le contemplatif, lui, n'a pas besoin de tout cela. Le nécessaire lui suffit et le surplus ne ferait que l'encombrer. " Les ordres voués à l'action et aux oeuvres corporelles, par exemple au métier des armes, à l'exercice de l'hospitalité, etc. seraient donc imparfaits s'ils ne possédaient pas en commun les ressources nécessaires. Au contraire, les ordres voués à la vie contemplative sont d'autant plus parfaits que la pauvreté diminue chez eux le souci des affaires matérielles. D'autre part, plus un ordre impose à ses membres le souci du spirituel, et plus la sollicitude des affaires matérielles lui est un obstacle. Or il est évident qu'un ordre voué à la contemplation et à la prédication, impose à ses membres un plus grand souci du spirituel que les ordres qui se consacrent exclusivement à la contemplation. C'est pourquoi les ordres de ce type veulent un régime de pauvreté qui réduise au minimum les soucis matériels. Or il est manifeste que ce qui donne le moins de souci est de conserver les biens nécessaires, réunis en temps opportun.

Aux trois formes de vie religieuse dont il vient d'être question répondent donc trois degrés de pauvreté. Les ordres voués aux oeuvres corporelles de la vie active possèdent normalement une certaine abondance de richesses communes. Les ordres voués à la vie contemplative peuvent se contenter de biens moins importants, hormis le cas où ils devraient directement ou indirectement pratiquer l'hospitalité ou assister les pauvres. Enfin les ordres qui ont mission de communiquer à autrui la vérité contemplée, doivent mener une vie aussi affranchie que

possible des soucis extérieurs. Cela se réalise lorsqu'ils conservent le peu qui est nécessaire à leur subsistance, après se l'être procuré en temps voulu.

C'est ce que le Seigneur, qui a institué la pauvreté, nous a enseigné par son exemple. Il avait en effet une bourse, confiée à Judas, où était rangé ce qu'on lui offrait (Jn 12, 6). Qu'on n'objecte pas la réflexion de S. Jérôme: “Quelqu'un demandera peut-être: "Comment se fait-il que judas portait de l'argent dans sa bourse?" Je répondrai: "Parce que (jésus) n'avait pas cru pouvoir employer à son usage personnel"“, c'est-à-dire pour acquitter le tribut, " ce qui appartenait aux pauvres ". Car, au premier rang de ces pauvres, se trouvaient les disciples, pour la subsistance desquels le Christ dépensait l'argent de cette bourse. En effet, il est écrit (Jn 4, 8): “Les disciples étaient partis acheter des vivres à la ville”, et ailleurs (Jn 13, 29) - " Judas ayant la bourse, les disciples croyaient que Jésus lui avait dit: "Achète ce qu'il nous faut pour la fête", ou: "Fais une aumône aux pauvres." " Cela nous montre que conserver de l'argent ou d'autres biens communs pour assurer la subsistance des religieux de la communauté, ou celle des pauvres, est conforme à la perfection que le Christ nous a enseignée par son exemple. Les disciples, par qui toute forme de vie religieuse a débuté, conservaient après la résurrection le produit des biens vendus, et distribuaient à chacun ce dont il avait besoin.

8. La vie religieuse des solitaires doit-elle être mise au-dessus de la vie en communauté?

La solitude comme la pauvreté, n'est pas l'essence de la perfection. Ce n'en est qu'un instrument. Aussi l'abbé Moïse dit-il: “C'est en vue de la pureté du coeur que l'on doit adopter la solitude " de même que les jeûnes, etc. Il n'est personne qui ne comprenne que la solitude n'est pas un moyen adapté à l'action mais à la contemplation, selon Osée (2, 14): “je la conduirai dans la solitude et je lui parlerai coeur à coeur. " Aussi ne convient-elle pas aux ordres religieux qui se livrent aux oeuvres de la vie active corporelle et spirituelle. A moins que ce ne soit pour un temps, à l'exemple du Christ dont il est écrit (Lc 6, 12) qu'il " s'en alla prier dans la montagne et qu'il passait la nuit en prière ". En revanche, elle convient aux ordres contemplatifs.

Il faut cependant considérer que le solitaire doit être capable de se suffire à lui-même. Cela suppose qu'il ne lui manque rien, et c'est la définition même de l'homme parfait. La solitude convient donc au contemplatif déjà parvenu à la perfection. Ce qui arrive de deux manières. Par le seul don de Dieu. C'est le cas de Jean Baptiste, qui fut rempli de l'Esprit Saint alors qu'il était encore dans le sein de sa mère (Lc 1, 15). Aussi, tout enfant encore, " était-il dans les déserts " (Lc 1, 80). Ou bien par la pratique de la vie vertueuse, selon cette parole (He 5, 14): “La nourriture solide convient aux parfaits qui, par une longue pratique, ont acquis le sûr discernement du bien et du mal. " Or, pour cet exercice de la vie vertueuse, l'homme trouve un double secours dans la société de ses semblables. Un secours pour son intelligence, sous forme d'instruction touchant l'objet de la contemplation. Comme dit S. Jérôme: “je préfère que tu sois dans une sainte communauté, et que tu ne sois pas ton propre maître. " Un secours pour la volonté qui assure la répression des sentiments nuisibles par l'exemple et la correction des autres. En effet, sur ce texte (Jb 39, 6 Vg) " A qui j'ai donné une demeure dans la solitude”, S. Grégoire écrit: “A quoi bon la solitude du corps, si la solitude du coeur fait défaut? " Ainsi la vie en société est nécessaire à qui s'exerce à la perfection, tandis que la solitude convient à ceux qui l'ont déjà atteinte.

Aussi S. Jérôme écrit-il: “Nous n'avons que bien peu de part à la vie solitaire, que nous avons souvent louée. Mais nous voulons que l'exercice de ces monastères forme des lutteurs, que les rudiments n'effraient pas, qui aient fait longuement leurs preuves.”

Ainsi donc, la perfection acquise l'emporte sur son apprentissage. Pareillement, la vie solitaire, si on l'embrasse dans les conditions voulues, l'emporte sur la vie cénobitique. Mais si l'on se jette dans ce genre de vie sans s'être exercé au préalable, il peut être extrêmement dangereux. A moins que la grâce divine ne supplée à ce qui s'acquiert communément par l'exercice, comme ce fut le cas de S. Antoine et de S. Benoît.

CHAPITRE 189: L'ENTRÉE EN RELIGION

1. Ceux qui ne se sont pas exercés à l'observation des préceptes doivent-ils entrer en religion? -2. Est-il licite d'obliger par voeu certaines personnes à entrer en religion? -3. Ceux qui se sont obligés par voeu à entrer en religion sont-ils tenus d'accomplir leur voeu? - 4. Ceux qui font voeu d'entrer en religion sont-ils obligés d'y demeurer toujours? - 5. Doit-on recevoir les enfants dans la vie religieuse? - 6. Faut-il détourner certains d'entrer en religion à cause du devoir d'assister leurs parents? - 7. Les curés ou archidiacres peuvent-ils entrer en religion? - 8. Peut-on passer d'un ordre religieux à un autre? - 9. Doit-on engager les autres à entrer en religion? - 10. Est-il requis de délibérer longuement avec sa parenté et ses amis pour entrer en religion.

1. Ceux qui ne se sont pas exercés à l'observation des préceptes doivent-ils entrer en religion?

Nous avons défini l'état religieux un exercice spirituel en vue d'acquérir la perfection de la charité. Ce qui se fait quand on écarte par les observances de la vie religieuse ce qui fait obstacle à la charité parfaite, c'est-à-dire l'attachement de l'homme aux biens de la terre. Or il peut arriver que cet attachement, non seulement fasse obstacle à la perfection de la charité, mais encore détruise la charité elle-même. C'est ce qui se produit lorsque l'homme, poursuivant indûment les biens temporels, se détourne du Bien impérissable et pèche mortellement. Cela montre que les observances de la vie religieuse suppriment pareillement les obstacles à la charité parfaite et les occasions de péché. Il est évident par exemple que les jeûnes, les veilles, l'obéissance éloignent l'homme des péchés de gourmandise, de luxure et de tous les autres. C'est pourquoi l'entrée en religion est appropriée non seulement à ceux qui sont déjà exercés dans les préceptes, afin de parvenir à une perfection plus haute, mais aussi à ceux qui ne le sont pas, afin d'éviter plus facilement le péché et d'atteindre la perfection.

2. Est-il licite d'obliger par voeu certaines personnes à entrer en religion?

Nous avons dit plus haut , en parlant du voeu, qu'une même action accomplie en exécution d'un voeu mérite plus de louange que faite sans voeu. Faire un voeu est un acte de religion, c'est-à-dire d'une vertu particulièrement éminente. De plus, le voeu affermit la volonté de l'homme dans l'intention de bien faire. Or, de même que le péché est plus grave lorsqu'il procède d'une volonté obstinée dans le mal, de même l'oeuvre bonne est plus louable

lorsqu'elle vient d'une volonté confirmée dans le bien par un voeu. Il est donc louable en soi de s'obliger par voeu à entrer en religion.

3. Ceux qui se sont obligés par voeu à entrer en religion sont-ils tenus d'accomplir leur voeu?

Nous avons expliqué plus haut, en parlant du voeu, que le voeu est une promesse faite à Dieu et portant sur des choses qui ont relation à Dieu. Or, dit S. Grégoire " si c'est une règle parmi les hommes que les contrats passés de bonne foi ne peuvent être rompus pour quelque motif que ce soit, combien plus cet engagement pris envers Dieu doit-il être tenu sous peine de châtiment " C'est pourquoi l'on est tenu en rigueur de faire ce qu'on a voué, du moment qu'il s'agit de quelque chose qui soit relatif à Dieu. Or il est manifeste que l'entrée en religion est très particulièrement dans ce cas, puisqu'elle représente, nous l'avons dit, une consécration totale au service de Dieu. En conclusion, celui qui a fait voeu d'entrer en religion y est tenu suivant l'intention qu'il a eue de s'y obliger. C'est-à-dire que s'il a eu l'intention de s'y obliger absolument, il est tenu d'entrer le plus tôt possible et dès que les empêchements légitimes auront disparu. S'il s'est obligé pour une date déterminée ou sous telle condition, il est tenu d'entrer en religion au temps prévu ou lorsque la condition se trouve réalisée.

4. Ceux qui font voeu d'entrer en religion sont-ils obligés d'y demeurer toujours?

L'obligation du voeu a son origine dans la volonté. " Faire voeu, observe en effet S. Augustin, est un acte de volonté. " L'obligation du voeu a donc exactement la même étendue que la volonté et l'intention de celui qui fait voeu. Donc, s'il entend s'engager, non seulement à entrer en religion, mais à y demeurer toujours, il est tenu d'y persévérer. Mais s'il s'est proposé d'embrasser la vie religieuse à titre d'essai et en gardant la liberté d'y rester ou d'en sortir, il est évident qu'il n'est pas obligé de persévérer. Si sa pensée a été de s'obliger à entrer en religion, simplement et sans rien préciser touchant la possibilité d'en sortir ou la nécessité d'y demeurer, il semble que son obligation doive s'interpréter conformément au droit commun, qui accorde aux candidats à la vie religieuse une année de probation**.** D'où il suit qu'il n'est pas tenu de persévérer dans la vie religieuse.

5. Doit-on recevoir les enfants dans la vie religieuse?

Nous l'avons dit, il y a deux sortes de voeux de religion. Il y a le voeu simple, qui consiste uniquement dans une promesse faite à Dieu après une juste délibération intérieure. Ce voeu tient son efficacité du droit divin. Il peut cependant être empêché pour deux raisons. D'abord, parce qu'il n'y a pas eu délibération. C'est ainsi que les *Décrétales* déclarent sans valeur les voeux des déments. Les enfants qui n'ont pas encore le parfait usage de la raison, ce qui les rend incapables de tromperie se trouvent dans le même cas. Communément, cet âge de raison, ou, comme l'on dit, de puberté, se place à quatorze ans pour les garçons, à douze ans pour les filles. Plus tôt chez certains, plus tard chez d'autres, selon les dispositions naturelles de chacun. Le voeu simple est sans effet, en outre, si l'on voue à Dieu ce dont on n'a pas la libre jouissance. Tel est le cas de l'esclave, même jouissant de l'usage de la raison, qui fait le voeu d'entrer en religion, ou qui reçoit les ordres à l'insu de son maître. Le maître, disent *les Décrets,* peut annuler cela. Or le petit garçon ou la petite fille qui n'ont pas encore atteint l'âge de puberté sont naturellement au pouvoir de leur père pour disposer de leur vie. Le père pourra donc révoquer leur voeu ou l'accepter, selon qu'il lui plaira. C'est ce qui est dit expressément au livre des Nombres (30, 4) au sujet de la femme. Ainsi donc, si un enfant, avant l'âge de puberté et n'ayant pas encore le plein usage de la raison, émet un voeu simple, il

n'est pas lié par son voeu. Si, bien que n'ayant pas l'âge de puberté, il a l'usage de la raison, son voeu l'oblige pour ce qui le regarde. Mais cette obligation peut être enlevée par l'autorité de son père, au pouvoir duquel il se trouve toujours, parce que la loi en vertu de laquelle une personne est soumise à une autre envisage le cours habituel des choses. Mais s'il a dépassé l'âge de puberté, l'autorité des parents ne peut plus révoquer son voeu.

Toutefois, s'il n'avait pas l'usage parfait de la raison, son voeu ne l'obligerait pas devant Dieu. Il en est autrement du voeu solennel, qui fait le moine ou le religieux. Ce voeu est soumis au pouvoir de l'Église en raison de la solennité qui lui est jointe. Or l'Église envisage le cours habituel des choses. C'est pourquoi la profession faite avant l'âge de puberté, même par quelqu'un qui a le plein usage de la raison et qui est capable de tromperie, ne saurait faire un religieux de celui qui l'a émise.

Mais si les enfants ne peuvent faire profession avant l'âge de puberté, ils peuvent, du consentement de leurs parents, être reçus en religion pour y être élevés. Nous lisons au sujet de S. Jean Baptiste (Lc 1, 80) " L'enfant grandissait et se fortifiait en esprit et vivait dans les déserts. " Aussi au dire de S. Grégoire, " les nobles romains se mirent-ils à donner leurs fils à S. Benoît, qui les élèverait pour le Dieu Tout-Puissant ". Et c'est une - excellente chose, selon cette parole (Lm 3, 27): “C'est un bien pour l'homme d'avoir porté le joug depuis son adolescence. " C'est d'ailleurs la pratique commune d'appliquer les enfants aux professions et métiers où ils devront vivre.

6. Faut-il détourner certains d'entrer en religion à cause du devoir d'assister leurs parents?

Nous l'avons dit à propos de la piété filiale, les parents en tant que tels ont qualité de principes. C'est pourquoi il leur revient essentiellement d'avoir la charge de leurs enfants. Aussi ne serait-il pas permis à quelqu'un qui aurait des enfants d'entrer en religion sans se soucier aucunement d'eux et sans avoir pourvu à leur éducation. Il est écrit, en effet (1 Tm 5, 8): “Si quelqu'un néglige de prendre soin des siens, il a renié la foi., il est pire qu'un infidèle. " Toutefois, par accident, il peut arriver que les parents aient droit à l'assistance de leurs enfants, s'ils se trouvent en quelque nécessité.

Donc, si les parents se trouvent dans une telle nécessité que seule l'aide de leurs enfants peut convenablement y pourvoir, ces enfants n'ont pas le droit d'abandonner le soin de leurs parents pour entrer en religion. Si leur nécessité n'est pas telle qu'ils aient sérieusement besoin de l'assistance de leurs enfants, ceux-ci peuvent abandonner le service de leurs parents et entrer en religion même contre leur défense. Parvenu à l'âge de puberté, quiconque n'est pas esclave jouit du droit de disposer de sa vie, et très particulièrement pour ce qui regarde le service de Dieu. " Nous devons, pour vivre, plus d'obéissance au Père des Esprits qu'à nos parents selon la chair”, dit l'Apôtre (He 12, 9). Aussi lisons-nous (Mt 8, 21; Lc 9, 59), que le Seigneur reprit ce disciple qui refusait de le suivre immédiatement en alléguant la nécessité de donner la sépulture à son père. " Il y avait d'autres personnes capables d'y pourvoir”, remarque S. Jean Chrysostome.

7. Les curés ou archidiacres peuvent-ils entrer en religion?

Nous avons dit plus haut que l'obligation du voeu perpétuel l'emporte sur toute autre. Or c'est le privilège des évêques et des religieux de s'obliger par un voeu perpétuel et solennel à s'appliquer au service de Dieu. Mais les curés et archidiacres ne sont pas, comme les évêques,

voués au soin des âmes par un voeu perpétuel et solennel. Les évêques ne peuvent pour aucun motif se démettre de leur charge, à moins d'y avoir été autorisés par le pontife romain, d'après une décrétale**.** Mais les curés et archidiacres peuvent résigner leur charge entre les mains de l'évêque sans avoir besoin de la permission du pape, qui a seul le droit de dispense en matière de voeux perpétuels. Il est donc évident que curés et archidiacres sont libres d'entrer en religion.

8. Peut-on passer d'un ordre religieux à un autre?

Il n'est pas louable de passer d'un ordre à un autre, hormis le cas de grande utilité ou de nécessité. D'abord, c'est d'ordinaire un sujet de scandale pour ceux que l'on quitte. Ensuite, il est plus facile de progresser dans une religion à laquelle on est accoutumé que dans une religion à laquelle on ne l'est pas, toutes choses égales d'ailleurs. C'est ce que dit l'abbé Nesteros: “Il est utile à chacun de persévérer dans le dessein qu'il a formé et, avec grande application et diligence, de se hâter de conduire à sa perfection l'ouvrage qu'il a entrepris. jamais il ne faut Abandonner la profession qu'on a embrassée. " Et il en donne la raison: “Il est impossible à un homme d'exceller également dans toutes les vertus. S'il veut l'entreprendre, il se condamne fatalement, pour avoir voulu les poursuivre toutes, à n'en atteindre aucune parfaitement. " Or les divers ordres se surpassent mutuellement en telle ou telle oeuvre de vertu.

Il peut cependant arriver qu'il soit louable de passer d'un ordre à un autre dans l'un ou l'autre des trois cas suivants. D'abord, lorsqu'on y est poussé par le désir d'une vie religieuse plus parfaite. Seulement, on voudra bien se rappeler ce que nous avons dit: que l'excellence d'un ordre religieux ne se mesure pas à la rigueur de sa discipline, mais premièrement à la valeur des fins qu’il poursuit, et secondement à la judicieuse adaptation de ses observances à la fin voulue. Ensuite, parce que l'ordre auquel on appartient est déchu de sa nécessaire régularité. Si, dans un ordre plus parfait, les religieux s'abandonnent à une vie relâchée, il peut devenir louable de passer à un ordre moins relevé mais de plus grande régularité. C'est ainsi que l'abbé Jeans raconte qu'il passa de la vie érémitique, dont il avait fait profession, à la vie cénobitique, moins parfaite, parce que la vie érémitique avait commencé de décliner et d'être médiocrement observée. Enfin, pour cause de maladie ou de mauvaise santé. Il arrive en effet que l'on ne puisse plus observer la discipline d'un ordre plus sévère, tout en demeurant capable de suivre l'observance d'un ordre plus large.

Il y a cependant une différence entre ces trois cas. Dans le premier, il convient par humilité de demander la permission. S'il est reconnu que l'ordre nouveau est plus parfait, cette permission ne peut être refusée. " S'il y a doute, c'est le jugement du supérieur qui fait loi”, déclare une décrétale. Le jugement du supérieur est pareillement requis dans le deuxième cas. Dans le troisième, il faut en plus une dispense proprement dite.

9. Doit-on engager les autres à entrer en religion?

Non seulement ceux qui en attirent d'autres à la vie religieuse ne pèchent pas, mais ils méritent une grande récompense. Il est écrit, en effet (Jc 5, 20): “Celui qui ramène un pécheur de son égarement sauvera son âme de la mort et couvrira la multitude de ses péchés. " Et aussi (Dn 12, 3): “Ceux qui enseignent la justice à un grand nombre brilleront comme des étoiles pour toute l'éternité.”

Un triple désordre pourrait cependant se produire dans cet appel. 1° Si l'on contraignait quelqu'un à entrer en religion en usant de violence, ce qui est interdit par les *Décrets.* 2° Si l'on attirait quelqu'un à la vie religieuse par des présents, ce qui est de la simonie, interdite aussi par les *Décrets.* Mais il ne s'agit pas de cela si l'on procure le nécessaire à un pauvre vivant dans le monde, pour l'élever en vue de la vie religieuse, où, si on lui fait de petits cadeaux pour gagner son amitié. 3° Si on l'alléchait par des mensonges, car on risquerait le danger de voir revenir en arrière, lorsqu'il découvrirait la tromperie, le candidat à la vie religieuse, dont " l'état final deviendrait ainsi pire que son état antérieur " (Lc 11, 26).

10. Est-il requis de délibérer longuement avec sa parenté et ses amis pour entrer en religion?

Les entreprises importantes et douteuses, dit Aristote**,** demandent qu'on en délibère longuement et qu'on s'entoure de conseils. En revanche, les consultations sont superflues lorsqu'il s'agit d'affaires sûres et bien déterminées. Touchant l'entrée en religion, on peut considérer trois choses. 1° Cette entrée elle-même, dont il est évident qu'elle représente un bien supérieur. Celui qui en doute fait injure au Christ, qui en fait l'objet d'un conseil. " L'Orient t'appelle, c'est-à-dire le Christ, s'écrie S. Augustin et tu t'attardes à regarder le couchant", c'est-à-dire l'homme mortel et faillible. 2° On peut considérer cette entrée par rapport aux forces de celui qui se dispose à l'accomplir. De ce point de vue non plus l'hésitation ne se justifie pas. En effet, ceux qui entrent en religion n'attendent pas leur persévérance de leur propre vertu, mais du secours de la puissance divine, selon Isaïe (40, 3 1): “Ceux qui espèrent dans le Seigneur prendront de nouvelles forces. Ils élèveront leur vol comme les aigles. Ils courront et ne se fatigueront pas. Ils marcheront et n'éprouveront pas de lassitude. " Si toutefois il se présentait quelque empêchement spécial: mauvaise santé, dettes à régler, etc., il y aurait lieu d'en délibérer et de consulter des gens dont on peut espérer de l'aide plutôt que de l'opposition. Aussi nous est-il dit (Si 37, 12 Vg): “Discute de sainteté avec un homme irréligieux, et de justice avec un injuste”, ce qui est une manière de dire: ne le fais pas. Aussi lit-on ensuite (37, 14-15 Vg): “Ne les consulte pas à tout propos, mais fréquente assidûment le saint. " Cependant, sur ces questions, il ne faut pas délibérer longuement. Comme dit S. Jérôme: “Hâte-toi, je te prie; ta barque est attachée au rivage; coupe le cordage, plutôt que de le dénouer. " 3° On peut enfin considérer la façon d'entrer en religion, et dans quel ordre. Et là-dessus on peut aussi prendre conseil de ceux qui ne mettront pas d'obstacle au projet.

SOMME THÉOLOGIQUE IIIa Pars : Le Christ, Les sacrements (non fini)

Le Christ, les sacrements, jusqu'à la pénitence.

LE VERBE INCARNE

Ce traité n'est pas achevé suite à la mort de saint Thomas. Son disciple, frère Réginald, le terminera en se servant d'oeuvres de jeunesse.

CHAPITRE 1: LA CONVENANCE DE L'INCARNATION

1. Convenait-il à Dieu de s'incarner? - 2. L'Incarnation était-elle nécessaire à la restauration du genre humain? - 3. Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné? - 4. Dieu s'est-il incarné principalement pour enlever le péché originel, plutôt que le péché actuel? - 5. Aurait-il convenu que Dieu s'incarne dès le commencement du monde? - 6. L'Incarnation aurait-elle dû être retardée jusqu'à la fin du monde?

1. Convenait-il à Dieu de s'incarner?

Pour tout être, ce qui est convenable est ce qui lui incombe en raison de sa nature propre; c'est ainsi qu'il convient à l'homme de raisonner puisque, par nature, il est un être raisonnable. Or la nature même de Dieu, c'est l'essence de la bonté, comme le montre Denys. Aussi tout ce qui ressortit à la raison de bien convient à Dieu. Or, il appartient à la raison de bien qu'il se communique à autrui comme le montre Denys. Aussi appartient-il à la raison du souverain bien qu'il se communique souverainement à la créature. Et cette souveraine communication se réalise quand Dieu " s'unit à la nature créée de façon à ne former qu'une seule personne de ces trois réalités: le Verbe, l'âme et la chair", selon S. Augustin. La convenance de l'Incarnation apparaît donc à l'évidence.

2. L'Incarnation était-elle nécessaire à la restauration du genre humain?

Quelque chose est dit nécessaire à une fin de deux façons: de telle façon que sans cela quelque chose ne puisse pas exister; c'est ainsi que la nourriture est nécessaire à la conservation de la vie humaine. Ou bien parce que cela permet de parvenir à la fin de façon meilleure et plus adaptée; c'est ainsi qu'un cheval est nécessaire pour voyager. De la première façon l'Incarnation n'était pas nécessaire à la restauration de notre nature; car Dieu, par sa vertu toute-puissante, aurait pu restaurer notre nature de bien d'autres manières. De la seconde façon, il était nécessaire que Dieu s'incarne pour restaurer notre nature. C'est ce que dit S. Augustin: "Montrons que Dieu, à la puissance de qui tout est également soumis, avait la possibilité d'employer un autre moyen, mais qu'il n'y en a eu aucun plus adapté à notre misère et à notre guérison."

Et on peut l'envisager au point de vue de notre progrès dans le bien. 1° Notre foi devient plus assurée, du fait que l'on croit Dieu qui nous parle en personne. Selon S. Augustin: "Pour que l'homme marche avec plus de confiance vers la vérité, la Vérité en personne, le Fils de Dieu, en assumant l'humanité, a constitué et fondé la foi." - 2° L'espérance est par là soulevée au maximum. Selon S. Augustin: "Rien n'était aussi nécessaire pour relever notre espérance que de nous montrer combien Dieu nous aimait. Quel signe plus évident pouvons-nous en avoir que l'union du Fils de Dieu à notre nature? " - 3° Notre charité est réveillée au maximum par ce mystère, et S. Augustin dit ailleurs: "Quel plus grand motif y a-t-il de la venue du Seigneur que de nous montrer son amour pour nous? " Il ajoute plus loin: "Si nous avons tardé à l'aimer, maintenant au moins ne tardons pas à lui rendre amour pour amour." - 4° L'Incarnation nous donne un modèle de vie, par l'exemple que Jésus a présenté. Selon S. Augustin, " l'homme, que l'on pouvait voir, il ne fallait pas le suivre; il fallait suivre Dieu, que l'on ne pouvait voir. C'est donc pour donner à l'homme un modèle visible par l'homme et que l'homme pouvait suivre, que Dieu s'est fait homme". - 5° L'Incarnation est nécessaire à la pleine participation de la divinité qui est la béatitude véritable de l'homme et la fin de la vie humaine. C'est cela qui nous a été conféré par l'humanité du Christ. Car S. Augustin - l'a prêché: "Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu."

Pareillement, l'Incarnation était utile pour nous éloigner du mal. - l° Par ce mystère l'homme apprend à n'avoir ni préférence ni respect pour le démon qui est l'auteur du péché. S. Augustin dit à ce sujet: "Si la nature humaine a été unie à Dieu au point de devenir une seule personne, que ces esprits mauvais et orgueilleux n'osent plus se préférer à l'homme sous prétexte qu'ils n'ont pas de chair." - 2° Par ce mystère nous découvrons toute la dignité de la nature humaine, et qu'il ne faut pas la souiller par le péché. Ce qui fait dire à S. Augustin: "Dieu nous a montré la place éminente occupée par la nature humaine dans la création, par le fait qu'il est apparu

aux hommes comme un homme véritable." Et S. Léon dit aussi: "Chrétien, reconnais ta dignité et, après avoir été uni à la nature divine, ne va pas, par une conduite honteuse, retourner à ton ancienne bassesse." - 3° Pour détruire la présomption de l'homme " la grâce de Dieu est mise en valeur pour nous, sans aucun mérite de notre part, chez le Christ homme". - 4° " L'orgueil de l'homme, qui est le plus grand obstacle à l'union avec Dieu, peut être réfuté et guéri par cette grande humilité de Dieu." - 5° L'Incarnation est utile pour délivrer l'homme de la servitude du péché. Cela, dit S. Augustin, " devait se faire de telle sorte que le diable fût vaincu par la justice de l'homme Jésus Christ". Et cela s'est fait parce que le Christ a satisfait pour nous. Un simple homme ne pouvait pas satisfaire pour tout le genre humain; et Dieu ne devait pas satisfaire; il fallait donc que Jésus Christ fût à la fois Dieu et homme. C'est aussi l'affirmation de S. Léon: "La puissance assume la faiblesse, et la majesté la bassesse; ainsi ce qui convenait à notre guérison, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes pouvait mourir d'une part, et ressusciter de l'autre. S'il n'avait pas été vrai Dieu, il n'aurait pas apporté le remède, s'il n'avait pas été vrai homme, il n'aurait pas offert un modèle."

Il y a encore beaucoup d'autres avantages venus de l'Incarnation, qui dépassent la connaissance humaine.

3. Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné?

Diverses opinions ont été émises à ce sujet. Certains prétendent que, même si l'homme n'avait pas péché, le Fils de Dieu se serait incarné. D'autres soutiennent le contraire, et c'est plutôt à leur opinion qu'il faut se rallier. En effet, ce qui dépend de la seule volonté de Dieu et à quoi la créature n'a aucun droit, ne peut nous être connu que dans la mesure où c'est enseigné dans la Sainte Écriture, qui nous a fait connaître la volonté de Dieu. Aussi, puisque dans la Sainte Écriture le motif de l'Incarnation est toujours attribué au péché du premier homme, on dit avec plus de justesse que l'oeuvre de l'Incarnation est ordonnée à remédier au péché, à tel point que si le péché n'avait eu lieu, il n'y aurait pas eu l'Incarnation. Cependant la puissance de Dieu ne se limite pas à cela, car il aurait pu s'incarner même en l'absence du péché.

4. Dieu s'est-il incarné principalement pour enlever le péché originel, plutôt que le péché actuel?

Il est certain que le Christ est venu en ce monde pour effacer non seulement le péché qui s'est transmis par origine à la postérité, mais encore tous les péchés qui s'y sont ajoutés par la suite. Tous, il est vrai, ne sont pas effacés, mais cela vient de la déficience des hommes qui ne s'unissent pas au Christ, selon la parole de S. Jean (3, 19): "La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière." Mais le Christ, lui, a offert une satisfaction suffisante pour tous les péchés, selon S. Paul (Rm 5,16): "Il n'en va pas du don comme de la faute; le jugement porté sur une seule faute aboutit à une condamnation; la grâce appliquée à de nombreux péchés aboutit à la justification Il." Mais si le Christ est venu principalement pour détruire un péché, c'est dans la mesure où ce péché est le plus important. Or quelque chose est plus important de deux façons. Ce peut être en intensité, comme on appelle plus grande la blancheur la plus intense. De ce point de vue, le péché actuel est plus grand que le péché originel, parce que la raison de volontaire s'y réalise davantage, comme nous l'avons établi dans la deuxième Partie. D'un autre point de vue, quelque chose est plus grand en extension, comme on parle d'une blancheur plus grande parce qu'elle est plus étendue. Et de cette façon le péché originel, qui atteint le genre humain tout entier, est plus grand que le péché actuel, propre à une personne individuelle. Et à cet égard, le Christ est

venu principalement pour enlever le péché originel, en tant que, selon Aristote " le bien de la nation est plus divin et plus éminent que le bien d'un seul".

5. Aurait-il convenu que Dieu s'incarne dès le commencement du monde?

Puisque l'oeuvre de l'Incarnation est ordonnée de façon primordiale à la restauration de la nature humaine par l'abolition du péché, il est évident que l'Incarnation de Dieu dès le commencement du genre humain, avant le péché, n'aurait pas eu de motif, car on ne donne de remède qu'à celui qui est déjà malade, selon cette parole du Seigneur (Mt 9, 12): "Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. Car je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs."

Mais il ne convenait pas non plus que Dieu s'incarne aussitôt après le péché. 1° A cause de la condition du péché de l'homme, fruit de l'orgueil: il fallait que l'homme soit libéré après s'être humilié pour reconnaître son besoin d'un libérateur. C'est pourquoi, sur cette parole (Ga 3, 19)." La loi a été établie par le ministère des anges et l'intervention d'un médiateur", la Glose explique: "C'est par une haute prudence qu'après la chute de l'homme, le Fils de Dieu n'a pas été envoyé aussitôt. En effet, Dieu a d'abord laissé l'homme à son libre arbitre, afin de lui faire connaître ainsi les forces de sa nature. Puis, à cause de son incapacité, l'homme reçut la loi.

Ensuite sa maladie s'aggrava, non par la faute de la loi, mais par celle de sa nature viciée; ainsi, connaissant sa faiblesse, il appellerait le médecin et rechercherait le secours de la grâce." 2° La progression dans le bien fait passer de l'imparfait au parfait, selon S. Paul (1 Co 15, 46): "Ce n'est pas l'être spirituel qui paraît d'abord, c'est l'être naturel; le spirituel ne vient qu'ensuite. Le premier homme, qui vient de la terre, est terrestre, le second homme, qui vient du ciel, est céleste."

3° Ce délai convenait à la dignité du Verbe incarné car, à propos du texte des Galates." Quand vint la plénitude des temps", la Glose explique: "Plus le juge à venir était éminent, plus devait être longue la suite des hérauts qui l'annonçaient."

4° Il ne fallait pas que la ferveur de la foi s'attiédisse au cours d'une trop longue durée. Car il est écrit (Mt 24, 12): "La charité de beaucoup se refroidira", et (Lc 18, 8): "Quand le Fils de l’homme viendra, croyez-vous qu'il trouvera encore la foi sur la terre?”

6. L'Incarnation aurait-elle dû être retardée jusqu'à la fin du monde?

Comme il ne convenait pas que l'Incarnation se produise dès le commencement du monde, de même ne convenait-il pas qu'elle soit retardée jusqu'à la fin du monde.

1° Cela se voit quand on considère l'union de la nature divine et de la nature humaine. Nous avons déjà dit qu'en un sens l'imparfait précède temporellement le parfait, et en autre sens le suit: dans une réalité qui progresse, l'imparfait précède le parfait; dans une réalité qui est cause de progrès, le parfait au contraire précède l'imparfait. En effet, dans l'Incarnation la nature humaine est portée au degré suprême d'excellence; c'est pourquoi il ne convenait pas que l'Incarnation se produise dès le commencement du genre humain. Mais d'autre part, le Verbe incarné est cause efficiente de perfection humaine, puisque " nous avons tous reçu de sa plénitude " (Jn 1, 16). Et c'est pourquoi l'Incarnation ne devait pas être retardée jusqu'à la fin du monde. Ce qui se produira alors, ce sera la consommation de la gloire à laquelle le Verbe incarné doit conduire la nature humaines.

2° Cela se déduit aussi de l'effet produit par le salut de l'homme. Selon un Père de l'Église: "Il est au pouvoir du donateur de faire miséricorde à l'époque et dans la mesure où il lui plaît. Donc le Christ est venu quand il a su qu'il devait nous secourir et que son bienfait serait bien accueilli. En effet, lorsque, par une certaine langueur du genre humain, la connaissance de Dieu commençait à s'effacer et les moeurs à se dégrader, Dieu daigna élire Abraham pour rénover en lui la connaissance de Dieu et la conscience morale. Puis, comme le respect avait encore diminué, Dieu donna par Moïse le texte de la loi. Parce que les païens le méprisèrent et refusèrent de s'y soumettre, et parce que ceux qui l'avaient reçu ne l'observèrent pas, le Seigneur, mû par sa miséricorde, envoya son Fils pour que celui-ci, après avoir donné à tous la rémission de leurs péchés, puisse offrir à Dieu le Père les hommes justifiés." Mais si ce remède avait été retardé jusqu'à la fin du monde, la connaissance et le culte de Dieu, comme l'honnêteté des moeurs**,** auraient totalement disparu sur la terre.

3° Ce retard n'était pas compatible avec la manifestation de la puissance divine, qui sauve l'homme de multiples façons: non seulement par la foi au Christ à venir, mais encore par la foi au Christ présent, et au Christ déjà venu.

I1 faut étudier maintenant la manière dont le Verbe s'est incarné: l° La nature de cette union (Q. 2). - 2° Cette union quant à la personne qui assume (Q. 3). - 3° Quant à la nature assumée (Q. 4).

CHAPITRE 2: LE MODE D'UNION DU VERBE INCARNÉ

1. L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la nature?

Pour éclairer cette question, il faut d'abord considérer ce qu'on entend par " nature". Ce mot vient du verbe latin signifiant " naître", aussi a-t-il été employé d'abord pour désigner la génération des vivants, ce qu'on appelle naissance ou propagation. Puis le mot " nature " a signifié le principe de cette génération. Et, parce que le principe de la génération chez les vivants leur est intrinsèque, le mot " nature " en est venu à désigner tout principe intérieur de mouvement. C'est en ce sens qu'Aristote donne cette définition: "La nature est principe du mouvement dans l'être où ce mouvement existe par soi et non par accident."

Or ce principe est soit la forme, soit la matière le mot " nature " signifiera donc tantôt l'une et tantôt l'autre. Et parce que la fin de la génération est, dans l'être engendré, l'essence de l'espèce, que signifie la définition, il s'ensuit que l'essence de l'espèce, elle aussi, est appelée " nature". C'est ainsi que Boèce définit la nature: "La différence spécifique informant un être", c'est-à-dire qui achève la définition de l'espèce. C'est donc ainsi que nous parlons de la nature, selon qu'elle signifie l'essence, ou la quiddité de l'espèce.

Or, selon cette acception du mot " nature", il est impossible que l'union du Verbe incarné se soit faite dans la nature. Car c'est de trois façons qu'une seule réalité peut être faite de deux autres ou de davantage.

1. Elle est faite de deux réalités parfaites qui demeurent dans leur intégrité. Cela ne peut se produire autrement que par des réalités ayant pour forme la juxtaposition, l'ordre ou la figure.
Ainsi, avec beaucoup de pierres rassemblées sans ordre, simplement mises ensemble, on a un tas. Avec des pierres et des poutres disposées selon un certain ordre, de façon à présenter une certaine figure, on a une maison. Et certains ont prétendu que l'union était réalisée ainsi, par confusion, c'est-à-dire sans ordre; ou bien par proportion, c'est-à-dire avec ordre.
Mais cela est impossible. 1° Parce que ni la juxtaposition, ni l'ordre, ni la figure n'est une forme substantielle, mais accidentelle. Il s'ensuivrait donc que l'union de l'Incarnation n'existerait pas par soi mais par accident, ce que nous repoussons plus loin - 2° Parce que l'unité ainsi réalisée ne serait pas absolue, mais sous un certain point de vue: en fait, il demeurerait plusieurs réalités. - 3° Parce que les formes de ce genre ne viennent pas de la nature, mais de l'art, comme la forme de la maison. Et ainsi, on n'aboutit pas à une seule nature dans le Christ, comme le veulent justement les partisans de cette opinion.
2. Selon une autre explication, une réalité peut être constituée de deux autres, parfaites en elles-mêmes, mais transformées par leur union, comme il arrive lorsque plusieurs éléments se mélangent. Et ainsi, pour certains, l'union de l'Incarnation se serait faite à la manière d'une combinaison.

Mais cela est impossible. 1° Parce que la nature divine est absolument immuable, nous l'avons dit dans la première Partie. Ainsi, ni elle-même ne peut être convertie en autre chose, puisqu'elle est incorruptible, ni autre chose ne peut être converti en elle, puisqu'elle-même ne peut être engendrée. - 2° Parce que le mélange n'est pas de même espèce que ses composants, car la chair diffère spécifiquement de chacun de ses éléments. Le Christ ne serait donc pas de la même nature que son Père, ni de la même nature humaine que sa mère. - 3° Parce qu'on ne peut pas constituer un mélange avec des éléments trop éloignés les uns des autres, car alors l'un des deux voit son espèce disparaître, comme la goutte d'eau mise dans une amphore de vin. Et ainsi, puisque la nature divine dépasse à l'infini la nature humaine, il n'y aura pas mélange: seule demeurera la nature divine.

2. L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la personne?

Le mot " personne " signifie autre chose que le mot nature. Car la nature, on vient de le dire, signifie " l'essence qui spécifie un être et qui est désignée par la définition". Et si rien d'autre de ce qui constitue la raison de l'espèce ne venait s'adjoindre, il ne serait pas nécessaire de distinguer la nature de son suppôt, qui est l'individu subsistant dans cette nature, car tout individu subsistant dans une nature quelconque serait absolument identique à celle-ci. Mais il arrive que, dans certaines réalités subsistantes, on trouve des éléments qui n'appartiennent pas à l'essence, comme les accidents et les principes individuants; et cela apparaît surtout dans les êtres composés de matière et de forme. Dans ces réalités, par conséquent, la nature et le suppôt diffèrent réellement, non pas sans doute comme des éléments complètement séparés, mais parce que le suppôt renferme, outre la nature, certains autres éléments qui n'appartiennent pas à la raison de l'espèce. Aussi le suppôt apparaît-il comme un tout dont la nature est la partie formelle et perfective. Et de là vient que dans les composés de matière et de forme, on n'identifie pas la nature au suppôt; on ne dit pas en effet que cet homme est son humanité. S'il se trouve au contraire une réalité en laquelle il n'y a rien que son essence ou sa nature, comme il arrive pour Dieu, nous n'aurons pas dans ce cas de distinction réelle entre

suppôt et nature, mais seulement une distinction purement conceptuelle; cette réalité sera dite " nature " parce quelle représente une certaine essence; elle sera dite " suppôt " parce qu'elle est une nature subsistante. Ce que nous disons du suppôt, il faut l'entendre aussi à propos de la créature rationnelle ou intellectuelle, de la personne; car la personne n'est pas autre chose, selon Boèce, que la substance individuelle d'une nature rationnelle.

Tout ce qui appartient à un être personnel, que cela appartienne en propre à sa nature ou non, lui est donc uni dans la personne. Donc, si la nature humaine n'est pas unie dans la personne au Verbe de Dieu, elle ne lui est unie d'aucune façon. Et du coup disparaît entièrement notre foi à l'Incarnation, et toute la foi chrétienne est ruinée. Donc, puisque le Verbe possède une nature humaine qui lui est unie, nature qui n'appartient pas à sa nature divine, il s'ensuit que l'union se fait dans la personne du Verbe et non dans sa nature.

3. L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans le suppôt ou hypostase?

Certains, ignorant le rapport de l'hypostase à la personne, tout en reconnaissant dans le Christ une seule personne, ont prétendu qu'il s'y trouvait l'hypostase de Dieu et celle de l'homme, comme si l'union s'était faite dans la personne et non dans l'hypostase. Une telle conception est erronée pour trois motifs.

1. Parce que " personne " n'ajoute rien à " hypostase", sinon une nature déterminée, c'est-à-dire douée de raison, selon la définition de Boèce: "La personne est la substance individuelle d'une nature rationnelle." Et c'est pourquoi cela revient au même d'attribuer à la nature humaine du Christ une hypostase qui lui serait propre, et de lui attribuer une personne propre. C'est ce que les Pères du Ve concile oecuménique célébré à Constantinople ont compris lorsqu'ils ont porté cette condamnation: "Si quelqu'un essaie d'introduire dans le mystère du Christ deux subsistances ou deux personnes, qu'il soit anathème: car, même par l'incarnation de l'un (des trois) de la sainte Trinité divine, le Dieu Verbe, cette sainte Trinité n'a subi aucune adjonction de personne ou de subsistance." Or " subsistance " signifie ici réalité subsistante; et c'est le propre de l'hypostase d'être telle, comme le montre Boèce.
2. A supposer que la personne ajoute à l'hypostase quelque chose en quoi l'union pourrait se faire, ce ne pourrait être autre chose qu'un certain caractère de dignité, et c'est en ce sens que l'on définit parfois la personne: "Une hypostase dont le caractère distinctif est la dignité." Donc, si l'union s'est faite dans la personne et non dans l'hypostase, il s'ensuit qu'il faut la concevoir comme se réalisant du point de vue de la dignité. Et c'est précisément ce que Cyrille d'Alexandrie, approuvé par le concile d'Éphèse, condamne en ces termes: "Si quelqu'un, dans le Christ un, divise les hypostases après l'union, les associant par une simple association de dignité ou d'autorité ou de puissance, au lieu d'admettre entre elles une union naturelle, qu'il soit anathème."
3. C'est à l'hypostase que sont attribuées les opérations et les propriétés de la nature et tout ce qui, dans le concret, relève de la nature elle-même. On dit en effet de " cet homme " qu'il raisonne, qu'il possède la faculté de rire, qu'il est animal raisonnable. Et pour cette raison on lui donne le nom de suppôt, car il est sous-jacent à tout ce qui appartient à l'homme et il en reçoit l'attribution. Si donc, dans le Christ, il y avait une autre hypostase que celle du Verbe, il faudrait en conclure que ce qui se vérifie en lui au sujet de l'homme n'appartient pas au Verbe, mais à un autre sujet, comme par exemple qu'il est né de la Vierge, qu'il a souffert, qu'il a été crucifié et enseveli. Doctrine condamnée encore avec l'approbation du concile d'Éphèse, par ces paroles: "Si quelqu'un distribue entre deux personnes ou subsistances les expressions employées au sujet du Christ dans les écrits évangéliques et apostoliques, par les saints Pères

ou par le Christ lui-même, et attribue les unes à l'homme considéré à part du Verbe de Dieu le Père, et les autres au seul Verbe de Dieu le Père, qu'il soit anathème."

C'est donc manifestement une hérésie, condamnée jadis par l'Église, de soutenir que, dans le Christ, il y a deux hypostases ou deux suppôts, c'est-à-dire que l'union ne se fait ni dans l'hypostase, ni dans le suppôt. Aussi lit-on dans le même concile: "Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu le Père est uni à la chair selon l'hypostase, et ne fait qu'un seul Christ avec sa propre chair, c'est-à-dire que le même est Dieu et homme tout ensemble, qu'il soit anathème."

4. La personne ou hypostase du Christ, après l'Incarnation, est-elle composée?

La personne ou hypostase du Christ peut être considérée à un double point de vue. En elle-même d'abord, et sous ce rapport elle est tout ce qu'il y a de plus simple, comme la nature du Verbe. Puis, en tant qu'elle est une personne ou hypostase à qui il revient de subsister dans une nature; à ce point de vue, la personne du Christ subsiste en deux natures. Sans doute, il n'y a qu'un seul être subsistant, mais il y a deux motifs de subsister. Et en envisageant cet être unique subsistant en deux natures, on peut dire que la personne est composée.

5. S'est-il produit une union entre l'âme et le corps dans le Christ?

Le Christ est appelé homme de façon univoque, dans le même sens que les autres hommes, en ce qu'il existe dans la même espèce, selon S. Paul (Ph 2, 7): "Il est devenu semblable aux hommes." Mais il appartient à la raison de l'espèce humaine que l'âme soit unie au corps; la forme en effet ne constitue l'espèce qu'à condition de devenir l'acte de la matière, et c'est précisément à cela que se termine la génération, en laquelle une nature tend à atteindre l'espèce. Par conséquent, il est nécessaire de dire que dans le Christ l'âme a été unie au corps; soutenir le contraire est hérétique, car c'est nier la réalité du Christ.

6. La nature humaine s'est-elle unie au Verbe de façon accidentelle?

Pour voir clair dans cette question, il faut savoir qu'au sujet du mystère de l'union des deux natures dans le Christ, deux hérésies ont surgi. L'une aboutissait à la confusion des natures: Eutychès et Dioscore prétendirent que les deux natures n'en formaient plus qu'une seule. Ils professèrent donc que le Christ est constitué de deux natures distinctes avant leur union, mais qu'il ne subsiste pas en deux natures, la distinction de celles-ci cessant aussitôt après leur union.

L'autre hérésie fut celle de Nestorius et de Théodore de Mopsueste, qui séparaient les personnes. Ils soutenaient que la personne du Fils de Dieu était autre que celle du Fils de l'homme. A les en croire, ces deux personnes se trouvent unies - 1° par mode d'habitation, en ce sens que le Verbe de Dieu habite dans l'homme comme dans un temple; 2° par l'unité de sentiment, en ce sens que la volonté de cet homme est toujours conforme à la volonté de Dieu; 3° selon l'opération, car cet homme est l'instrument du Verbe de Dieu; 4° du point de vue de la dignité et de l'honneur, car tout honneur rendu au Fils de Dieu, l'est aussi au Fils de l'homme, en vertu de son union au Fils de Dieu; 5° du point de vue de la communication réciproque de leurs noms, en ce sens que nous appelons cet homme: Dieu et Fils de Dieu. Or, il est bien évident que toutes ces manières d'envisager l'union rendent celle-ci purement accidentelle.

Certains théologiens postérieurs, tout en croyant éviter ces hérésies, y sont tombés par ignorance. Les uns reconnurent une seule personne dans le Christ, mais y placèrent deux hypostases ou deux suppôts, affirmant qu'un homme, composé d'une âme et d'un corps, a été dès le principe de sa conception assumé par le Verbe de Dieu. C'est la première opinion citée par le Maître des Sentences. D'autres, voulant sauver l'unité de personne, ont prétendu que l'âme du Christ n'était pas unie à son corps, mais que tous les deux, pris séparément, se trouvaient unis au Verbe de façon accidentelle; ce qui évitait d'augmenter le nombre des personnes. C'est la troisième opinion rapportée par le Maître des Sentences au même endroit.

Ces deux opinions reviennent à l'hérésie de Nestorius. La première parce que mettre deux hypostases ou deux suppôts dans le Christ équivaut à mettre en lui deux personnes, nous l'avons dit plus haut. Et si l'on insiste sur la signification spéciale du mot " personne", il faut se rappeler que Nestorius, lui aussi, entendait par unité de personne l'unité de dignité et d'honneur. D'où l'anathème porté par le cinquième concile oecuménique contre celui qui dit qu'il y a " unité de personne sous le rapport de la dignité de l'honneur et de l'adoration, comme l'ont écrit dans leur folie Théodore et Nestorius".

Quant à l'autre opinion, elle rejoint l'erreur de Nestorius qui admettait une union accidentelle. Il n'y a pas de différence entre soutenir que le Verbe de Dieu est uni au Christ homme parce qu'il habite en lui comme dans un temple, ce que disait Nestorius, et soutenir, comme la troisième opinion, que le Verbe est uni à l'homme parce qu'il s'en revêt comme d'un vêtement. Elle a même quelque chose de pire que l'erreur de Nestorius, puisque pour elle le corps et l'âme ne sont pas unis.

La foi catholique tient le juste milieu entre ces positions; elle n'affirme pas que l'union de Dieu et de l'homme s'est faite dans l'essence et la nature, ni d'une façon accidentelle; entre ces deux extrêmes, elle professe que l'union s'est faite selon la subsistance ou hypostase. Aussi lit-on dans les Actes du cinquième concile oecuménique: "Comme on a compris cette union de diverses manières, les sectateurs de l'impiété d'Apollinaire et d'Euchychès, partisans de la disparition de ce qui est uni", c'est-à-dire détruisant les deux natures, " parlent d'une union par confusion, et les sectateurs de Théodore et de Nestorius, favorables à la division, introduisent une union provisoire. Mais la sainte Église de Dieu, rejetant l'impiété de ces deux hérésies, confesse l'union du Verbe de Dieu à la chair par composition, c'est-à-dire selon l'hypostase".

Il est donc évident que, parmi les trois opinions rapportées par le Maître des Sentences, la deuxième, qui affirme l'unité d'hypostase entre Dieu et l'homme dans l'Incarnation, ne doit pas être regardée comme une simple opinion, mais comme l'affirmation de la foi catholique. En revanche, la première opinion qui pose deux hypostases, et la troisième qui professe une union accidentelle, ne doivent pas être tenues comme des opinions, mais comme de véritables hérésies condamnées par l'Église dans ses conciles.

7. L'union de la nature divine et de la nature humaine est-elle quelque chose de créé?

L'union dont nous parlons consiste en une certaine relation entre la nature divine et la nature humaine, résultat de leur conjonction en l'unique personne du Fils de Dieu. Or, nous l'avons dit dans la première Partie, toute relation entre Dieu et la créature est réelle dans la créature, parce qu'elle provient d'un changement opéré en celle-ci; mais en Dieu elle n'est qu'une relation de raison, parce qu'elle ne suppose en lui aucun changement. Il faut donc admettre que l'union dont nous parlons n'est pas réelle en Dieu, mais seulement de raison, tandis qu'elle

est réelle dans la nature humaine, puisque celle-ci est une créature. Et c'est pourquoi l'on doit dire qu'elle est quelque chose de créé.

8. L'union est-elle identique à l'assomption?

Comme nous venons de le dire, l'union implique une relation entre la nature divine et la nature humaine, selon qu'elles se rejoignent en une personne unique. Or, toute relation qui commence dans le temps provient d'un changement. Le changement comporte action et passion. Ainsi donc, la première et principale différence entre l'union et l'assomption consiste en ceci: l'union implique la relation elle-même, tandis que l'assomption implique l'action si nous parlons de celui qui assume, ou la passion si nous parlons de ce qui est assumé.

De cette première différence en dérive une deuxième. L'assomption signifie un devenir, au lieu que l'union signifie le fait accompli. Il en résulte que nous pouvons dire de celui qui réalise l'union, qu'il est uni, mais non, de celui qui assume, qu'il est assumé. En effet, la nature humaine, considérée au terme de son assomption à l'hypostase divine, possède une signification concrète, que l'on traduit en l'appelant homme; et c'est pourquoi nous disons avec vérité que le Fils de Dieu, unissant à lui la nature humaine, est homme. Au contraire, la nature humaine, considérée en elle-même, c'est-à-dire abstraitement, est signifiée comme assumée; or nous ne pouvons pas dire que le Fils de Dieu est la nature humaine.

Une troisième différence vient de ce que la relation, surtout la relation d'équivalence, se réfère indifféremment à l'un ou l'autre de ses termes; l'action et la passion, au contraire, se réfèrent diversement à l'agent ou au patient, et aux différents termes. Et c'est pourquoi l'assomption suppose un point de départ et un point d'arrivée qui dit assomption dit qu'un être est comme pris par un autre, qui l'attire à soi. Mais l'union ne précise rien de tout cela. D'où l'on peut dire indifféremment que la nature divine est unie à la nature humaine et réciproquement. Mais on ne peut pas dire que la nature divine est assumée par la nature humaine; le contraire seul est vrai; car la nature humaine s'est jointe à la personnalité divine de manière que la personne divine subsiste dans la nature humaine.

9. L'union du Verbe incarné est-elle l'union la plus parfaite?

L'union implique la conjonction de divers éléments en une réalité unique. L'union de l'Incarnation peut donc être envisagée d'une telle manière: soit du point de vue des éléments unis, soit du point de vue de la réalité en laquelle ils sont unis. Sous ce dernier rapport, l'union de l'Incarnation l'emporte sur toutes les autres unions, car l'unité de la personne divine, en laquelle sont unies les deux natures, est la plus grande qui soit. Mais elle n'a pas la prééminence du côté des composants de l'union.

10. L'union des deux natures dans le Christ a-t-elle été réalisée par la grâce?

Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, " grâce " se dit en deux sens. D'une part elle signifie la volonté de Dieu donnant gratuitement quelque chose; d'autre part elle signifie le don lui-même fait gratuitement par Dieu. Or, la nature humaine a besoin de la volonté miséricordieuse de Dieu pour être élevée jusqu'à lui, car c'est au-dessus des capacités de sa nature. Et cette surélévation est double; tantôt elle affecte l'opération par laquelle les saints connaissent et aiment Dieu; tantôt elle affecte l'être personnel; c'est le cas particulier du Christ, dont la nature humaine est assumée pour qu'il devienne la personne du Fils de Dieu. Il est évident que, pour parfaire l'opération, la faculté doit être elle-même surélevée par une

disposition habituelle; pour qu'une nature existe dans son suppôt, au contraire, il n'est nullement besoin d'une telle disposition.

Concluons donc: si par grâce on entend la volonté de Dieu dispensant quelque don gratuit ou accordant à quelqu'un son agrément ou sa bienveillance, il est très vrai que l'union de l'Incarnation se fait par grâce, comme l'union des saints à Dieu par la connaissance et l'amour. Mais si l'on entend par grâce le don gratuit de Dieu, alors le fait pour la nature humaine d'être unie à la personne divine peut être appelé une grâce, puisqu'il n'a été précédé d'aucun mérite; mais on ne peut admettre qu'une telle union se soit faite par le moyen d'une grâce habituelle.

11. Cette union a-t-elle été précédée par des mérites?

En ce qui concerne le Christ lui-même, il est évident, d'après ce que nous avons déjà dit qu'aucun de ses mérites n'a pu précéder l'union hypostatique. Nous ne prétendons pas en effet, comme Photin, qu'il fut d'abord un homme ordinaire et qu'ensuite, par le mérite d'une vie sainte, il obtint d'être le Fils de Dieu. Nous tenons que, dès le début de sa conception, cet homme-là fut vraiment le Fils de Dieu, comme n'ayant d'autre hypostase que celle du Fils de Dieu, selon S. Luc (1, 35): "L'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu." C'est pourquoi toute activité de cet homme-là est consécutive en lui à l'union. Aucune de ses actions n'a donc pu mériter cette union.

Bien moins encore les oeuvres d'un autre homme, quel qu'il soit, n'ont pu mériter en stricte justice l'union de l'Incarnation. - 1° Parce que les oeuvres méritoires de l'homme sont ordonnées à la béatitude, qui est la récompense de la vertu et consiste dans la pleine jouissance de Dieu. Or l'union de l'Incarnation, qui se réalise en l'être personnel du Verbe, dépasse l'union de l'esprit bienheureux à Dieu, qui s'opère par un acte de l'élu. - 2° Parce que la grâce, étant principe de mérite, ne peut être objet de mérite. Bien moins encore l'Incarnation ne l'est-elle pas, car elle est principe de la grâce selon S. Jean (1, 17): "La grâce et la vérité nous sont venues par Jésus Christ." - 3° Parce que l'incarnation du Christ restaure la nature humaine tout entière; elle ne saurait donc être méritée par un homme particulier, car la bonté d'un homme ordinaire ne peut causer la bonté de toute une nature.

Cependant il est exact que les saints Pères, par leurs désirs et leurs prières, ont mérité l'Incarnation d'un mérite de convenance. Il convenait en effet que Dieu exauce ceux qui lui obéissaient.

12. La grâce d'union fut-elle naturelle au Christ en tant qu’homme?

D'après Aristote, le mot " nature " signifie tantôt la naissance d'un être, tantôt son essence. En sorte qu'une réalité peut être dite naturelle de deux façons. En ce sens qu'elle procède uniquement de ses principes essentiels: ainsi est-il naturel au feu de s'élever. Ou bien on dit qu'une réalité est naturelle à l'homme parce qu'il la possède de naissance. Ainsi est-il écrit (Ep 2, 3): "Nous étions par nature des fils de colère", et (Sg 12, 10): "Leur nation est perverse, et la malice leur est naturelle."

Donc la grâce du Christ, grâce d'union ou grâce habituelle, ne peut être dite naturelle au sens où elle serait causée par les principes de la nature humaine. Mais elle peut être dite naturelle en tant qu'elle provient, dans la nature humaine du Christ, de sa propre nature divine qui la cause. Et l'une comme l'autre grâce est naturelle chez le Christ en ce sens qu'il la possède

depuis sa naissance; car, dès le premier instant de sa conception, la nature humaine fut unie à la personne divine, et l'âme du Christ fut remplie du don de la grâce.

CHAPITRE 3: LE MODE D'UNION DU VERBE INCARNÉ QUANT A LA PERSONNE QUI ASSUME

1. Assumer convient-il à une personne divine?

Le mot " assomption " implique deux éléments le principe de l'acte et son terme. Or la personne est à la fois principe et terme de l'assomption. Elle est principe, car agir appartient en propre à la personne, et l'assomption de la chair a été réalisée par une action divine. Pareillement, la personne est encore le terme de cette prise de possession, parce que, nous l'avons dit, l'union s'est faite dans la personne, non dans la nature. Il est donc évident qu'assumer la nature revient de façon tout à fait propre à la personne.

2. Assumer convient-il à la nature divine?

Nous l'avons déjà dit, le mot assomption implique deux éléments: le principe de l'acte et son terme. Or être principe d'assomption convient à la nature divine en elle-même, car c'est par sa puissance que l'assomption s'est réalisée. Au contraire, être terme de l'assomption ne convient pas à la nature divine en elle-même, mais seulement en raison de la personne en qui on la considère. Aussi, premièrement et en toute rigueur de terme, est-ce la personne qui assume; mais on peut dire secondairement que la nature aussi assume pour sa propre personne une autre nature.

Et c'est en ce sens que l'on parle de nature incarnée, non qu'elle se soit changée en chair, mais parce qu'elle a assumé une nature charnelle. De là cette parole du Damascène: "Nous confessons, avec les bienheureux Athanase et Cyrille, que la nature divine s'est incarnée."

3. La nature peut-elle assumer, abstraction faite de la personnalité?

L'intellect a un double rapport avec le divin. Premièrement, pour connaître Dieu tel qu'il est. Et de cette manière, il est impossible de délimiter quelque chose chez Dieu en l'isolant d'autre chose, car tout ce qui est en Dieu est un, sauf la distinction des personnes; cependant, si l'une d'elles est enlevée, l'autre l'est également, car elles ne se distinguent que par leurs relations, qui sont forcément simultanées.

Mais l'intellect a un autre rapport avec le divin, connaissant Dieu non pas tel qu'il est, mais à sa manière à lui, c'est-à-dire en considérant de façon multiple et divisée ce qui en Dieu est un. De cette manière, notre intellect peut saisir la bonté, la sagesse divine et les autres attributs

essentiels, comme la paternité ou la filiation. A cet égard, en faisant abstraction de la personnalité par notre intellect, nous pouvons comprendre que la nature assume.

4. Une personne divine peut-elle assumer sans une autre?

Nous l'avons déjà dit l'assomption comporte deux éléments: l'acte de celui qui assume, et le terme de l'assomption. Or, l'acte de celui qui assume procède de la puissance divine, qui est commune aux trois personnes; mais le terme de l'assomption est la personne, nous l'avons dit. C'est pourquoi ce qui, dans l'assomption, relève de l'agir est commun aux trois personnes; ce qui au contraire a raison de terme convient à une seule personne et non aux autres. En effet, les trois personnes ont fait que la nature humaine soit unie à la seule personne du Fils.

5. N'importe quelle personne divine peut-elle assumer?

Nous l'avons dit, on distingue dans l'assomption l'acte d'assumer et le terme de l'assomption. Le principe de l'acte est, la vertu divine; le terme est la personne. La vertu divine est commune et se rapporte indifféremment à toutes les personnes, bien que les propriétés personnelles soient différentes. Or, quand une vertu active se porte indifféremment sur plusieurs objets, son action peut se terminer à l'un aussi bien qu'à l'autre; c'est ce que l'on voit dans les puissances rationnelles qui sont indifférentes à l'égard de deux opposés et dont l'action peut se terminer à l'un ou à l'autre. Ainsi la vertu divine pouvait unir la nature humaine soit à la personne du Père, soit à la personne de l'Esprit Saint, aussi bien qu'à celle du Fils. Et c'est pourquoi le Père et le Saint-Esprit auraient pu s'incarner, comme le Fils.

6. Plusieurs personnes divines peuvent-elles assumer une seule natures?

Nous l'avons déjà dit, l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne forme pas une nouvelle personne ou une seule hypostase, mais une nature assumée en la personne ou hypostase divine. Et cela se fait non par la puissance de la nature humaine, mais par la puissance de la personne divine. Or, telle est la condition des personnes divines que l'une n'exclut pas l'autre de la communion d'une même nature, mais seulement de la communion à une même personnalité. Donc, puisque, selon S. Augustin, il ne faut pas chercher d'autre raison à ce qui s'est fait en ce mystère que la puissance de celui qui l'a produit, il faut plutôt en juger d'après la condition de la personne qui assume que d'après la condition de la nature humaine assumée. C'est pourquoi il n'est pas impossible que deux ou trois personnes divines assument une seule nature humaine.

Cependant, il serait impossible qu'elles assument une seule hypostase ou personne humaine; comme dit S. Anselme: "Plusieurs personnes ne peuvent assumer un seul et même homme."

7. Une seule personne divine peut-elle assumer deux natures?

Pouvoir faire une chose déterminée et pas davantage, c'est posséder une puissance limitée. Or, la puissance d'une personne divine est infinie et ne peut se limiter à quelque chose de créé. On ne doit donc pas dire qu'en assumant une nature humaine, la personne divine se rend incapable d'en assumer une autre. Ce serait en effet admettre que la personnalité de la nature divine est limitée à ce point par une nature humaine qu'une autre ne puisse être encore assumée par elle. Et cela est impossible, car l'incréé ne peut être renfermé dans le créé. Donc, soit que nous la considérions dans sa puissance qui est principe de l'union, soit que nous la

considérions dans sa personnalité qui est terme de l'union, il faut dire que la personne divine, en plus de la nature humaine qu'elle s'est unie, pourrait encore en assumer une autre.

8. Convenait-il à la personne du Fils, plutôt qu'à une autre personne divine, d'assumer la nature humaine?

Il convenait parfaitement à la personne du Fils de s'incarner.

1° Du point de vue de l'union. Il convient que celle-ci se réalise entre semblables. Or la personne du Fils, qui est le Verbe de Dieu, possède une relation commune avec toute créature. Le verbe ou la conception de l'artiste, en effet, est l'image exemplaire de ses oeuvres. Aussi le Verbe de Dieu, qui est son concept éternel, est aussi l'image exemplaire de toute la création. Puisque, en participant de cette image, les créatures sont constituées dans leurs espèces propres, tout en étant changeantes et corruptibles, il était normal que, par l'union personnelle au Verbe, et non plus seulement par simple participation, la créature déchue soit restaurée dans sa relation à la perfection éternelle et immuable. En effet, c'est par le moyen de la forme idéale qui lui a fait réaliser son oeuvre que l'artisan restaure celle-ci, si elle s'est effondrée.

D'autre part, le Verbe de Dieu a un point de contact spécial avec la nature humaine, du fait qu'il est le concept de la Sagesse éternelle, de laquelle dérive toute sagesse humaine. C'est pourquoi le perfectionnement de l'homme dans la sagesse, en quoi se réalise sa perfection d'être raisonnable, se mesure à ce qu'il participe du Verbe de Dieu. C'est ainsi que le disciple s'instruit dans la mesure où il reçoit la parole du maître, expression de son verbe intérieur. De là cette parole de l'Ecclésiastique (1, 5 Vg): "La source de la sagesse, c'est le Verbe de Dieu, au plus haut des cieux." Il convenait donc, pour consommer la perfection de l'homme, que le Verbe de Dieu fût uni personnellement à la nature humaine.

2° On peut trouver un nouveau motif à cette convenance dans la fin de l'union hypostatique: cette fin, c'est l'accomplissement de la prédestination pour ceux qui ont été ordonnés d'avance à l'héritage céleste, dû seulement aux fils, selon S. Paul (Rm 8, 17): "Si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers." Il revenait donc à celui qui est le Fils naturel de Dieu de communiquer aux hommes une image de cette filiation par l'adoption divine, ainsi que l'Apôtre l'écrit au même chapitre (v. 29): "Ceux qu'il a discernés d'avance, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils."

3° On peut encore tirer une raison de convenance du péché de notre premier père, auquel vient remédier l'Incarnation. Le premier, homme avait péché en désirant la science, comme il ressort des paroles mêmes du serpent lui promettant la science du bien et du mal. Il convenait donc qu'après s'être éloigné de Dieu par un désir déréglé de science, l'homme soit ramené à Dieu par le Verbe de la vraie sagesse.

Il faut maintenant étudier l'union du côté de ce qui est assumé. À ce sujet, il faut étudier: 1° Les réalités assumées par le Verbe. 2° Les réalités assumées par voie de conséquence, qui sont les perfections et les déficiences (Q. 7).

Mais le Fils de Dieu a assumé la nature humaine et ses parties. D'où, sur le premier point, une triple étude se présente: I. Quant à la nature humaine elle-même (Q. 4). - II. Quant à ses parties (Q. 5). - III. Quant à l'ordre de leur assomption (Q. 6).

CHAPITRE 4: LE MODE DE L'UNION, DU CÔTÉ DE LA NATURE HUMAINE ASSUMÉE

1. La nature humaine était-elle plus apte que toute autre nature à être assumée par le Fils de Dieu?

On dit d'un être qu'il est assumable pour désigner son aptitude à être assumé par une personne divine. Cette aptitude ne peut s'entendre d'une puissance passive naturelle, car celle-ci ne s'étend pas à ce qui transcende l'ordre de la nature, lequel se trouve dépassé par l'union personnelle de la créature à Dieu. Il reste donc que l'on entende cette aptitude au sens d'une convenance à l'union en question. Or, une telle convenance peut se prendre, à propos de la nature humaine, à deux points de vue: selon la dignité et selon la nécessité. Selon la dignité, la nature humaine, parce qu'elle est rationnelle et intellectuelle, est capable d'atteindre de quelque manière le Verbe lui-même par son opération, en le connaissant et en l'aimant. Selon la nécessité, la nature humaine étant soumise au péché originel avait besoin d'être restaurée. Ces deux raisons de convenance sont valables pour la seule nature humaine: à la créature irrationnelle en effet manque le motif de dignité; à la nature angélique, le motif de nécessité. Il s'ensuit par conséquent que seule la nature humaine est assumable.

2. Le Fils de Dieu a-t-il assumé une personne?

Être assumé, c'est être pris pour être uni à quelque chose. Ce qui est assumé doit donc être présupposé à l'assomption; de même le mobile est présupposé au mouvement local lui-même. Or, d'après ce que nous avons déjà dit, dans la nature humaine assumée la personne n'est pas présupposée à l'assomption; elle doit plutôt être envisagée comme le terme de l'assomption. Si elle était présupposée, en effet, ou bien elle se trouverait dissoute et par suite serait assumée inutilement; ou bien elle demeurerait après l'union, et alors il y aurait deux personnes, l'une assumant et l'autre assumée; ce qui est erroné, nous l'avons montré plus haut Il reste donc que d'aucune manière le Fils de Dieu n'a assumé une personne humaine.

3. Le Fils de Dieu a-t-il assumé un homme?

Nous l'avons dit, ce qui est assumé n'est pas le terme de l'assomption, mais se trouve présupposé à elle. Et nous savons aussi que l'individu en lequel la nature humaine a été assumée n'est autre que la personne divine, terme de l'assomption. Et ce mot " homme " signifie la nature humaine en tant qu'elle est destinée à exister dans un suppôt. En effet, selon S. Jean Damascène, " de même que le mot "Dieu" signifie celui qui possède la nature divine, de même le mot "homme" signifie celui qui possède la nature humaine". Et c'est pourquoi on ne dit pas à proprement parler que le Fils de Dieu a assumé un homme, si l'on sous-entend par là, ce qui est vrai, que dans le Christ il y a un seul suppôt et une seule hypostase. Mais, selon ceux qui mettent dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts, on pourrait dire à juste titre

et en propriété de termes que le Fils de Dieu a assumé un homme. C'est pourquoi la première opinion rapportée par le Maître des Sentences concède qu'un homme a été assumé. Mais cette opinion est erronée, nous l'avons dit plus haut.

4. Aurait-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine abstraite de tous ses individus?

La nature de l'homme, ou de toute autre réalité sensible, en dehors de l'être qu'elle possède dans les singuliers, peut être envisagée d'une double manière. On peut la considérer comme ayant l'être par elle-même, en dehors de la matière, comme le prétendaient les platoniciens; ou bien on peut encore la considérer comme existant dans l'intelligence, soit divine, soit humaine.

À vrai dire, une telle nature ne peut subsister par elle-même, ainsi que le prouve le Philosophe, car la matière sensible appartient à la nature spécifique des réalités sensibles, et entre dans leur définition; par exemple, les chairs et les os font partie de la définition de l'homme. Il n'est donc pas possible que la nature humaine existe en dehors de la nature sensible.

Si pourtant la nature humaine existait de cette manière, il ne conviendrait pas qu'elle soit assumée par le Verbe de Dieu. - 1° Parce que l'assomption se termine à la personne; or il est contraire à la nature d'une forme universelle d'exister dans une personne; personnifiée en effet, elle serait individuée. - 2° Parce que, à une nature commune, on ne peut attribuer que des opérations communes et universelles, qui ne peuvent pas être principes de mérite ou de démérite; et cependant, c'est afin de mériter pour nous que le Fils de Dieu a assumé la nature humaine. - 3° Parce qu'une telle nature n'est pas objet de connaissance sensible, mais intelligible. Or, le Fils de Dieu a pris la nature humaine pour se rendre visible aux hommes, selon Baruch (3, 38): "Puis il est apparu sur la terre, et il a vécu avec les hommes."

De même encore, la nature humaine, en tant qu'elle se trouve dans l'intelligence divine, n'a pu être assumée par le Fils de Dieu. Car sous ce rapport elle ne diffère pas de la nature divine; et par suite c'est de toute éternité que la nature humaine aurait été unie au Fils de Dieu.

Pareillement, il ne convient pas de dire que le Fils de Dieu a assumé la nature humaine en tant qu'elle se trouve dans l'intelligence humaine. Cela signifierait simplement que l'assomption de la nature humaine est objet de connaissance intellectuelle. Et si la nature n'était pas réellement assumée, une telle connaissance serait fausse. L'assomption de la nature humaine ne serait pas autre chose, comme dit le Damascène, qu'une incarnation fictive.

5. Aurait-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans tous ses individus?

Il ne convient pas que la nature humaine soit assumée par le Verbe dans tous ses suppôts. - 1° Cela aurait enlevé à la nature humaine la pluralité de suppôts qui lui est naturelle. En effet, il n'y a pas dans la nature assumée d'autre suppôt que la personne qui assume; donc, si la nature humaine entière était assumée, il n'y aurait plus qu'un seul suppôt en elle, à savoir la personne qui assume. - 2° Cela dérogerait à la dignité du Fils de Dieu incarné qui, selon la nature humaine, est " le premier-né parmi beaucoup de frères", comme il est, selon la nature divine " le premier-né de toute créature". Tous les hommes en effet posséderaient la même dignité. -

3° Il convient que, si une seule personne divine s'incarne, une seule nature humaine aussi soit assumée, afin que l'unité se trouve des deux côtés.

6. A-t-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans un homme de la descendance d'Adam?

Comme dit S. Augustin: "Dieu pouvait prendre un homme ailleurs que dans la race d'Adam qui avait enchaîné le genre humain à son péché. Mais il jugea qu'il valait mieux prendre, dans une race de vaincus, un homme qui deviendrait vainqueur de l'ennemi du genre humain." Et cela pour trois raisons. - 1° Il semble appartenir à la justice que celui qui a péché satisfasse; il convenait donc que ce fût de la nature corrompue par le péché que fût tiré ce qui servirait à satisfaire pour toute la nature. - 2° Il est plus honorable pour l'homme que le vainqueur du diable sorte de la race vaincue par le diable. - 3° La puissance de Dieu se trouve par là davantage manifestée puisqu'il assume, dans une nature corrompue et faible, ce qui est élevé à une telle puissance et à une si haute dignité.

CHAPITRE 5: LES MODES DE L'UNION DU CÔTÉ DES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE ASSUMÉE

1. Le Fils de Dieu devait-il assumer un corps véritable? - 2. Devait-il assumer un corps terrestre, c'est-à-dire fait de chair et de sang? - 3. A-t-il assumé l'âme? - 4. Devait-il assumer l'intelligence?

1. Le Fils de Dieu devait-il assumer un corps véritable?

On lit dans le livre des *Croyances ecclésiastiques: "*Ce n'est pas d'une manière fictive que le Fils de Dieu est né, comme s'il avait eu un corps imaginaire, mais il est né avec un corps véritable." On peut assigner à cette conduite de Dieu un triple motif: le premier se tire du concept de la nature humaine à laquelle il appartient d'avoir un véritable corps. Si l'on suppose, d'après ce qui précède qu'il convient au Fils de Dieu d'assumer la nature humaine, il s'ensuit qu'il a dû prendre un corps véritable.

Le deuxième motif se prend des actes accomplis dans le mystère de l'Incarnation. Si le Christ n'a eu qu'un corps imaginaire, alors sa mort n'a pas été véritable; et tout ce que les évangélistes nous racontent à son sujet ne s'est pas produit réellement, mais seulement en apparence. Il faudrait donc conclure que le salut de l'homme n'a pas été obtenu en réalité, car l'effet est analogue à la cause.

Le troisième motif peut être pris de la dignité de la personne qui assume: elle est la vérité, et il ne convient pas que dans son oeuvre il y ait du mensonge. D'ailleurs le Seigneur a pris soin de dissiper lui-même cette erreur, lorsqu'il se présenta à ses disciples troublés et terrifiés, qui croyaient voir un esprit et non un corps véritable; et qu'il leur dit (Lc 24, 37) - " Touchez et constatez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai."

2. Le Fils de Dieu devait-il assumer un corps terrestre, c'est-à-dire fait de chair et de sang?

Les raisons qui montrent que le corps du Christ ne pouvait être imaginaire valent également pour montrer qu'il ne devait pas être un corps céleste. 1° De même que la réalité de la nature humaine du Christ ne serait pas sauvegardée s'il avait un corps imaginaire, comme le voulaient les manichéens; de même elle ne le serait pas davantage si, comme le prétendait Valentin, le Christ possédait un corps céleste. Puisque la forme de l'homme est une réalité naturelle, elle requiert une matière déterminée, avec de la chair et des os qu'il faut faire entrer dans la définition de l'homme, comme le montre le Philosophe. - 2° Une telle conception s'oppose à la vérité des actes accomplis par le Christ avec son corps. Puisque le corps céleste est impassible et incorruptible, comme le démontre Aristote. si le Fils de Dieu avait assumé un corps céleste, il n'aurait pas eu vraiment faim ni vraiment soif; il n'aurait pu ni souffrir ni mourir. - 3° Cette conception attenterait à la vérité divine. Puisque le Fils de Dieu s'est montré aux hommes comme ayant un corps charnel et terrestre, une telle manifestation serait fausse, s'il avait eu un corps céleste. Et c'est pourquoi il est écrit au livre des *Croyances ecclésiastiques: "*Le Fils de Dieu est né en prenant sa chair du corps de la Vierge, et non en l'apportant avec lui du ciel."

3. Le Fils de Dieu a-t-il assumé l'âme?

Comme l'écrit S. Augustin ce fut d'abord l'opinion d'Arius, puis d'Apollinaire, que le Fils de Dieu avait assumé une chair sans âme, et que le Verbe lui tenait lieu d'âme. Il s'ensuivrait que dans le Christ, il n'y avait pas deux natures, mais une seule, car c'est l'union de l'âme et du corps qui constitue la nature humaine.

Or une telle opinion ne peut se soutenir pour trois raisons. - 1° Elle est contraire à l'enseignement de l'Écriture, où nous voyons le Seigneur lui-même faire mention de son âme (Mt 26, 38): "Mon âme est triste jusqu'à la mort", et (Jn 10, 18): "J'ai le pouvoir de déposer mon âme." Apollinaire répondait que, dans ces textes, l'âme est prise métaphoriquement; c'est en ce sens, par exemple, que dans l'Ancien Testament, on parle de l'âme de Dieu (Is 1, 14): "Mon âme a en horreur vos fêtes et vos solennités." Mais, ainsi que le note S. Augustin les évangélistes racontent que Jésus a admiré, qu'il s'est mis en colère, qu'il s'est attristé, qu'il a eu faim. De tels faits démontrent qu'il a eu vraiment une âme, comme le fait de manger, de dormir, d'être fatigué prouve qu'il avait un véritable corps humain. Autrement, si l'on voit dans toutes ces expressions des métaphores, sous prétexte que des choses semblables se lisent au sujet de Dieu dans l'Ancien Testament, notre foi au récit évangélique disparaîtra. Autre chose est l'annonce prophétique faite en langage symbolique, autre chose le récit historique des évangélistes portant sur la réalité même des faits.

2° Cette erreur détruit l'utilité de l'Incarnation, en empêchant la rédemption de l'homme. Voici en effet comment argumente S. Augustin,: "Si le Fils de Dieu a assumé la chair en omettant l'âme, ou bien, la considérant comme innocente, il n'a pas cru qu'elle eût besoin de remède; ou bien, estimant qu'elle lui était étrangère, il ne lui a pas accordé le bienfait de la rédemption; ou bien encore, la jugeant absolument incurable, il n'a pu la guérir; ou bien enfin, la jugeant trop vile et impropre à tout usage, il l'a rejetée. Or, deux de ces hypothèses constituent un blasphème contre Dieu. Comment serait-il le Tout-Puissant, s'il n'a pu guérir un cas désespéré? Ou comment serait-il le Dieu de tous les êtres, si ce n'est pas lui qui a créé notre âme? Quant aux deux autres hypothèses, l'une ignore le cas spécial de l'âme, l'autre ne tient pas compte de sa valeur. Est-ce comprendre le cas de l'âme que de s'efforcer de la rendre

innocente de tout péché de transgression volontaire, alors que la raison naturelle la rendait apte à connaître et à accepter la loi? Est-ce apprécier sa valeur que la dire méprisée et vile? Si l'on regarde son origine, la substance de l'âme est plus précieuse que la chair; si l'on considère le péché, par lequel elle transgresse la loi, l'âme, à cause de son intelligence, est pire que la chair. Mais moi, je dis et je sais que le Christ est la parfaite sagesse, et ne mets pas en doute sa très grande miséricorde; en raison de sa sagesse, il n'a pas méprisé l'excellence de l'âme et son aptitude à la vertu; à cause de sa miséricorde, il l'a prise et assumée, parce qu'elle était blessée davantage." 3° L'opinion d'Arius et d'Apollinaire va contre la vérité même de l'Incarnation. En effet, la chair et les autres parties de l'homme n'acquièrent leur nature spécifique que par l'âme; s'il n'y a pas d'âme, les os, la chair ne sont tels que dans un sens équivoque, comme le prouve Aristote.

4. Le Fils de Dieu devait-il assumer l'intelligence?

Comme dit S. Augustin: "Les apollinaristes se séparèrent de l'Église catholique au sujet de l'âme du Christ, en soutenant, comme les ariens, que le Christ Dieu n'avait pris qu'une chair sans âme; puis, vaincus sur ce point par les témoignages évangéliques, ils prétendirent que l'intelligence avait fait défaut à l'âme du Christ, et que le Verbe lui-même en tenait lieu."

Mais cette opinion se réfute par les mêmes raisons que précédemment. - 1° Elle contredit le récit évangélique qui rapporte que le Christ a admiré (Mt 8, 10); or l'admiration n'est pas possible sans la raison, car elle suppose la comparaison de l'effet et de sa cause, et se produit quand, voyant un effet, on ignore et on cherche sa cause, selon Aristote.

2° Elle contredit l'utilité de l'Incarnation, qui est de justifier l'homme du péché. L'âme humaine n'est capable de péché et de grâce sanctifiante qu'en raison de l'intelligence; il fallait donc que l'intelligence humaine surtout fût assumée. Et c'est pourquoi le Damascène affirme: "Le Verbe de Dieu a pris un corps, et une âme intellectuelle et rationnelle "; puis il ajoute: "Le tout est uni au tout, afin qu'à tout moi-même le salut soit accordé; car ce qui n'est pas assumé ne peut être guéri."

3° Cette opinion contredit la vérité de l'Incarnation. Puisque le corps est proportionné à l'âme comme la matière à sa forme propre, une chair qui ne possède pas une âme humaine rationnelle n'est pas une véritable chair humaine. C'est pourquoi, si le Christ avait eu une âme sans intelligence, il n'aurait pas eu une chair véritablement humaine, mais une chair animale; car c'est par la seule intelligence que notre âme diffère de l'âme des bêtes. Et c'est pourquoi S. Augustin affirme qu'en suivant cette erreur, il faudrait conclure que le Fils de Dieu " aurait assumé un animal à figure humaine " ce qui s'oppose à la vérité divine laquelle ne supporte pas de faux semblant.

CHAPITRE 6: LE MODE DE L'UNION QUANT À L'ORDRE DANS LEQUEL S'EST RÉALISÉE L'ASSOMPTION DES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE

1. Le Fils de Dieu a-t-il assumé la chair par l'intermédiaire de l'âme? 2. A-t-il assumé l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence? - 3. L'âme a-t-elle été assumée avant la chair? - 4. La chair du Christ a-t-elle été assumée par le Verbe avant d'être unie à l'âme? - 5. La nature humaine tout entière a-t-elle été assumée par l'intermédiaire de ses parties? - 6. A-t-elle été assumée par l'intermédiaire de la grâce?

1. Le Fils de Dieu a-t-il assumé la chair par l'intermédiaire de l'âme?

L'intermédiaire est ainsi appelé à l'égard du principe et de la fin. Aussi, de même que le principe et la fin impliquent un ordre, de même l'intermédiaire. Or il y a deux sortes d'ordre: l'ordre de temps et l'ordre de nature. Selon l'ordre temporel, on ne peut parler d'intermédiaire dans le mystère de l'Incarnation, parce que le Verbe de Dieu s'est uni à la fois toute la nature humaine, comme on le montrera dans la suite. Quand à l'ordre de nature, il peut s'entendre de deux manières: ou bien il s'agit d'un ordre de dignité; c'est ainsi que nous disons que les anges sont intermédiaires entre les hommes et Dieu; ou bien il s'agit d'un ordre de causalité; c'est ainsi que l'on parle d'une cause intermédiaire entre la cause première et l'effet ultime. Ce second ordre est de quelque façon une conséquence du premier, car, dit Denys: "Dieu, par les substances qui sont les plus proches de lui, agit sur les plus éloignées." Donc, si nous considérons le degré de dignité, l'âme apparaît comme un intermédiaire entre Dieu et la chair; et en ce sens on peut dire que le Fils de Dieu s'est uni la chair par l'intermédiaire de l'âme. Mais si nous considérons l'ordre de causalité, l'âme est de quelque manière cause de l'union de la chair au Fils de Dieu. Car celle-ci n'est susceptible d'être assumée que par le rapport qu'elle soutient avec l'âme rationnelle, qui en fait une chair humaine. Comme nous l'avons dit la nature humaine est plus que toute autre nature susceptible d'être assumée.

2. Le Fils de Dieu a-t-il assumé l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence?

Nous avons montré que, soit au point de vue de l'ordre de dignité, soit au point de vue de la possibilité d'être assumé, on peut dire que le Fils de Dieu a assumé la chair par le moyen de l'âme. Ces deux points de vue se retrouvent si nous comparons l'intelligence que l'on appelle aussi l'esprit, aux autres parties de l'âme. En effet, l'âme est susceptible d'être assumée sous le rapport de la convenance uniquement parce qu'elle est capable de Dieu et faite à son image; et cela selon l'intelligence ou esprit, d'après S. Paul (Ep 4, 23): "Renouvelez-vous dans l'esprit de votre intelligence." Pareillement, l'intelligence est de toutes les parties de l'âme la plus haute, la plus digne, la plus semblable à Dieu. On peut donc dire avec S. Jean Damascène: "Le Verbe de Dieu s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'intelligence; l'intelligence est en effet la partie la plus pure de l'âme; or Dieu est intelligence."

3. L'âme a-t-elle été assumée avant la chair?

Origène a prétendu que toutes les âmes avaient été créées dès le principe, et parmi elles l'âme du Christ. Mais c'est déraisonnable, car si l'on admet qu'elle fut créée à ce moment, sans être aussitôt unie au Verbe, il s'ensuivrait qu'à un moment donné cette âme a eu une substance propre en dehors du Verbe. Et quand elle a été assumée par le Verbe, ou bien l'union ne se serait pas faite sous le rapport de la subsistance, ou bien la première subsistance de l'âme aurait été détruite.

On aboutit à un inconvénient semblable, si l'on admet que dès le principe l'âme a été unie au Verbe, et qu'ensuite elle a été incarnée dans le sein de la Vierge. Car alors l'âme du Christ ne semblerait pas être de même nature que les nôtres, qui sont créées en même temps qu'elles sont unies à leurs corps. De là cette parole du pape S. Léon: "Sa chair n'était pas d'une nature différente de la nôtre, son âme n'est pas vivifiée par un principe différent de celui des autres hommes."

4. La chair du Christ a-t-elle été assumée par le Verbe avant d'être unie à l'âme?

La chair humaine peut être assumée par le Verbe selon le rapport qu'elle soutient avec l'âme rationnelle, qui est sa forme propre. Mais elle ne possède pas ce rapport avant d'être unie à l'âme rationnelle, car une matière ne devient matière propre d'une forme quelconque que lorsqu'elle reçoit cette forme, et de là vient que l'altération n'est achevée qu'au moment même où la forme substantielle est introduite. C'est pourquoi la chair n'a pas été assumée avant d'être devenue une chair humaine, c'est-à-dire avant d'être unie à l'âme rationnelle. De même donc que l'âme ne pouvait être assumée avant la chair, parce qu'il est contraire à la nature de l'âme d'exister avant d'être unie au corps; de même la chair ne pouvait être assumée avant l'âme, parce qu'elle n'est pas chair humaine avant de posséder une âme rationnelle.

5. La nature humaine tout entière a-t-elle été assumée par l'intermédiaire de ses parties?

Quand on parle d'intermédiaire dans l'assomption de l'Incarnation, il ne s'agit pas d'un ordre temporel, car l'assomption du tout et de toutes ses parties s'est faite en même temps. Nous avons montré qu'au même instant le corps et l'âme ont été unis pour constituer la nature humaine dans le Verbe. Il s'agit ici seulement d'un ordre de nature, et ce qui est postérieur en nature est assumé par l'intermédiaire de ce qui est premier. Mais la priorité de nature est double, selon que l'on se place du côté de l'agent, ou du côté de la matière; car ces deux causes préexistent à l'effet. Du côté de l'agent, est absolument premier ce qui se trouve dans son intention; n'est premier que relativement ce qui constitue le point de départ de l'opération, et cela parce que l'intention est antérieure en effet à l'opération. Du côté de la matière est premier ce qui se trouve au début de la transformation de la matière.

Mais, dans l'Incarnation, ce qu'il faut surtout considérer, c'est l'ordre du côté de l'agent, car, comme l'écrit S. Augustin: "En ces sortes de choses, toute l'explication de l'oeuvre se trouve dans la puissance de celui qui opère " Or, il est manifeste que dans l'intention de celui qui opère, l'achevé est antérieur à l'inachevé, et donc le tout précède les parties. Par conséquent, il faut reconnaître que le Verbe de Dieu a assumé les parties de la nature humaine par l'intermédiaire du tout. De même qu'il a assumé le corps à cause du rapport qu'il soutient avec l'âme rationnelle, de même il a assumé le corps et l'âme à cause du rapport qu'ils ont avec la nature humaine.

6. La nature humaine a-t-elle été assumée par l'intermédiaire de la grâce?

Dans le Christ on discerne la grâce d'union et la grâce habituelle. Donc, que nous parlions de l'une ou de l'autre, on ne peut faire de la grâce un intermédiaire dans l'assomption de la nature humaine. En effet, la grâce d'union, c'est l'être personnel lui-même qui a été donné gratuitement par Dieu à la nature humaine en la personne du Verbe, lequel est le terme de l'assomption. Quant à la grâce habituelle, qui sanctifie cet homme spirituel, elle est un effet de l'union, selon S. Jean (1, 14): "Nous avons vu sa gloire, comme celle du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité." Cela signifie que, du fait que cet homme est Fils unique du Père (et il l'est par l'union), il possède la plénitude de la grâce et de la vérité.

Mais si, par grâce, on entend la volonté de Dieu faisant un don gratuit, il est vrai de dire que l'union s'est faite par grâce: la grâce n'est pas alors moyen, mais cause efficiente de l'union.

I1 faut maintenant étudier les réalités assumées par le Fils de Dieu dans la nature humaine par voie de conséquence. Ce sont: 1° Celles qui ressortissent à sa perfection. - 2° Celles qui ressortissent à ses déficiences (Q. 14).

Au sujet de sa perfection, il faudra étudier: I. La grâce du Christ (Q. 7-8). - II. Sa science (Q. 9-12). - III. Sa puissance (Q. 13).

Sur la grâce du Christ, l'étude se partagera en deux. Premièrement sa grâce en tant qu'il est un homme individuel (Q. 7). Deuxièmement sa grâce en tant qu'il est la tête, le chef de l'Église (Q. 8).

CHAPITRE 7: LA GRÂCE DU CHRIST EN TANT QU'HOMME INDIVIDUEL

1. Y a-t-il dans l'âme du Christ la grâce habituelle? - 2. Y a-t-il eu chez lui des vertus? - 3. A-t-il eu la foi? - 4. A-t-il eu l'espérance? - 5. A-t-il possédé les dons du Saint-Esprit? - 6. A-t-il eu le don de crainte? - 7. A-t-il eu les charismes? - 8. A-t-il eu le charisme de prophétie? - 9. A-t-il eu la plénitude de la grâce? - 10. Une telle plénitude lui est-elle propre? - 11. La grâce du Christ est-elle infinie? - 12. A-t-elle pu s'accroître? - 13. Quel rapport cette grâce a-t-elle avec l'union hypostatique?

1. Y a-t-il dans l'âme du Christ la grâce habituelle?

Il est nécessaire d'admettre la grâce habituelle dans le Christ, pour trois motifs.

1° A cause de l'union de son âme avec le Verbe de Dieu. En effet, plus l'être qui reçoit est proche de la cause qui l'influence, plus il participe de celle-ci. Or l'influx de la grâce vient de Dieu, selon le Psaume (84, 12): "Le Seigneur donne la grâce et la gloire." Et c'est pourquoi il convenait souverainement que l'âme du Christ reçoive l'influx de la grâce divine.

2° À cause de la noblesse de cette âme: elle exigeait que celle-ci pût atteindre Dieu au plus près par ses activités de connaissance et d'amour, ce qui exige que la nature raisonnable soit surélevée par la grâce.

3° À cause de la relation du Christ lui-même avec le genre humain. En effet, le Christ en tant qu'homme est " le médiateur entre Dieu et les hommes " (1 Tm 2, 5). Et c'est pourquoi il lui fallait posséder aussi une grâce rejaillissant sur les autres, selon S. Jean (1, 26): "Nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce après grâce."

2. Y a-t-il chez le Christ des vertus?

Comme on l'a dit dans la deuxième Partie de même que la grâce se rapporte à l'essence de l'âme, ainsi la vertu se rapporte à ses puissances. C'est pourquoi, de même que les puissances de l'âme dérivent de son essence, ainsi les vertus sont comme des dérivations de la grâce. Or, plus un principe a de perfection, plus cette perfection rejaillit sur ses effets. La grâce du Christ étant très parfaite, les vertus qui en procèdent devaient donc parfaire également toutes les puissances de son âme, et leurs actes. D'où il suit que le Christ a possédé toutes les vertus.

3. Le Christ a-t-il eu la foi?

Nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la foi a pour objet la réalité divine, en tant qu'elle n'est pas vue. Et l'habitus vertueux, comme tout habitus, est spécifié par son objet. C'est pourquoi, si l'on admet que la réalité divine soit vue, la raison de foi est exclue. Or le Christ, dès le premier instant de sa conception, a vu l'essence divine, comme on le montrera plus loin; il n'a donc pas pu avoir la foi.

4. Le Christ avait-il l'espérance?

De même qu'il appartient à la notion même de foi de donner son assentiment à ce qu'on ne voit pas, de même il appartient en propre à la notion d'espérance d'attendre ce qu'on n'a pas encore. Et comme la foi, vertu théologale, n'a pas pour objet n'importe quelle réalité non vue, mais seulement Dieu lui-même; ainsi l'espérance, vertu théologale, a pour objet la jouissance même de Dieu, que l'on attend avant tout par la vertu d'espérance. Par voie de conséquence, la vertu d'espérance se porte sur les secours divins par lesquels il nous est possible de parvenir jusqu'à Dieu; il en va de même pour la foi qui, sur la parole de Dieu, adhère non pas seulement aux réalités divines, mais encore à toutes les autres réalités divinement révélées.

Le Christ, dès le premier instant de sa conception, a joui pleinement de la possession de Dieu, comme nous le dirons plus loin n. Il ne pouvait donc avoir la vertu d'espérance. Cependant, il pouvait avoir l'espérance de certaines réalités qu'il ne possédait pas encore, bien qu'il n'ait pas eu la foi à l'égard de quoi que ce fût. Car, bien qu'il connût parfaitement toutes choses, ce qui excluait de lui toute foi, il ne se trouvait pas encore en possession de tout ce qui convenait à sa perfection, comme l'immortalité et la gloire corporelles il pouvait donc les espérer.

5. Le Christ a-t-il possédé les dons du Saint-Esprit?

D'après ce qui a été dit dans la deuxième Partie les dons sont des perfections apportées aux puissances de l'âme, pour les rendre aptes à être mues par le Saint-Esprit. Or il est manifeste que l'âme du Christ était mue de la manière la plus parfaite par le Saint-Esprit, car il est écrit en S. Luc (4, 1): "Jésus, rempli de l'Esprit Saint, revint du Jourdain, et il fut poussé par l'Esprit dans le désert." Il est donc évident que les dons se trouvaient dans le Christ sous un mode très excellents.

6. Le Christ a-t-il eu le don de crainte?

Comme nous l'avons noté dans la deuxième Partie, la crainte a un double objet: elle porte soit sur un mal redoutable, soit sur celui qui a le pouvoir de l'infliger; c'est ainsi que l'on craint le roi, parce qu'il a le pouvoir de mettre à mort. Cependant l'on ne craint l'auteur possible d'un mal que s'il possède un pouvoir auquel il est difficile de résister: car, ce que nous pouvons facilement écarter, nous ne le craignons pas. On ne craint donc quelqu'un que pour sa supériorité.

Ceci posé, il faut reconnaître que le Christ n'avait à redouter ni d'être séparé de Dieu par le péché, ni d'être puni par lui pour une faute. Sa crainte de Dieu se référait seulement à la supériorité divine, car c'est par un mouvement d'affectueuse révérence que l'Esprit Saint portait son âme vers Dieu. Aussi lisons-nous dans l'épître aux Hébreux (5, 7) qu'il fut exaucé en tout à cause de sa piété révérentielle. Cette affectueuse révérence envers Dieu, le Christ,

comme homme, l'a possédée plus pleinement que tous les autres. Et c'est pourquoi l'Écriture lui attribue la plénitude du don de crainte.

7. Le Christ a-t-il eu les charismes?

Comme on l'a vu les charismes sont ordonnés à la manifestation de la foi et de l'enseignement spirituel. Il faut en effet que celui qui enseigne ait les moyens de manifester la vérité de son enseignement, autrement celui-ci serait inutile. Or, le Christ est le premier et le principal Maître de l'enseignement spirituel et de la foi, selon l'épître aux Hébreux (2, 3): "Le message du salut, publié en premier lieu par le Seigneur, nous a été attesté par ceux qui l'avaient entendu, Dieu confirmant leur témoignage par des signes, des prodiges, etc." Il est donc manifeste que le Christ a dû, comme premier et principal Docteur de la foi, posséder excellemment tous les charismes.

8. Le Christ a-t-il eu le charisme de prophétie?

On appelle prophète celui qui annonce ou qui voit ce qui est éloigné, en ce sens qu'il connaît et dit des choses qui dépassent la portée de la connaissance humaine, selon S. Augustin. Mais, pour être prophète, il ne suffit pas de connaître et d'annoncer ce qu'ils ignorent à des gens dont on est éloigné. Et cela est évident, tant pour le lieu que pour le temps. Par exemple, si un habitant de la France annonçait à ses compatriotes résidant en France ce qui se passe en Syrie, il serait prophète: c'est ainsi qu'Elisée annonça à Giesi qu'un homme descendait de son char et venait à sa rencontre (2 R 5, 26). Il n'y aurait rien de prophétique au contraire, pour un individu résidant en Syrie, à annoncer ce qui se passe dans ce pays. De même en ce qui concerne le temps, Isaïe (44, 28) était prophète lorsqu'il prédisait que Cyrus, roi des Perses, réédifierait le temple de Dieu; tandis que Esdras (Ch 1 et 3) ne l'était pas lorsqu'il narrait le fait, qui se passait de son temps.

Donc, quand Dieu, les anges ou les bienheureux connaissent et annoncent des choses qui échappent à notre connaissance, cela ne relève pas de la prophétie, car ils ne partagent d'aucune manière notre état de vie. Le Christ, au contraire, avant sa passion, se trouvait dans le même état que nous, puisqu'il était non seulement compréhenseur, mais encore voyageur. Il pouvait donc, à la manière d'un prophète, connaître et annoncer les choses qui n'étaient pas à la portée des autres voyageurs. Sous ce rapport on peut dire qu'il possédait le don de prophétie.

9. Le Christ a-t-il eu la plénitude de la grâce?

Posséder quelque chose en plénitude, c'est en avoir la possession totale et parfaite. Cependant cette totalité et cette perfection peuvent être envisagées de deux points de vue. Ou bien par rapport à l'intensité quantitative selon laquelle une chose est possédée: c'est ainsi que l'on dit de quelqu'un qu'il possède la blancheur en plénitude lorsqu'il la détient au plus haut degré. Ou bien selon un point de vue dynamique: ainsi l'on possède pleinement la vie, quand on bénéficie de tous ses effets et de toutes ses opérations; sous ce rapport l'homme est pleinement vivant, à la différence de l'animal ou de la plante.

A l'un ou l'autre point de vue, le Christ a eu la plénitude de la grâce. Il l'a eue tout d'abord au plus haut degré où il soit possible de la posséder. Et cela tient premièrement à ce que l'âme du Christ était proche de la cause de la grâce. Comme nous l'avons déjà dit en effet, plus un être, soumis à l'action d'une cause, est à proximité de celle-ci, plus il reçoit de son influence. Et

puisque l'âme du Christ est plus intimement unie à Dieu que toutes les créatures rationnelles, elle se trouve de la manière la plus parfaite sous l'influence de sa grâce. - En second lieu, cela se rapporte à l'effet que l'âme du Christ avait mission de produire, car il lui fallait recevoir la grâce de manière à pouvoir de quelque façon la diffuser sur les autres. Pour cela, l'âme du Christ devait avoir la grâce à son plus haut degré; comme le feu qui, étant cause de la chaleur des autres corps, possède celle-ci au maximum.

D'autre part, sous le rapport de sa puissance de rayonnement, le Christ a encore possédé la grâce en plénitude, car il la possédait selon tous ses effets et toutes ses opérations. La grâce lui était donnée comme à un principe universel commandant toute la catégorie des êtres qui ont la grâce. Or, la puissance du premier principe dans un genre donné s'étend universellement à tous les effets inclus dans ce genre: ainsi le soleil qui, selon Denys est cause universelle de la génération, déploie sa puissance sur tout ce qui a trait à la génération. De même, la grâce du Christ comportait cette plénitude qui la faisait s'épanouir selon toutes ses virtualités vertus, dons et autres effets du même genre.

10. La plénitude de la grâce est-elle propre au Christ?

La plénitude de la grâce peut être envisagée d'une double manière: soit du côté de la grâce elle-même, soit du côté du sujet qui la possède. Du côté de la grâce elle-même, la plénitude consiste à la recevoir à son plus haut degré, quant à son essence ou quant à son dynamisme: on possède alors la grâce à la fois de la manière la plus excellente dont il est possible de la posséder, et selon toute sa puissance effective de rayonnement. Une telle plénitude de grâce est propre au Christ. - Du côté du sujet, la plénitude consiste en ce qu'il reçoit la grâce dans toute la mesure réclamée par sa condition; soit qu'il s'agisse du degré d'intensité fixé par Dieu, selon cette parole de l'Apôtre (Ep 4, 7): "A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ "; soit qu'il s'agisse du degré d'extension virtuelle, par lequel le sujet se trouve capable d'accomplir tous les devoirs de sa charge ou de son état, selon cette autre parole de l'Apôtre (Ep 3, 8): "C'est à moi, le moindre de tous les saints, qu'a été accordée cette grâce d'éclairer les hommes", etc. Une telle plénitude de grâce n'est pas propre au Christ, mais est communiquée par lui aux autres hommes.

11. La grâce du Christ est-elle infinie?

D'après ce qui a été dit précédemment, il y a lieu de distinguer dans le Christ une double grâce: l'une est la grâce d'union, et qui consiste dans l'union personnelle au Fils de Dieu, accordée gratuitement à la nature humaine. Il est évident que cette grâce est infinie, comme la personne du Verbe elle-même.

L'autre grâce est la grâce habituelle. On peut l'envisager sous un double point de vue: premièrement en tant qu'elle consiste en un certain être. A cet égard, elle est nécessairement un être fini; car elle se trouve dans l'âme du Christ comme dans son sujet; or l'âme du Christ étant une créature, a une capacité finie. Et puisque l'être de la grâce ne peut dépasser celui de son sujet, il ne peut pas non plus être infini.

En second lieu, on peut considérer la grâce habituelle du Christ sous sa raison propre de grâce. A ce point de vue elle peut être dite infinie, parce qu'illimitée; elle possède en effet tout ce qui appartient à l'essence de la grâce, sans aucune restriction; et cela tient à ce que, selon le plan de Dieu, auquel il appartient de mesurer la grâce, celle-ci est conférée au Christ comme à un principe universel, qui donne la grâce à la nature humaine, selon cette parole de S. Paul

(Ep 1, 6): "Il nous a dotés de sa grâce dans son Fils bien-aimé." Ainsi pouvons-nous dire que la lumière du soleil est infinie, non pas certes dans son être, mais comme lumière, en ce sens qu'elle possède tout ce qui appartient à l'essence de la lumière.

12. La grâce du Christ a-t-elle pu s'accroître?

L'accroissement d'une forme peut être impossible pour un double motif: soit en raison du sujet de cette forme, soit en raison de la forme elle-même. En raison du sujet, quand celui-ci a atteint la limite de participation qui revient à sa nature; ainsi disons-nous que la chaleur de l'air ne peut pas augmenter, quand elle est parvenue à l'ultime degré au-delà duquel la nature de l'air est détruite, ce qui n'empêche pas qu'un degré de chaleur supérieur puisse exister dans la nature, avec le feu par exemple. - En raison de la forme, la possibilité d'augmentation se trouve exclue quand un sujet réalise cette forme en la perfection la plus haute avec laquelle elle puisse être possédée: ainsi la chaleur du feu ne peut s'accroître parce qu'il n'est pas de degré de chaleur plus parfait que celui du feu.

Or, de même qu'aux autres formes la sagesse divine a fixé une limite qui leur est propre, ainsi en est-il pour la grâce, selon cette parole du livre de la Sagesse (11, 21): "Tu as disposé toutes choses avec nombre, poids et mesure." Cette limite propre à chaque forme est déterminée par sa fin; ainsi il n'est pas, pour la pesanteur, d'attraction plus forte que celle de la terre, parce qu'il n'est pas de lieu inférieur à celui de la terre. Or, la fin de la grâce, c'est l'union de la nature rationnelle à Dieu; et il n'est pas possible de réaliser, ni même de concevoir union plus intime que celle qui se fait dans la personne. C'est pourquoi la grâce atteint son degré suprême dans le Christ, et il est manifeste que, en tant que grâce, elle n'a pu augmenter.

Même impossibilité si l'on considère le sujet de cette grâce. Le Christ, comme homme, fut, dès le premier instant de sa conception, vraiment et pleinement compréhenseur. Il ne peut donc y avoir eu en lui augmentation de la grâce, pas plus qu'il ne peut y avoir augmentation chez les autres bienheureux qui, du fait qu'ils sont parvenus au terme, ne peuvent croître en grâce. Au contraire, chez les hommes qui sont uniquement voyageurs, la grâce peut grandir, tant du côté de sa forme qui n'atteint pas en eux son degré suprême, que du côté de son sujet qui n'est pas encore parvenu au terme.

13. Quel rapport la grâce habituelle du Christ a-t-elle avec l'union hypostatique?

L'union de la nature humaine à la personne divine, que nous avons appelée grâce d'union précède la grâce habituelle dans le Christ, non selon l'ordre chronologique, mais selon l'ordre de la nature et de l'intellect. Et cela pour un triple motif:

1° Selon l'ordre des principes de ces deux grâces. En effet, le principe de l'union est la personne du Fils qui assume la nature humaine, et qui, pour cette raison, est dite " envoyée en ce monde " (Jn 3, 17). Le principe de la grâce habituelle, laquelle est donnée avec la charité, est le Saint-Esprit, et celui-ci est dit envoyé, parce qu'il habite dans l'âme par la charité. Or, la mission du Fils est, selon l'ordre de nature, antérieure à la mission du Saint-Esprit; de même que, dans cet ordre, l'Esprit Saint procède du Fils, et l'amour procède de la sagesse. Par conséquent l'union personnelle, considérée comme découlant de la mission du Fils, est antérieure à la grâce habituelle, considérée comme découlant de la mission du Saint-Esprit.

2°Le motif de ce tord retient au rapport de la grâce avec sa cause. La grâce, en effet, est causée dans l'homme par la présence de la divinité, de même que la lumière est produite dans

l'air par la présence du soleil. C'est pourquoi il est dit dans Ézéchiel (43, 2): "La gloire du Dieu d'Israël venait du côté de l'orient... et la terre resplendissait de sa gloire." Mais la présence de Dieu dans le Christ s'entend de l'union de la nature humaine avec la personne divine. On comprend donc que, a grâce habituelle du Christ résulte de cette union, comme l'éclat de la lumière résulte de la présence du soleil.

3° La raison de cet ordre peut se prendre de la fin de la grâce. Celle-ci est ordonnée à nous permettre de bien agir; mais les actions appartiennent aux suppôts et aux individus. Aussi l'action, et donc la grâce qui ordonne à l'action, présupposent-elles l'hypostase ou le suppôt. Mais, ainsi que nous l'avons montré, l'hypostase, dans la nature humaine du Christ, n'est pas présupposée à l'union. La grâce d'union précède donc logiquement la grâce habituelle.

CHAPITRE 8: LA GRÂCE DU CHRIST COMME TÊTE DE L'ÉGLISE

1. Le Christ est-il la tête de l'Église? - 2. Est-il la tête des hommes pour leurs corps, ou seulement pour leurs âmes? - 3. Est-il la tête de tous les hommes? - 4. Est-il la tête des anges? - 5. Sa grâce comme tête de l'Église est-elle identique à la grâce habituelle d'homme individuel? - 6. Lui appartient-il en propre d'être la tête de l'Église? - 7. Le diable est-il la tête de tous les méchants? - 8. L'Anti-Christ peut-il être appelé la tête de tous les méchants?

1. Le Christ est-il la tête de l'Église?

De même que l'on donne à toute l'Église le nom de corps mystique par analogie avec le corps naturel de l'homme, dont les divers membres ont des actes divers, ainsi que l'enseigne l'Apôtre (Rm 12, 4; 1 Co 12, 12), de même on appelle le Christ tête de l'Église par analogie avec la tête humaine. Celle-ci en effet peut être considérée à trois points de vue différents: au point de vue de l'ordre, de la perfection et de la puissance. Sous le rapport de l'ordre, la tête est l'élément premier de l'homme, en commençant par le haut; de là vient que l'on a coutume d'appeler tête tout ce qui est un principe, selon cette expression d'Ézéchiel (16, 24): "A la tête des rues, tu as élevé le signe de la prostitution." - Sous le rapport de la perfection, c'est dans la tête que se trouvent tous les sens intérieurs et extérieurs, alors que dans les autres membres, il n'y a que le sens du toucher; de là vient qu'il est dit dans Isaïe (9, 15): "L'ancien et le dignitaire, c'est la tête." - Sous le rapport de la puissance, c'est encore la tête qui, par sa vertu sensible et motrice, donne aux autres membres force et mouvement, et les gouverne dans leurs actes. Voilà pourquoi l'on donne au chef du peuple le titre de tête, selon cette parole (1 S 16, 17): "Lorsque tu étais petit à tes propres yeux, n'es-tu pas devenu la tête des tribus d'Israël?”

Or ces trois fonctions de la tête appartiennent spirituellement au Christ. En raison de sa proximité avec Dieu, sa grâce est en effet la plus élevée et la première, sinon chronologiquement, du moins en ce sens que tous ont reçu la grâce en relation avec la sienne, selon cette parole (Rm 8, 29): "Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit le premier-né parmi un grand nombre de frères." - De même, sous le rapport de la perfection, le Christ possède la plénitude de toutes les grâces, selon cette parole (Jn 1, 14): "Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité." - Enfin pour ce qui est de la puissance, le Christ peut communiquer la grâce à tous les membres de l'Église, ainsi qu'il est dit encore (Jn 1, 16) " De sa plénitude nous avons tous reçu." apparaît donc avec évidence que l'on peut à bon droit donner au Christ le titre de tête de l'Église.

2. Le Christ est-il la tête des hommes pour leurs corps, ou seulement pour leurs âmes?

Le corps humain est ordonné par nature à l'âme raisonnable, qui est sa forme propre et son moteur. En tant quelle est sa forme, l'âme lui communique la vie et les autres propriétés qui appartiennent spécifiquement au corps humain; en tant qu'elle est son moteur, l'âme se sert du corps instrumentalement.

Ainsi doit-on dire que l'humanité du Christ possède un pouvoir d'influence, parce qu'elle est conjointe au Verbe de Dieu, auquel le corps est uni par l'intermédiaire de l'âme, comme nous l'avons dit plus hauts. De ce fait l'humanité du Christ, aussi bien son âme que son corps, exerce une influence sur les hommes, sur leurs âmes comme sur leurs corps; premièrement sur leurs âmes, il est vrai; et sur leurs corps secondairement. En ce sens d'abord que, selon l'Apôtre (Rm 6, 13): "Les membres du corps sont offerts pour être des armes de la justice " qui, grâce au Christ, se trouve dans l'âme; en ce sens encore que la vie de gloire dérive de l'âme jusqu'au corps, comme il est écrit (Rm 8, 11): "Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts, rendra aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous."

3. Le Christ est-il la tête de tous les hommes?

Il y a cette différence entre le corps naturel de l'homme et le corps mystique de l'Église, que les membres du corps naturel existent tous en même temps, mais non les membres du corps mystique; ni quant à leur être de nature, car le corps de l'Église est constitué par les hommes qui vécurent depuis le commencement du monde jusqu'à sa fin; ni quant à leur être de grâce, car, parmi les membres de l'Église qui vivent à la même époque, certains sont privés de la grâce et l'auront plus tard, tandis que d'autres la possèdent déjà. Il faut donc regarder comme membres du corps mystique non seulement ceux qui le sont en acte, mais aussi ceux qui le sont en puissance. Parmi ces derniers, les uns le sont en puissance sans jamais le devenir en acte; les autres le deviennent en acte à un moment donné selon trois degrés: par la foi, par la charité en cette vie, et enfin par la béatitude de la patrie céleste.

Donc, si nous considérons en général toutes les époques du monde, le Christ est la tête de tous les hommes, mais à divers degrés: 1° d'abord et avant tout, il est la tête de ceux qui lui sont unis en acte par la gloire; 2° il est la tête de ceux qui lui sont unis en acte par la charité; 3° de ceux qui lui sont unis en acte par la foi; 4° de ceux qui lui sont unis en puissance mais qui, dans les desseins de la prédestination divine, le seront un jour en acte; 5° il est la tête de ceux qui lui sont unis en puissance et ne le seront jamais en acte, comme les hommes qui vivent en ce monde et ne sont pas prédestinés. Ceux-ci, quand ils quittent cette vie, cessent entièrement d'être membres du Christ, car ils ne sont plus en puissance à lui être unis.

4. Le Christ est-il la tête des anges?

Là où il y a un seul corps, il faut nécessairement placer une seule tête: or, par analogie, nous appelons corps une multitude ordonnée dans l'unité, selon des activités et des fonctions distinctes; et il est manifeste que les hommes et les anges sont ordonnés à une seule fin qui est la gloire de la béatitude divine. Le corps mystique de l'Église ne se compose donc pas seulement des hommes, mais aussi des anges.

De toute cette multitude, le Christ est la tête; il est plus près de Dieu en effet et reçoit ses dons avec une plus entière plénitude que les homme et même que les anges; en outre, les anges, aussi bien que les hommes, reçoivent son influence: il est écrit en effet aux Éphésiens (1, 20):

"(Dieu le Père) l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, Vertu, Seigneurie, et de tout autre Puissance, nom qui peut se nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir: et il a tout mis sous ses pieds." Le Christ n'est donc pas seulement la tête des hommes, mais aussi des anges. Aussi est-il écrit (Mt 4, 11): "Les anges s'approchèrent et ils le servaient."

5. La grâce du Christ comme tête de l'Église est-elle identique à sa grâce habituelle d'homme individuel?

Tout être agit autant qu'il est en acte; d'où il suit que le même acte est à la fois pour un être raison de son actualité et de son agir. Ainsi c'est la même chaleur qui fait que le feu est chaud et qu'il chauffe. Pourtant, l'acte qui donne à un être son actualité n'est pas toujours principe suffisant d'actualité au-dehors. Étant donné que l'agent doit être supérieur au patient, ainsi que le remarquent S. Augustin et Aristote il en résulte que celui qui exerce une activité sur les autres doit être en acte d'une manière éminente. Or nous avons vu que l'âme du Christ possède une grâce suréminente. Donc, en raison de cette supériorité de sa grâce, il lui revient de la faire dériver vers les autres. C'est précisément en quoi consiste la grâce de chef. Par conséquent la grâce personnelle, qui justifie l'âme du Christ, est essentiellement la même que celle qui lui permet d'être tête de l'Église et de justifier les autres: il n'y a entre elles qu'une distinction de raison.

6. Appartient-il en propre au Christ 'être la tête de l'Église?

La tête exerce son influence sur les membres d'une double manière. Tout d'abord par influx intérieur, en transmettant par sa vertu le mouvement et la sensibilité aux autres membres. Puis par gouvernement extérieur, dans la mesure où l'homme se dirige dans son activité extérieure par la vue et les autres sens siégeant dans la tête.

Or, l'influx intérieur de la grâce nous vient du Christ seul, dont l'humanité, par son union à la divinité, possède la vertu de justifier. Mais l'influence exercée sur les membres de l'Église par mode de gouvernement extérieur peut appartenir à d'autres qu'au Christ, et c'est en ce sens que certains sont appelés têtes de l'Église, selon cette parole d'Amos (6, 1): "Les princes sont les têtes des peuples." Il faut cependant noter des différences avec le Christ. En premier lieu, le Christ est la tête de tous ceux qui appartiennent à l'Église, en quelque lieu, temps ou situation qu'ils se trouvent; les autres hommes ne sont têtes que par rapport à certains lieux déterminés, comme les évêques pour leurs Églises; ou par rapport à un temps déterminé, comme le pape qui est tête de toute l'Église durant le temps de son pontificat; et par rapport enfin à une situation déterminée, à savoir l'état de voyageur sur terre. En second lieu, le Christ est la tête de l'Église par sa propre puissance et sa propre autorité, tandis que les autres ne sont têtes que parce qu'ils tiennent la place du Christ, selon cette parole (2 Co 2, 10): "Si j'ai donné quelque chose, c'est pour vous et en la personne du Christ "; et encore (2 Co 5, 20): "C'est pour le Christ que nous faisons fonction d'ambassadeur, Dieu lui-même exhortant par nous."

7. Le diable est-il la tête de tous les méchants?

Comme il a été dit précédemment non seulement la tête exerce une influence intérieure sur les membres, mais encore elle les gouverne extérieurement en dirigeant leur activité vers une fin. On peut donc donner à quelqu'un le nom de tête par rapport à une multitude, ou bien dans les deux sens d'influx intérieur et de gouvernement extérieur, et c'est ce qui arrive pour le, Christ quand nous disons qu'il est tête de l'Église. Ou bien seulement au sens de gouvernement

extérieur: en ce dernier sens tout prince ou prélat est tête de la multitude qui lui est soumise. C'est également de cette manière que le diable est la tête de tous les méchants, car ainsi qu'il est dit dans Job (41, 26) " Il est le roi de tous les fils d'orgueil."

Or il appartient à celui qui gouverne de conduire ses sujets à sa propre fin. La fin du diable, c'est que la créature rationnelle se détourne de Dieu; c'est pourquoi, dès le commencement, il chercha à détourner l'homme de l'obéissance au précepte divin. Et l'aversion loin de Dieu a raison de fin quand elle est désirée par le libre arbitre, selon Jérémie (2, 20): "Depuis longtemps tu as brisé le joug, tu as rompu tes liens, et tu as dit: je ne servirai pas." Donc, lorsque des hommes, en commettant le péché, sont conduits à cette fin, ils tombent sous le régime et le gouvernement du diable, et celui-ci peut être appelé leur tête.

8. L'Anti-Christ peut-il être appelé la tête de tous les méchants?

Comme nous l'avons déjà dit il y a trois choses à considérer au sujet de la tête naturelle: l'ordre, la perfection et le pouvoir d'influence. Dans l'ordre du temps, l'Anti-Christ n'est pas la tête des méchants, car son péché ne les a pas précédés, comme cela s'est produit pour le péché du diable. Il ne l'est pas davantage au point de vue du pouvoir d'influence, bien qu'il doive en effet, par suggestion extérieure, entraîner au mal ceux qui vivront de son temps; cependant ceux qui ont vécu avant lui n'ont pu être entraînés par lui, ni même imiter sa malice. En ce sens, il ne pourrait être la tête que de quelques méchants. Mais il reste qu'il est appelé la tête de tous les méchants, en raison de la perfection de sa malice. Aussi, à propos de cette parole (2 Th 2, 4): "Il se présente comme s'il était Dieu", la Glose écrit-elle: "De même que dans le Christ habite la plénitude de la divinité, ainsi dans l'Anti-Christ se trouve la plénitude de toute malice." Certes, l'humanité de l'Anti-Christ ne doit pas être assumée par le diable dans l'unité de personne, comme l'a été l'humanité du Christ par le Fils de Dieu; mais le diable lui communiquera par suggestion sa malice plus qu'à tous les autres. Et c'est pourquoi tous les autres méchants qui l'ont précédé sont comme une image de l'Anti-Christ, selon cette parole de l'Apôtre (2 Th 2, 7): "Dès maintenant le mystère de l'impiété est à l'oeuvre."

Il faut maintenant étudier la science du Christ: I. Son étude globale (Q. 9). II. L'étude de chacune de ses sciences (Q. 10-12).

CHAPITRE 9: LA SCIENCE DU CHRIST

1. Le Christ a-t-il possédé une autre science que la science divine? - 2. A-t-il possédé la science des bienheureux ou compréhenseurs? - 3. A-t-il possédé la science infuse? - 4. A-t-il possédé une science acquise?.

1. Le Christ a-t-il possédé une science autre que la science divine?

Comme nous l'avons déjà montré, le Fils de Dieu a pris une nature humaine complète, non seulement un corps, mais aussi une âme; non seulement une âme sensible, mais aussi une âme rationnelle. Il devait donc posséder une science créée pour trois motifs.

1° Pour la perfection de son âme. L'âme, en effet, considérée en elle-même, est en puissance à connaître tous les intelligibles; elle est comme un tableau sur lequel rien ne se trouve écrit, mais où l'on peut écrire, car, par l'intellect possible, elle peut " devenir toutes choses", selon Aristote. Or, ce qui est en puissance est imparfait tant qu'il n'est pas amené à l'acte. D'autre

part, il ne convenait pas que le Fils de Dieu assume une nature humaine imparfaite, puisque, par son intermédiaire, il devait conduire tout le genre humain à la perfection. Il fallait donc que l'âme du Christ fût dotée d'une science qui constituât sa perfection propre, et par suite d'une science distincte de la science proprement divine. Autrement l'âme du Christ serait plus imparfaite que les âmes des autres hommes.

2° Étant donné que toute chose existe en vue de son opération, dit Aristote, c'est en vain que le Christ aurait une âme intellectuelle, s'il ne pouvait faire acte d'intelligence. Ce qui relève d'une science créée.

3° Il y a une science créée qui est naturelle à l'âme humaine; c'est celle par laquelle nous connaissons les premiers principes; nous prenons en effet ici le mot science au sens large, pour toute connaissance de l'intellect humain. Mais rien de ce qui est naturel ne pouvait manquer au Christ, puisqu'il a assumé toute la nature humaine, nous l'avons dit C'est pourquoi le sixième Concile oecuménique a condamné la doctrine de ceux qui nient que dans le Christ il y ait eu deux sciences ou deux sagesses.

2. Le Christ a-t-il possédé la science des bienheureux ou compréhenseurs?

Ce qui est en puissance est amené à l'acte par ce qui est déjà en acte; ainsi faut-il qu'un corps soit chaud pour chauffer d'autres corps. Or, l'homme est en puissance à la science des bienheureux qui consiste dans la vision de Dieu, et il se trouve ordonné à elle comme à sa fin; créature raisonnable, en effet, il est capable de cette connaissance bienheureuse, parce qu'il est à l'image de Dieu. Et les hommes sont conduits à cette fin de la béatitude par l'humanité du Christ selon l'épître aux Hébreux (2, 10): "Il convenait que, voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, celui pour qui et par qui sont toutes choses, rendît parfait par des souffrances le chef qui devait les guider vers leur salut." Et c'est pourquoi il fallait que sa connaissance bienheureuse qui consiste en la vision de Dieu, convienne souverainement au Christ homme, parce que la cause doit toujours être plus parfaite que son effet.

3. Le Christ a-t-il possédé la science infuse?

Nous l'avons déjà remarqués, il convenait que la nature humaine assumée par le Verbe de Dieu ne soit pas imparfaite. Or, tout ce qui est en puissance est imparfait, s'il n'est amené à l'acte par les espèces intelligibles qui sont comme des formes qui l'achèvent, d'après Aristote. C’est pourquoi il faut placer dans le Christ une science infuse: par le Verbe de Dieu qui lui est uni personnellement, l'âme du Christ reçoit les espèces intelligibles de tout ce envers quoi l'intellect possible est en puissance; de la même manière, par le Verbe de Dieu, au moment de la création du monde,

furent imprimées des espèces intelligibles dans l'intelligence angélique, selon la doctrine de S. Augustin. De même, au dire encore de S. Augustin, il faut placer dans les anges une double connaissance: l'une, celle " du matin", qui leur fait connaître les réalités dans le Verbe; l'autre, celle " du soir", qui leur fait connaître les réalités en elles-mêmes, par le moyen d'espèces infuses. De même, en dehors de la science divine et increéée, il faut attribuer au Christ une science bienheureuse qui lui fait voir le Verbe et les réalités dans le Verbe, et une science infuse qui lui permet de connaître les choses dans leur nature propre par des espèces intelligibles proportionnées à l'esprit humain.

4. Le Christ a-t-il possédé une science acquise?

Nous l'avons montré plus haut, rien de ce que Dieu a mis dans notre nature n'a fait défaut à la nature humaine assumée par le Verbe de Dieu. Or, il est manifeste que, dans la nature humaine, Dieu a mis non seulement un intellect possible, mais aussi un intellect agent. Il faut donc admettre que, dans l'âme du Christ, il y a eu, en plus de l'intellect possible, un intellect agent. Mais s'il est vrai, comme l'enseigne Aristote, que, dans les autres êtres, Dieu et la nature ne font rien en vain, à plus forte raison en devra-t-il être ainsi pour l'âme du Christ. D'autre part, toute réalité qui n'a pas d'opération propre est vaine et inutile, car toute chose n'existe qu'en vue de son opération, dit encore Aristote. L'opération propre de l'intellect agent, c'est de rendre les espèces intelligibles en acte, en les abstrayant des images; aussi lisons-nous encore chez Aristote qu'il appartient à l'intellect agent "de faire (intelligibles) toutes choses". Ainsi est-il nécessaire de dire que chez le Christ, il y eut des espèces intelligibles reçues dans son intellect possible par l'action de l'intellect agent. C'est donc qu'il y eut en lui une science acquise, que certains appellent expérimentale.

C'est pourquoi, bien que j'aie soutenu dans un écrit antérieur une opinion différente, on doit dire que le Christ a possédé une science acquise. Cette science en effet est proprement à la mesure humaine, non seulement du côté du sujet qui la reçoit, mais aussi du côté de la cause qui la produit; on l'attribuera donc au Christ en raison de la lumière de l'intellect agent qui est connaturel à l'âme humaine. Au contraire, la science infuse n'est attribuée à l'âme humaine qu'en raison d'une lumière donnée d'en haut, mode de connaissance qui est propre à la nature angélique. Quant à la science bienheureuse, qui nous fait voir l'essence divine elle-même, elle est propre et connaturelle à Dieu seul, comme nous l'avons dit dans la première Partie.

I1 faut maintenant étudier chacune des sciences dont nous venons de parler. Mais, parce que l'on a traité de la science divine dans la première Partie (Q. 14), il reste maintenant à parler des trois autres sciences: I. La science bienheureuse (Q. 10). - II. La science infuse (Q. 11). - III. La science acquise (Q. 12).

Mais parce que, de la science bienheureuse, qui consiste dans la vision de Dieu, nous avons longuement parlé aussi dans la première Partie (Q. 12) nous nous contenterons d'étudier ce qui concerne proprement l'âme du Christ.

CHAPITRE 10: LA SCIENCE BIENHEUREUSE DE L'ÂME DU CHRIST

1. L'âme du Christ a-t-elle eu la compréhension du Verbe, c'est-à-dire de l'essence divine? - 2. Dans le Verbe a-t-elle connu toutes choses? - 3. Dans le Verbe a-t-elle connu une infinité de choses? - 4. Voit-elle le Verbe, ou l'essence divine, plus clairement qu'aucune autre créature?

1. L'âme du Christ a-t-elle eu la compréhension du Verbe ou de l'essence divine?

Comme nous l'avons déjà montré, l'union des natures s'est faite en la personne du Christ, sans que leurs propriétés se soient confondues, en sorte que " l'incréé est demeuré l'incréé, et le créé est resté dans les limites de la créature", dit S. Jean Damascène. Or, il est impossible à une créature de comprendre l'essence divine, ainsi que nous l'avons démontré dans la première Partie, car l'infini ne peut être compris par le fini. Il faut donc admettre que d'aucune manière l'âme du Christ n'a eu la compréhension de l'essence divine.

2. Dans le Verbe, l'âme du Christ a-t-elle connu toutes choses?

Quand on se demande si le Christ a connu toutes choses dans le Verbe, on peut l'entendre au sens propre de tout ce qui est, a été ou sera fait, dit ou pensé par qui que ce soit, en n'importe quel temps. En ce sens, l'âme du Christ connaît toutes choses dans le Verbe. L'intelligence créée, en effet, si elle ne connaît pas absolument tout dans le Verbe, saisit cependant d'autant plus de choses queue connaît le Verbe plus parfaitement. Et chaque intelligence bienheureuse connaît dans le Verbe tout ce qui a rapport à elle-même. Or, toutes choses ont rapport d'une certaine manière au Christ et à sa dignité, car toutes choses lui sont soumises. Il est " le juge universel constitué par Dieu, parce qu'il est Fils de l'homme", dit S. Jean (5,27). C'est pourquoi l'âme du Christ connaît dans le Verbe toutes les réalités, à quelque moment qu'elles existent, et même les pensées des hommes, dont il est le juge. Aussi cette parole de S. Jean (2, 25): "Il savait ce qu'il y avait dans l'homme". peut s'entendre non seulement de sa science divine, mais aussi de cette science que son âme possédait dans la vision du Verbe.

Par ailleurs, on peut prendre " toutes choses " en un sens plus large, englobant non seulement tout ce qui existe en acte, à n'importe quelle époque, mais même tout ce qui est en puissance et ne sera jamais amené à l'acte. De telles choses n'ont d'existence que dans la puissance divine. En ce sens, l'âme du Christ ne connaît pas toutes choses dans le Verbe. Il lui faudrait en effet comprendre tout ce que Dieu peut faire, en d'autres termes comprendre la puissance divine et par suite l'essence divine elle-même. La puissance d'un être se détermine en effet par la connaissance de tout ce qu'il peut faire.

Pourtant s'il s'agit de tout ce qui est non pas seulement dans la puissance divine, mais aussi dans la puissance de la créature, l'âme du Christ connaît toutes choses dans le Verbe. Car elle comprend en lui l'essence de toute créature, et par conséquent la puissance, la vertu et tout ce qui est au pouvoir de la créature.

3. Dans le Verbe, l'âme du Christ a-t-elle connu une infinité de choses?

Il n'y a de science que de l'être, car l'être et le vrai sont convertibles. Mais on donne à une chose le nom d'être d'une double manière: d'une manière absolue, s'il s'agit d'un être en acte; d'une manière relative, s'il s'agit d'un être en puissance. Et comme d'autre part, selon Aristote rien n'est connu sinon autant qu'il est en acte, et non en puissance, il s'ensuit que l'objet premier et principal de la science, c'est l'être en acte; son objet secondaire, c'est l'être en puissance. Mais celui-ci n'est pas connaissable en lui-même, il ne l'est que par l'être en la puissance duquel il existe.

Donc, en ce qui regarde le premier mode de connaissance, l'âme du Christ ne connaît pas une infinité de choses, car cette infinité ne se trouve jamais réalisée en acte, même si l'on considère tout ce qui existe en acte, en quelque temps que ce soit; car l'état des choses qui sont soumises à la génération et à la corruption ne dure pas indéfiniment; aussi y a-t-il un nombre limité non seulement des réalités inengendrées et incorruptibles, mais même des réalités soumises à la génération et à la corruption.

Pour ce qui est du second mode de connaissance, il faut reconnaître que l'âme du Christ connaît dans le Verbe une infinité de choses. Elle connaît, ainsi que nous venons de le dire, tout ce qui se trouve dans la puissance de la créature. Et comme, dans la puissance de la créature, il y a une infinité de choses, elle peut donc sous ce rapport atteindre à l'infini par la science de simple intelligence, et non par la science de vision.

4. L'âme du Christ voit-elle le Verbe, ou l'essence divine, plus clairement qu'aucune autre créature?

La vision de l'essence divine convient à tous les bienheureux dans la mesure où ils participent de la lumière qui leur est communiquée par le Verbe de Dieu, selon cette parole de l'Ecclésiastique (1, 5 Vg): "La source de la sagesse, c'est le Verbe de Dieu au plus haut des cieux." Or l'âme du Christ, unie au Verbe dans sa personne, est plus proche de lui qu'aucune autre créature. Elle reçoit donc plus parfaitement qu'une autre la communication de la lumière en laquelle Dieu est vu par le Verbe. Elle voit donc plus parfaitement que les autres créatures la vérité première, qui est l'essence de Dieu. C'est pourquoi S. Jean écrit (1, 14): "Nous avons vu sa gloire, comme celle du Fils unique du Père plein " non seulement " de grâce", mais aussi " de vérité".

CHAPITRE 11: LA SCIENCE INFUSE DE L'ÂME DU CHRIST

1. Par cette science le Christ connaît-il toutes choses? - 2. A-t-il pu employer cette science sans recourir aux images? - 3. Cette science était-elle discursive? - 4. Son rapport avec la science angélique. - 5. Était-elle à l'état d'habitus? - 6. Y distinguait-on plusieurs habitus?

1. Par sa science infuse, le Christ connaît-il toutes choses?

Nous l'avons déjà dit il convenait, pour que l'âme du Christ soit de tout point parfaite, que toute sa potentialité soit amenée à l'acte. Or il faut considérer que dans l'âme du Christ, comme d'ailleurs en toute créature, il y a une double puissance passive: l'une a rapport à l'agent naturel, l'autre se réfère au premier Agent, lequel peut amener toute créature à un acte plus élevé que ne peut le faire l'agent naturel. On a coutume de donner à cette dernière puissance de la créature le nom de puissance obédientielle. Précisément, l'une et l'autre puissance, dans l'âme du Christ, furent amenées à l'acte par la science divinement infuse; en sorte que par elle, l'âme du Christ connut d'abord tout ce qui peut être connu par la lumière de l'intellect agent, comme par exemple tout ce qui relève des sciences humaines. Puis, par cette même science, l'âme du Christ connut encore tout ce que les hommes connaissent par révélation divine, que cela relève du don de sagesse, de prophétie, ou de tout autre don du Saint-Esprit. Et toutes ces choses, le Christ les connut d'une manière plus abondante et plus achevée que les autres hommes. Pourtant cette science ne lui fit pas connaître l'essence même de Dieu; un tel objet appartient à la première science dont nous avons parlé dans la question précédente.

2. Le Christ a-t-il pu employer cette science sans recourir aux images?

Le Christ, avant sa passion, fut à la fois voyageur et compréhenseur, nous le montrerons mieux plus loin. Il fut soumis à la condition du voyageur avant tout sous le rapport du corps en tant qu'il était capable de souffrir. Il participa à la condition du compréhenseur surtout sous le rapport de l'âme intellectuelle. Et cette condition de l'âme du compréhenseur, c'est qu'elle n'est en aucune manière soumise à son corps ni dépendante de lui, mais qu'elle le domine totalement; et de là vient qu'après la résurrection, la gloire rejaillira de l'âme sur le corps. Quant à l'âme du voyageur, si elle a besoin de se tourner vers les images, c'est qu'elle est liée au corps comme soumise à lui et comme dépendant de lui. C'est pourquoi les âmes bienheureuses, avant comme après la résurrection, peuvent faire acte d'intelligence sans se tourner vers les images. Et c'est ce qu'il faut dire également de l'âme du Christ, qui avait toute la capacité de compréhenseur.

3. Cette science était-elle discursive?

Une science peut être discursive de deux façons. D'abord quant à son acquisition, ce qui nous arrive quand nous connaissons une chose par l'intermédiaire d'une autre, comme les effets par les causes, ou inversement. En ce sens, la science du Christ ne fut pas discursive, car cette science dont nous parlons ne fut pas acquise par investigation rationnelle, mais donnée par Dieu.

En second lieu, une science peut-être dite discursive pour l'usage que l'on en fait; ainsi les savants déduisent les effets des causes non pour les réapprendre, mais pour utiliser une science qu'ils possèdent déjà. En ce sens, la science du Christ pouvait être discursive, car il pouvait à son gré conclure une chose à partir d'une autre. Ainsi, selon S. Matthieu (17, 24), il avait un jour demandé à Pierre de qui les rois de la terre perçoivent le tribut, de leurs fils ou des étrangers. Pierre lui ayant répondu: "Des étrangers", le Christ conclut: "Donc les fils en sont exempts."

4. La science infuse du Christ a-t-elle été inférieure à celle des anges?

La science infusée à l'âme du Christ peut être envisagée à deux points de vue: premièrement par rapport à la cause qui la produit; deuxièmement par rapport au sujet qui la reçoit. Sous le premier point de vue la science du Christ fut plus excellente que celle des anges, soit pour le nombre des objets connus, soit pour la certitude de la connaissance; car la lumière surnaturelle communiquée à l'âme du Christ est beaucoup plus parfaite que celle qui revient à la nature angélique. Sous le second point de vue, la science infusée à l'âme du Christ est inférieure à la science angélique, car le mode de connaissance naturel à l'âme humaine implique le recours aux images et le raisonnement.

5. Cette science était-elle à l'état d'habitus?

Nous l'avons déjà dit, le mode de cette science infuse était en rapport de convenance avec le sujet auquel elle était communiquée; car ce qui est reçu dans un sujet se conforme à la manière d'être de ce sujet. Or, il est connaturel à l'âme humaine d'être intelligente tantôt en acte et tantôt en puissance. D'autre part, l'habitus est intermédiaire entre la pure puissance et l'acte réalisé; et, comme l'intermédiaire appartient au même genre que les extrêmes, il est donc connaturel à l'âme humaine de recevoir la science par manière d'habitus. D'où l'on doit conclure que la science infuse du Christ était à l'état d'habitus, et qu'il pouvait en faire usage quand il voulait.

6. Distinguait-on dans cette science plusieurs habitus?

Comme nous l'avons dit, la science infuse se trouvait dans le Christ sous un mode connaturel à l'âme humaine. Or ce qui est connaturel à l'âme humaine, c'est de recevoir des espèces intelligibles moins universelles que celles des anges; de là vient qu'il y a en nous autant d'habitus de science que de genres d'objets à connaître, tout ce qui appartient à un même genre se trouvant connu par le même habitus de science. C'est pourquoi nous lisons dans Aristote: "L'unité de science tient à l'unité numérique de sujet." La science infuse de l'âme du Christ comprenait donc plusieurs habitus.

CHAPITRE 12: LA SCIENCE ACQUISE OU EXPÉRIMENTALE DE L'ÂME DU CHRIST

1. Par cette science le Christ a-t-il connu toutes choses? - 2. A-t-il progressé dans cette science? - 3. A-t-il été instruit par l'homme? - 4. A-t-il été instruit par les anges?

1. Par cette science le Christ a-t-il connu toutes choses?

La science acquise, avons-nous dit a sa place dans l'âme du Christ, parce qu'il convient que l'intellect agent ne reste pas oisif, mais exerce son action qui est de rendre les objets intelligibles en acte. Ainsi avons-nous requis la science infuse dans l'âme du Christ pour la perfection de l'intellect possible. Par celui-ci, en effet, on devient, comme dit Aristote intelligiblement toutes choses; par l'intellect agent on rend toutes choses intelligibles. C'est pourquoi, de même que, par la science infuse, l'âme du Christ a connu tout ce à quoi l'intellect possible est en puissance de quelque manière que ce soit; ainsi, par la science acquise, elle a obtenu tout ce qui peut être connu par l'action de l'intellect agent.

2. Le Christ a-t-il progressé dans cette science?

Il y a un double progrès de la science. L'un dans son essence, parce que l'habitus de science s'accroît. L'autre dans ses effets, et qui consiste, avec un habitus de science de même intensité, par exemple, à démontrer aux autres, d'abord des vérités moins importantes, puis des choses plus difficiles et plus subtiles.

Il est évident qu'à ce second point de vue, le Christ a progressé en sagesse et en grâce, tout aussi bien qu'en âge car, à mesure qu'il croissait en âge, il faisait des oeuvres plus grandes qui manifestaient une science et une grâce plus élevées. Mais, sous le rapport de l'habitus même de science, il est évident que son habitus de science infuse ne s'est pas développé puisque, dès le principe, il a possédé pleinement la science infuse de toutes choses.

Encore moins sa science bienheureuse a-t-elle pu s'accroître; quant à la science proprement divine, nous avons montré dans la première Partie qu'elle ne peut pas grandir.

Certains estiment, et je l'ai pensé moi-même autrefois qu'en plus de l'habitus de science infuse, il n'y avait pas dans le Christ un habitus de science acquise. Mais alors aucune science n'aurait progressé chez le Christ en elle-même. Il n'y aurait eu de progrès que par l'expérience, c'est-à-dire par l'application aux images des espèces intelligibles infuses. Dans cette ligne, on dit que la science du Christ a progressé par l'expérience, en appliquant les espèces intelligibles aux données nouvelles reçues par les sens.

Mais il semble inadmissible qu'une action naturelle à l'intelligence ait fait défaut au Christ. Abstraire les espèces intelligibles à partir des images est une opération de l'intellect agent qui est naturelle à l'homme. Il est donc normal de reconnaître cette opération chez le Christ. Il s'ensuit qu'il y a eu chez le Christ un habitus de science qui pouvait s'accroître par cette abstraction des espèces. De ce fait, l'intellect agent, après avoir abstrait les premières espèces intelligibles à partir des images, pouvait encore en abstraire d'autres, et ainsi de suite.

3. Le Christ a-t-il été instruit par l'homme?

Dans un genre donné, le premier moteur n'est pas mû de ce mouvement spécial qu'il lui revient de communiquer, de même que le premier principe de l'altération n'est pas lui-même altéré. Or le Christ a été constitué tête de l'Église, mieux encore tête de tous les hommes, nous l'avons dit, si bien que tous reçoivent de lui non seulement la grâce, mais aussi la doctrine de vérité. C'est pourquoi il dit lui-même en S. Jean (18, 37): "je suis né et je suis venu en ce monde pour rendre témoignage à la vérité." Il ne convenait donc pas à la dignité du Christ d'être enseigné par un homme.

4. Le Christ a-t-il été instruit par les anges?

L'âme humaine tient le milieu entre les substances spirituelles et les réalités corporelles; aussi lui revient-il d'être perfectionnée de deux manières: d'une part au moyen de la science qu'elle tire des réalités sensibles; d'autre part au moyen de la science infuse, imprimée en elle par l'illumination des substances spirituelles. Or l'âme du Christ fut perfectionnée de ces deux manières: des réalités sensibles elle reçut sa science expérimentale, ce qui ne requiert pas la lumière angélique, la lumière de l'intellect agent étant suffisante. Quant à la science infuse, l'âme du Christ la reçut par une influence supérieure qui venait immédiatement de Dieu. C'est d'une manière extraordinaire que son âme fut unie au Verbe de Dieu en l'unité de personne, et c'est également d'une manière extraordinaire qu'elle fut immédiatement remplie de science par ce même Verbe de Dieu. Cela ne se fit pas par l'intermédiaire des anges, car ceux-ci reçurent du Verbe la connaissance des choses dès leur principe, dit S. Augustin.

CHAPITRE 13: LA PUISSANCE DE L'ÂME DU CHRIST

1. L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance de façon absolue? - 2. A-t-elle possédé la toute-puissance pour les changements à produire dans les créatures? - 3. A-t-elle possédé la toute-puissance relativement à son propre corps? - 4. A-t-elle possédé la toute-puissance relativement à l'exécution de sa propre volonté?

1. L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance de façon absolue?

Dans le mystère de l'Incarnation, nous l'avons déjà dit, l'union est faite dans la personne, tout en maintenant la distinction des natures, qui conservent ce qui leur est propre. Or, la puissance active d'une chose suit sa forme, laquelle est principe d'agir. Tantôt la forme s'identifie à la nature même de la chose, comme dans les êtres simples; tantôt elle est le constitutif de cette nature, comme dans les êtres composés de matière et de forme. Il est donc manifeste que la puissance active d'une chose suit sa propre nature. C'est de cette manière que la toute-puissance est une conséquence de la nature divine. Car la nature divine, comme le montre Denys, c'est l'être même de Dieu incirconscrit; sa puissance active s'étend donc à tout ce qui peut exister, et c'est précisément en quoi consiste la toute-puissance, de même que les autres choses ont une puissance active déterminée par tout ce à quoi s'étend la perfection de leur nature: le corps chaud peut chauffer. Puisque l'âme du Christ est une partie de la nature humaine, il lui est donc impossible de posséder la toute-puissance.

2. L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance pour transformer les créatures?

Il faut faire ici une double distinction. La première concerne le changement des créatures.

Il y en a trois sortes: l'un, naturel, qui a pour cause un agent propre et qui respecte l'ordre de la nature; le deuxième, miraculeux, qui a pour cause un agent surnaturel, et qui dépasse l'ordre et le cours ordinaires de la nature: ainsi la résurrection des morts; le troisième enfin est que toute créature peut retourner au néant.

La seconde distinction concerne l'âme du Christ, que l'on peut envisager à un double point de vue: premièrement dans sa propre nature, et dans sa puissance de nature ou de grâce; deuxièmement en tant qu'elle est l'instrument du Verbe de Dieu uni personnellement à elle.

Si nous envisageons l'âme du Christ dans sa propre nature, et dans sa puissance de nature ou de grâce, on doit dire qu'elle pouvait produire les effets qui lui sont appropriés: ainsi elle pouvait gouverner son corps, régler ses actes humains; de même elle pouvait, par la plénitude de la grâce et de la science, éclairer toutes les créatures rationnelles, inférieures à elle en perfection, de la manière qui convient à la créature rationnelle.

Mais si nous envisageons l'âme du Christ en tant qu'elle est l'instrument du Verbe qui lui est uni, elle possédait ainsi une puissance instrumentale capable de produire tous les changements miraculeux se référant à la fin de l'Incarnation qui est " de restaurer toutes choses, celles qui sont au ciel et celles qui sont sur la terre " (Ep 1, 10).

Quant au changement qui consiste à faire retourner les créatures au néant, il correspond à la création, puisque les choses y sont tirées du néant. Aussi, de même que Dieu seul peut créer, de même lui seul peut annihiler les créatures; lui seul également les conserve dans l'être pour les empêcher de retomber au néant. Il faut donc conclure que l'âme du Christ ne possède pas la toute-puissance en ce qui concerne les changements à produire dans les créatures.

3. L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance relativement à son propre corps?

Comme nous l'avons dit, l'âme du Christ peut être envisagée à un double point de vue: premièrement selon la puissance et la nature qui lui sont propres; sous ce rapport, de même que son âme ne pouvait détourner les corps extérieurs de leur cours et de leur ordre naturel, de même elle ne pouvait modifier la disposition naturelle de son propre corps; car l'âme, par sa nature propre, est adaptée de façon déterminée à son propre corps.

En second lieu, on peut considérer l'âme du Christ en tant qu'elle est l'instrument uni personnellement au Verbe de Dieu. A cet égard, toute disposition de son propre corps était entièrement en son pouvoir. Mais, étant donné que la puissance active ne se réfère pas à proprement parler à l'instrument, mais à l'agent principal, cette toute-puissance à l'égard du corps est attribuée davantage au Verbe de Dieu lui-même qu'à l'âme du Christ.

4. L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance pour l'exécution de sa propre volonté?

L'âme du Christ a voulu quelque chose de deux façons: premièrement en voulant ce queue pouvait accomplir par elle-même; et en ce sens, il est très vrai que tout ce qu'elle a voulu, elle a pu le réaliser, car il ne convenait pas à sa sagesse de vouloir faire par elle-même ce qui ne dépendait pas de son pouvoir.

En second lieu, l'âme du Christ a voulu quelque chose qui devait s'accomplir par la puissance divine, comme la résurrection de son propre corps, et les autres oeuvres miraculeuses du

même genre. A vrai dire, elle ne pouvait pas accomplir de telles oeuvres par sa propre puissance, mais seulement en tant qu'instrument de la divinité, comme nous l'avons déjà dit.

I1 faut envisager maintenant les déficiences que le Christ a assumées avec la nature humaine.

I. Les déficiences du corps (Q. 14). - II. Les déficiences de l'âme (Q. 15).

CHAPITRE 14: LES DÉFICIENCES DU CORPS ASSUMÉES PAR LE FILS DE DIEU

1. Le Fils de Dieu a-t-il dû assumer, avec la nature humaine, les déficiences du corps? - 2. A-t-il assumé la nécessité de les subir? - 3. A-t-il contracté ces déficiences? - 4. A-t-il assumé toutes les déficiences de ce genre?

1. Le Fils de Dieu a-t-il dû assumer, avec la nature humaine, les déficiences du corps?

Il convenait que le corps assumé par le Fils de Dieu fût soumis aux infirmités et aux souffrances humaines principalement pour trois motifs.

1° Le Fils de Dieu, en assumant la chair, est venu en ce monde satisfaire pour le péché du genre humain. Or, on satisfait pour le péché d'un autre en prenant sur soi la peine due au péché de l'autre. Les infirmités corporelles, comme la mort, la faim, la soif, etc. , sont le châtiment du péché, lequel a été introduit dans le monde par Adam, selon l'épître aux Romains (5, 11): "Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort." Il était donc convenable, relativement à la fin de l'Incarnation, que le Christ assumât pour nous ces pénalités de notre chair, selon la parole d'Isaïe (53, 4) " Il a véritablement porté nos souffrances."

2° Il le fallait pour confirmer notre foi en l'Incarnation. La nature humaine n'était connue des hommes qu'avec cette sujétion à des déficiences corporelles. Si le Fils de Dieu avait assumé la nature humaine sans ces déficiences on aurait donc pu croire qu'il n'était pas homme véritable, et qu'il n'avait qu'une chair irréelle, comme l'ont prétendu les manichéens. C'est pourquoi, dit l'épître aux Philippiens (2, 7): "Il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'un esclave, en se rendant semblable aux hommes, et il a été reconnu pour homme en tout ce qui a paru de lui." C'est pourquoi également Thomas fut ramené à la foi par la vue des plaies (Jn 20, 26).

3° Le Christ nous donne l'exemple de la patience en supportant courageusement les souffrances et les infirmités humaines. De là cette parole (He 12, 3): "Il a soutenu de la part des pécheurs une violente opposition, afin que vous ne vous laissiez pas abattre par le découragement."

2. Le Christ a-t-il assumé la nécessité de subir les déficiences du corps?

Il y a un double genre de nécessité la nécessité de coaction imposée par un agent extérieur: cette nécessité contrarie à la fois la nature et la volonté, qui sont toutes deux des principes intrinsèques; - et une nécessité naturelle, qui vient des principes naturels d'un être, tels que la forme: c'est ainsi qu'il est nécessaire que le feu chauffe; - ou la matière: ainsi est-il nécessaire que le corps composé d'éléments contraires soit corruptible.

Si l'on considère la nécessité qui vient de la matière, le corps du Christ était nécessairement soumis à la mort et aux autres déficiences analogues car, on l'a dit " la volonté divine permettait à la chair de pâtir et d'agir conformément à ses propriétés naturelles". Or une telle nécessité, nous venons de le voir, vient des principes du corps humain.

Mais si nous parlons de la nécessité de coaction en tant qu'elle contrarie la nature corporelle, ici aussi le corps du Christ, selon la condition de sa nature propre, était soumis par nécessité aux clous qui le perdaient et au fouet qui le frappait. Mais en tant qu'une telle nécessité contrarie la volonté, il est évident que le Christ ne subissait pas ces déficiences par nécessité, ni à l'égard de la volonté divine, ni à l'égard de la volonté humaine considérée absolument, en tant qu'elle suit la délibération de la raison, mais seulement par rapport au mouvement naturel de sa volonté, en tant que, par nature, elle fuit la mort et tout dommage corporel.

3. Le Christ a-t-il contracté les déficiences du corps?

Le verbe " contracter *" (contrahere:* attirer: de tirer: *trahere;* ensemble: *cum)* signifie un rapport entre l'effet et sa cause, c'est-à-dire que l'on " contracte " ce que l'on attire nécessairement à soi en même temps que sa cause. Or, la cause de la mort et des déficiences de la nature humaine, c'est le péché; car " par le péché la mort est entrée dans ce monde " (Rm 5, 12). Donc ces déficiences sont " contractées " à proprement parler par ceux-là seulement qui les encourent du fait de la dette du péché. Mais le Christ n'a pas connu ces déficiences à cause de la dette du péché; car, en commentant S. Jean (3, 31): "Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tout", S. Augustin nous dit: "Le Christ vient d'en haut, c'est-à-dire de ces hauteurs que connut la nature humaine avant le péché du premier homme." Il a pris en effet la nature humaine sans péché, avec cette pureté où elle se trouvait dans l'état d'innocence.

Et de la même manière il aurait pu assumer une nature humaine sans ses déficiences. Il est donc évident que le Christ n'a pas contracté les déficiences corporelles comme s'il les avait reçues en vertu d'une dette de péché, mais qu'il les a assumées de sa propre volonté.

4. Le Christ a-t-il assumé toutes les déficiences corporelles?

Le Christ a assumé les déficiences de l'homme afin de satisfaire pour le péché de la nature humaine; pour cela il fallait qu'il possédât aussi dans son âme la perfection de la science et de la grâce. Le Christ devait donc assumer les déficiences qui viennent du péché commun à toute la nature, et qui pourtant ne s'opposent pas à la perfection de la science et de la grâce.

Ainsi donc il ne convenait pas qu'il prît sur lui toutes les déficiences ou infirmités humaines. Il y en a parmi elles, en effet, qui s'opposent à la perfection de la science et de la grâce, telles l'ignorance, l'inclination au mal, la difficulté à faire le bien.

D'autre part il y a certaines déficiences qui ne sont pas encourues par toute la nature humaine à cause du péché de notre premier père. Elles se trouvent chez certains individus et ont des causes spéciales, comme la lèpre, l'épilepsie, etc. Tantôt elles sont produites par la faute de l'homme, comme une vie déréglée; tantôt elles proviennent d'une malformation. Or ni l'une ni l'autre de ces causes ne s'appliquent au Christ, car sa chair a été conçue du Saint-Esprit, dont la sagesse et la puissance sont infinies, et qui ne peut ni errer ni faillir; et le Christ lui-même n'a mis aucun désordre dans la conduite de sa vie.

Mais il y a certaines déficiences qui se trouvent communément chez tous les hommes, du fait du péché de notre premier père: ce sont la mort, la faim, la soif, etc. Toutes ces déficiences, le Christ les a prises à son compte. Le Damascène les appelle " les passions naturelles et irréprochables ": naturelles, parce que communes à toute la nature humaine; irréprochables, parce qu'elles n'impliquent pas un manque de science ou de grâce.

CHAPITRE 15: LES DÉFICIENCES DE L'ÂME ASSUMÉES PAR LE CHRIST

1. Y a-t-il eu chez le Christ du péché?

Nous l'avons dit plus haut, le Christ a pris nos déficiences afin de satisfaire pour nous, pour manifester la vérité de sa nature humaine, et enfin pour nous donner l'exemple de la vertu. De ces trois points de vue, il est évident qu'il ne devait pas assumer la déficience du péché. En premier lieu parce que le péché ne sert à rien pour la satisfaction; bien plus il empêche son efficacité car, selon l'Ecclésiastique (34, 19): "Le Très-Haut n'agrée pas les dons des méchants." De même, le péché n'est pas une preuve de la vérité de la nature humaine, car il ne fait pas partie de cette nature qui a Dieu pour cause; il est plutôt introduit contre la nature " par une semence du diable", comme dit le Damascène**.** Enfin, en péchant, le Christ ne pouvait pas donner l'exemple de la vertu, le péché étant son contraire. Le Christ n'a donc d'aucune manière assumé la déficience du péché, ni originel, ni actuel, selon S. Pierre (1 P 2, 22) " Il n'a pas commis de péché."

2. Y avait-il chez le Christ le foyer du péché?

Nous l'avons déjà dit le Christ a possédé d'une manière très parfaite la grâce et toutes les vertus. Or, la vertu morale qui se trouve dans la partie irrationnelle de l'âme, rend cette partie soumise à la raison, et elle le fait d'autant plus qu'elle-même est plus parfaite. Ainsi la tempérance soumet le concupiscible; la force et la douceur soumettent l'irascible, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie. D'autre part le foyer du péché consiste dans une inclination de l'appétit sensible vers ce qui est contraire à la raison. Il apparaît donc avec évidence que plus la vertu est parfaite dans un individu, plus elle affaiblit le foyer du péché. Et puisque le Christ possédait la vertu au suprême degré, il s'ensuit que le foyer du péché n'existait pas chez lui, d'autant plus qu'une telle déficience ne peut s'ordonner à la satisfaction, mais porte plutôt vers son contraire.

3. Y a-t-il eu chez le Christ de l'ignorance?

De même que le Christ possédait la plénitude de la grâce et de la vertu, de même il possédait aussi la plénitude de toute science, comme nous l'avons montré. Et de même que la plénitude de grâce et de vertu exclut en lui le foyer du péché, ainsi la plénitude de science exclut

l'ignorance à laquelle elle s'oppose. Il n'y eut donc pas plus d'ignorance en lui qu'il n'y eut de foyer de péché.

4. L'âme du Christ était-elle passible?

L'âme, unie au corps, peut pâtir d'une double manière, selon qu'il s'agit d'une passion corporelle ou d'une passion psychique, animale. Elle pâtit corporellement par une lésion du corps. L'âme, en effet, étant la forme du corps, ne constitue avec lui qu'un seul être; aussi, quand le corps subit une passion corporelle, l'âme se trouve-t-elle atteinte par accident, sous le rapport de son existence dans le corps. Et comme le corps du Christ, nous l'avons dit était passible et mortel, il s'ensuit nécessairement que l'âme aussi était passible de cette manière.

Mais l'âme peut pâtir encore d'une passion psychique ou animale, dans les opérations qui lui sont propres, et dans celles où elle a plus de part que le corps. Et l'on dit, de ce point de vue, que l'âme pâtit, même selon l'intellection et la sensation. Cependant, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie**,** les véritables passions de l'âme, à proprement parler, sont les affections de l'appétit sensible. Or, celles-ci se trouvaient dans le Christ tout aussi bien que les autres éléments de la nature humaine. De là cette parole de S. Augustin: "Quand, sous la forme d'esclave, le Seigneur a daigné vivre de la vie humaine, lui-même a fait des affections l'usage qu'il jugeait nécessaire. Si le corps et l'âme humaine sont en lui une vérité, la sensibilité humaine en lui n'est pas un mensonge."

Il faut reconnaître néanmoins que ces passions ne se trouvaient pas dans le Christ de la même manière qu'en nous, selon une triple différence.

1° Sous le rapport de leur objet: les passions nous portent la plupart du temps vers des biens illicites, ce qui ne pouvait se produire dans le Christ.

2° Sous le rapport de leur principe: nos passions devancent souvent le jugement de la raison, tandis que, dans le Christ, tous les mouvements de l'appétit sensible naissaient sous le contrôle de la raison. Ce qui fait dire à S. Augustin: "Ces mouvements, le Christ les a accueillis quand il l'a voulu, en vertu d'un plan très précis, de même qu'il est devenu homme quand il l'a voulu."

3° Sous le rapport de leur effet: en nous il arrive que les mouvements passionnels ne se cantonnent pas dans l'appétit sensible, mais qu'ils entraînent la raison. Cela ne se produit pas chez le Christ. Il maîtrisait les mouvements de la nature charnelle de telle sorte qu'ils demeuraient dans l'appétit sensible sans entraver d'aucune manière le droit usage de la raison. Et c'est ce que dit S. Jérôme: "Notre Seigneur, pour montrer qu'il était devenu homme véritable, a éprouvé véritablement de la tristesse; mais, parce que cette passion ne dominait pas son âme, il est dit seulement dans l'Évangile qu'il commença à s'attrister, comme s'il s'agissait plutôt d'une pro-passion." D'après ce texte, la passion proprement dite serait donc celle qui domine l'esprit, c'est-à-dire la raison; la pro-passion, c'est la passion qui, commencée dans l'appétit sensible, ne s'étend pas au-delà.

5. Y a-t-il eu chez le Christ de la douleur sensible?

Comme il ressort de ce que nous avons dit dans la deuxième Partie, pour qu'il y ait véritablement douleur sensible, il faut une lésion du corps, et le sentiment de cette lésion. Or le corps du Christ pouvait subir une lésion, étant passible et mortel, nous l'avons dit plus haut.

D'autre part, le sentiment de cette lésion ne pouvait lui faire défaut, puisque son âme était en possession parfaite de toutes ses puissances naturelles. Sans aucun doute par conséquent, le Christ a véritablement éprouvé de la douleur.

6. Y a-t-il eu chez le Christ de la tristesse?

Comme nous l'avons dit, par une dispensation de la puissance divine, la jouissance de la contemplation de Dieu était contenue dans l'esprit du Christ et, ne rejaillissant pas sur les puissances sensibles, ne les préservait pas de la douleur. Or la tristesse, comme la douleur sensible, se trouve dans l'appétit sensible; elle a seulement un motif ou un objet différent. L'objet et le motif de la douleur, c'est la lésion perçue par le sens du toucher, comme il arrive lorsque l'on est blessé. L'objet et le motif de la tristesse, c'est un dommage ou un mal appréhendé intérieurement soit par la raison, soit par l'imagination, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie; c'est ainsi que l'on s'attriste d'avoir perdu une protection ou de l'argent.

Or, l'âme du Christ pouvait appréhender intérieurement un objet comme constituant un dommage soit pour elle-même, comme sa passion et sa mort; soit pour les autres, comme les péchés de ses disciples ou des juifs qui le mirent à mort. De même que le Christ pouvait éprouver une véritable douleur, de même il pouvait éprouver une véritable tristesse. Il y avait cependant de ce point de vue entre lui et nous cette triple différence que nous avons déjà signalées en parlant de la possibilité du Christ en général.

7. Y a-t-il eu chez le Christ de la crainte?

De même que la tristesse est produite par la connaissance du mal présent, de même la crainte est produite par la connaissance d'un mal futur. Cependant la connaissance d'un mal futur qui se présente avec une certitude absolue n'engendre pas la crainte. Le Philosophe dit que la crainte n'existe que là où l'on espère échapper au mal; car, lorsqu'il n'y a aucun espoir d'y échapper, le mal est connu comme présent, et ainsi il cause de la tristesse plus que de la crainte.

Ainsi la crainte peut être envisagée à deux points de vue. Selon le premier, l'appétit sensible s'oppose à toute atteinte corporelle: par la tristesse si elle est présente, et par la crainte si elle est future. A ce point de vue, on peut dire que le Christ a eu de la crainte, aussi bien que de la tristesse.

En second lieu, on peut envisager l'incertitude de l'événement futur; c'est ainsi que la nuit un bruit insolite nous fait peur parce que nous n'en connaissons pas l'origine. En ce sens, dit le Damascène, le Christ n'a pas éprouvé de crainte.

8. Y a-t-il eu chez le Christ de l'étonnement?

L'étonnement a pour objet propre quelque chose de nouveau et d'insolite. Or, chez le Christ, il ne pouvait rien y avoir de nouveau ni d'insolite pour sa science divine, ni pour sa science humaine, par laquelle il connaît les réalités dans le Verbe, ou par laquelle il les connaît par des espèces infuses. Mais il a pu rencontrer du nouveau et de l'insolite selon sa science expérimentale, qui lui permettait de rencontrer chaque jour du nouveau.

Par conséquent au point de vue de la science divine, de la science bienheureuse, ou de la science infuse du Christ, il n'y a pas eu chez lui d'étonnement. Mais il n'en est pas de même pour sa science expérimentale: avec celle-ci, il a pu connaître l'étonnement. Et il a assumé cette déficience pour nous instruire, et pour nous apprendre à nous étonner de ce qui l'étonnait lui-même. Aussi S. Augustin écrit-il: "L'étonnement du Seigneur signifie qu'il faut nous étonner, nous aussi, car nous en avons encore besoin. De tels mouvements ne sont donc pas chez lui le signe d'une perturbation de l'âme, mais font partie de l'enseignement du Maître."

9. Y a-t-il eu chez le Christ de la colère?

Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la colère est un effet de la tristesse; car, lorsque l'on cause de la tristesse à quelqu'un, celui-ci éprouve, dans sa partie sensible, le désir de repousser l'injustice commise, que celle-ci s'adresse à lui ou à d'autres. Ainsi la colère est-elle une passion composée de tristesse et de désir de vengeance. Or nous avons vu que le Christ pouvait éprouver de la tristesse. Quant au désir de vengeance, il peut quelquefois s'accompagner de péché, quand on cherche à se venger d'une manière déraisonnable. En ce sens, le Christ n'a pu connaître la colère, car une telle colère est celle qu'on appelle " colère provoquée par le vice". Mais il peut y avoir aussi un désir de vengeance qui non seulement est sans péché, mais qui est digne de louange; c'est le cas du désir qui se conforme à l'ordre de la justice, et qu'on appelle " colère provoquée par le zèle". S. Augustin a écrit est en effet " Il est dévoré du zèle de la maison de Dieu, celui qui désire corriger tout le mal qu'il voit, et qui, lorsqu'il ne peut le corriger, le tolère en gémissant." Telle fut la colère du Christ.

10. Le Christ a-t-il été à la fois voyageur et compréhenseur?

On est appelé " voyageur " lorsque l'on tend vers la béatitude; on est dit compréhenseur lorsqu'on l'a déjà saisie, selon S. Paul: "Courez afin de saisir *(comprehendere) le* prix " (1 Co 9, 24); et: "Je poursuis ma course afin de saisir " (Ph 3, 12). Or la béatitude parfaite réside dans l'âme et dans le corps, comme nous l'avons établi dans la deuxième Partie. Celle de l'âme, quant à ce qui lui est propre, qui lui fait voir Dieu et jouir de lui. Celle du corps, selon que celui-ci " ressuscitera corps spirituel, dans la puissance, la gloire et l'incorruptibilité " (1 Co 15, 42).

Or le Christ, avant la Passion, voyait pleinement Dieu par son esprit; ainsi possédait-il la béatitude en ce qui est propre à l'âme. Quant au reste, cela manquait à la béatitude, parce que son âme était passible, son corps était passible et mortel, comme nous l'avons montré plus haute. C'est pourquoi il était en même temps compréhenseur, parce qu'il possédait la béatitude propre à l'âme, et voyageur parce que, pour tout le reste qui manquait à la béatitude, il tendait vers celle-ci.

Il faut maintenant étudier les conséquences de l'union hypostatique: 1° Ce qui convient au Christ lui-même (Q. 16-19). - 2° Ce qui convient au Christ par rapport à Dieu le Père (Q. 20-24). - 3° Ce qui convient au Christ par rapport à nous (Q. 25-26).

Sur ce qui convient au Christ lui-même, nous étudierons: I. Ce qui lui convient selon l'être et le devenir (Q. 16). II. Ce qui lui convient en raison de son unité (Q. 17-19).

CHAPITRE 16: LES CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE POUR CE QU'ON PEUT ATTRIBUER AU CHRIST SELON L'ÊTRE ET LE DEVENIR

1. Est-il vrai de dire: "Dieu est homme "?

Cette proposition: "Dieu est homme " est acceptée par tous les chrétiens; cependant elle n'est pas entendue par tous dans le même sens. Quelques-uns l'acceptent en effet, mais non pas en propriété de termes. Les manichéens disent que le Verbe de Dieu est un homme, non véritablement, mais par métaphore en tant qu'il aurait assumé un corps irréel; ainsi peut-on dire qu'il est homme comme on le dit d'une statue de bronze qui a la figure d'un homme. Pareillement, ceux pour qui, dans le Christ, l'âme et le corps n'étaient pas unis, ne peuvent dire que Dieu est un homme véritable, mais qu'on l'appelle homme à cause de son apparence, en raison des parties qui le constituent. Mais ces deux opinions ont été désapprouvées plus haut.

D'autres, à l'opposé, soutiennent la réalité du côté de l'homme, mais la nient du côté de Dieu. Car ils affirment que le Christ, Dieu et homme, est Dieu non par nature mais de façon participée, c'est-à-dire par la grâce, de même qu'on appelle tous les saints hommes des dieux. Mais ils accordent plus d'excellence au Christ, à cause de sa grâce plus abondante. Ainsi lorsqu'on dit: "Dieu est homme", le terme " Dieu " ne représente pas le vrai Dieu dans sa nature propre. Et c'est l'hérésie de Photin, que nous avons déjà réfutée

Mais d'autres acceptent cette proposition en accordant à ses deux termes leur sec -, réaliste, ils affirment que le Christ est vrai Dieu et vrai homme; cependant, ils ne sauvegardent pas la vérité de l'attribution. Ils disent en effet que " homme " est attribué à Dieu à cause d'un certain lien: de dignité, d'autorité, ou encore d'affection et d'habitation. C'est en ce sens que Nestorius admettait que Dieu soit homme. Mais de telle façon que Dieu serait uni à l'homme par une union qui ferait que Dieu habite en lui et lui serait uni, par l'amour et par une participation de l'autorité et de la gloire divines.

Ils se trompent pareillement, tous ceux qui mettent dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts. Parce qu'il est impossible de concevoir que, de deux réalités distinctes au point de vue du suppôt ou hypostase, l'une soit attribuée à l'autre en propriété de termes; ce n'est possible que par métaphore et pour autant qu'il y a entre elles un certain lien; ainsi disons-nous que Pierre est Jean,parce qu'une certaine liaison les réunit. Et ces opinions, elles aussi, ont été réfutées plus haute.

C'est pourquoi, en professant selon la vraie foi catholique que la véritable nature divine s'est unie à une nature humaine véritable, non seulement dans la personne mais aussi dans le suppôt ou hypostase, nous disons que cette proposition: "Dieu est homme " est vraie en propriété de termes, non seulement à cause de la vérité des termes, c'est-à-dire que le Christ est vrai Dieu et vrai homme -, mais encore à cause de la vérité de cette attribution. Car le mot qui signifie une nature commune au concret peut représenter n'importe lequel des êtres englobés dans cette nature commune; ainsi le mot " homme " peut représenter tout individu humain. Et ainsi le mot " Dieu", étant donné son mode de signification, peut représenter la personne du Fils de Dieu, comme nous l'avons montré dans la première Partie. Et d'autre part, on peut vraiment et proprement attribuer à tout suppôt d'une nature quelconque le nom qui représente cette nature au concret, attribuer par exemple le nom d'homme à Socrate et à Platon. Donc, puisque la personne du Fils de Dieu est suppôt de la nature humaine, on peut attribuer vraiment au sens propre le mot " homme " au mot " Dieu " pour autant que celui-ci représente la personne du Fils.

2. Est-il vrai de dire " L'homme est Dieu "?

Une fois posée la vérité des deux natures, divine et humaine, et leur union dans la personne et l'hypostase, cette proposition: "L'homme est Dieu " est vraie en propriété de termes comme celle-ci: "Dieu est homme." En effet, ce mot " homme " peut représenter toute hypostase de la nature humaine, et ainsi peut-il représenter la personne du Fils de Dieu, que nous affirmons être l'hypostase de la nature humaine. Or, il est évident que le mot " Dieu " peut être véritablement et proprement attribué à la personne du Fils, comme nous l'avons démontré dans la première Partie. Il reste donc que cette proposition est vraie en propriété de termes: "L'homme est Dieu."

3. Le Christ peut-il être appelé " homme du Seigneur "?

Nous l'avons dit à l'Article précédent, quand nous parlons de " l'homme qui est le Christ Jésus", nous désignons un suppôt éternel qui est la personne du Fils de Dieu, à cause du fait que deux natures ont un unique suppôt. Or, les termes " Dieu " et " Seigneur " sont attribués essentiellement à la personne du Fils de Dieu. C'est pourquoi on ne doit pas les lui attribuer sous une forme dérivée, car cela ne satisfait pas à la vérité de l'union. Et, puisque *dominicus* dérive de *Dominus*, " Seigneur", on ne peut pas dire, à proprement parler, que cet homme est " du Seigneur", mais plutôt qu'il est " le Seigneur".

Mais si, en parlant de cet homme qui est le Christ Jésus, on désignait un suppôt créé, comme font ceux qui placent deux suppôts dans le Christ, on pourrait dire alors que cet homme est " du Seigneur", selon ceux qui mettent en lui deux suppôts, en tant que participant des honneurs divins. C'est la position des nestoriens.

En outre, de cette manière on ne dit pas que la nature humaine est essentiellement divine, mais déifiée, non parce qu'elle serait changée en la nature divine, mais par sa conjonction à cette même nature en une seule hypostase, comme le montre bien S. Jean Damascène.

4. Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué au Fils de Dieu, et réciproquement?

Sur cette question il y a eu divergence entre les nestoriens et les catholiques. Les nestoriens voulaient séparer les termes attribués au Christ: ce qui appartient à la nature humaine ne

devait pas se dire de Dieu, ni ce qui appartient à la nature divine, se dire de l'homme. Si bien que Nestorius a soutenu: "Si quelqu'un ose attribuer les passions au Verbe de Dieu, qu'il soit anathème." Mais si certains noms peuvent se rattacher aux deux natures, on les attribuait aux réalités communes aux deux, comme les mots " Christ " ou " Seigneur". Aussi concédaient-ils que le Christ est né de la Vierge, qu'il a existé de toute éternité, mais ils ne disaient pas que Dieu est né de la Vierge, ni que l'homme ait existé éternellement.

Les catholiques, au contraire, affirmèrent que de tels attributs qui se disent du Christ soit selon la nature divine, soit selon la nature humaine, peuvent se dire aussi bien de Dieu que de l'homme. En ce sens, S. Cyrille a déclaré: "Si quelqu'un partage entre deux personnes ou hypostases les expressions qui se trouvent dans les écrits évangéliques ou apostoliques, ou celles qu'ont employées les saints sur le Christ ou celles qu'il a employées sur lui-même, et s'il rapporte les unes à un homme, et les autres au seul Verbe de Dieu: qu'il soit anathème."

En voici la raison: puisque les deux natures ont une seule hypostase, c'est celle-ci qui est représentée par le nom de l'une et l'autre nature; et donc, que l'on emploie le mot " homme " ou le mot " Dieu", il représente toujours la même hypostase sous le nom d'une nature ou de l'autre. Et c'est pourquoi on peut attribuer à l'homme ce qui appartient à la nature divine, comme concernant l'hypostase de la nature divine; et à Dieu ce qui appartient à la nature humaine.

Remarquons cependant que, dans une proposition où une réalité est attribuée à une autre, il convient de prêter attention non seulement à la nature du sujet, mais aussi au mode d'attribution. Et, bien que nous ne fassions pas de différence entre, les réalités attribuées au Christ, néanmoins nous distinguons le mode selon lequel elles sont attribuées. Et effet, ce qui appartient à la nature divine est attribué au Christ selon sa nature divine, et ce qui relève de la nature humaine selon sa nature humaine. C'est pourquoi. Augustin écrit: "Distinguons dans les Écritures ce qui, par l'expression, a rapport à la forme divine, et ce qui a rapport à la forme d'esclave." Et plus loin il ajoute,: "Un lecteur prudent, diligent et pieux saisira la raison et le mode de l'attribution."

5. Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué à la nature divine, et réciproquement?

Les propriétés d'un être ne peuvent vraiment être attribuées qu'à une réalité qui lui soit identique; c'est ainsi qu'il convient à l'homme seulement de pouvoir rire. Or, dans le mystère de l'Incarnation, la nature divine et la nature humaine ne sont pas identiques; il n'y a d'identique que l'hypostase des deux natures. C'est pourquoi, quand on prend ces deux natures abstraitement, ce qui appartient à l'une ne peut pas être attribué à l'autre. Au contraire, les noms concrets représentent la nature hypostasiée. Aussi peut-on attribuer indifféremment des noms concrets à ce qui convient aux deux natures; soit que le nom en question désigne à la fois les deux natures, comme le mot " Christ " qui signifie et la divinité, principe d'onction, et l'humanité qui est ointe; soit qu'il désigne seulement la nature divine comme le mot " Dieu " ou " Fils de Dieu", ou seulement la nature humaine comme le mot " homme " ou " Jésus". De là cette parole du pape S. Léon: "Il importe peu de savoir à partir de quelle nature nous nommons le Christ, car, l'unité de personne demeurant inséparablement, c'est le même qui est tout entier Fils de l'homme en raison de la chair, et tout entier Fils de Dieu en raison de la divinité possédée dans l'unité avec le Père."

6. Est-il vrai de dire: "Le Fils de Dieu a été fait homme "?

On dit qu'un être a été fait ceci, quel qu'il soit, lorsqu'on lui attribue ceci à nouveau. Or, être homme est véritablement attribué à Dieu, nous l'avons dit, de telle façon cependant qu'il ne lui convient pas d'être homme de toute éternité, mais dans le temps, par l'assomption de la nature humaine. Il est donc vrai de dire: "Dieu a été fait homme." Toutefois cette proposition est entendue diversement par divers auteurs comme " Dieu est homme", dont nous avons parlé plus haut.

7. Est-il vrai de dire: "L'homme a été fait Dieu "?

Cette proposition peut s'entendre de trois manières.

1° Le participe " fait " détermine d'une façon absolue soit le sujet, soit le prédicat. En ce sens, la proposition est fausse, car ni le prédicat " a été fait Dieu " ne se dit absolument de l'homme, ni " être fait " ne se dit absolument de Dieu, nous le dirons plus loin Dans le même sens il serait faux de dire: "Dieu a été fait homme." Mais ce n'est pas ce sens qui est ici en question.

2° Le participe " fait " peut être compris comme déterminant la composition du sujet et du prédicat, si bien que " l'homme a été fait Dieu " signifierait: "Il a été fait que l'homme est Dieu." En ce sens il est vrai de dire aussi bien: "L'homme a été fait Dieu " et " Dieu a été fait homme." Mais tel n'est pas le sens propre des locutions de ce genre; à moins peut-être de ne pas représenter par le mot " homme " une personne, mais l'homme en général. On ne peut pas dire en effet que cet homme a été fait Dieu, puisque cet homme ou ce suppôt n'est autre que la personne du Fils de Dieu, qui est Dieu de toute éternité; il reste vrai cependant que l'homme, à le prendre en général, n'a pas toujours été Dieu.

3° Enfin, au sens propre de la proposition, le participe " fait " implique un devenir de l'homme, dont le terme serait Dieu. Sous ce rapport, étant donné qu'il n'y a qu'une seule personne, hypostase ou suppôt, de l'homme et de Dieu, comme nous l'avons montré plus haut, la proposition est fausse. Car, quand nous disons: "L'homme a été fait Dieu", le mot " homme " désigne une personne; ce n'est pas en effet en raison de la nature humaine que l'homme peut être dit Dieu, mais en raison du suppôt. Or ce suppôt de la nature humaine, dont nous disons qu'il est Dieu, n'est pas autre chose que l'hypostase ou la personne du Fils de Dieu, qui a toujours été Dieu. On ne peut donc pas dire que cet homme a commencé d'être Dieu, ou qu'il devient Dieu, ou qu'il a été fait Dieu.

Les nestoriens prétendent au contraires que Dieu et l'homme constituent, dans le Christ, des personnes ou hypostases distinctes, et qu'on les attribue l'un à l'autre en les associant sous le rapport de la dignité personnelle, ou de l'amour, ou de l'habitation. Dans cette opinion, l'on pourrait dire au même titre: "L'homme a été fait Dieu", c'est-à-dire uni à Dieu, ou: "Dieu a été fait homme", c'est-à-dire uni à l'homme.

8. Est-il vrai de dire " Le Christ est une créature "?

Comme dit S. Jérôme " en parlant inconsidérément, on tombe dans l'hérésie". Aussi nos expressions ne doivent-elles avoir rien de commun avec celles des hérétiques, pour ne pas paraître favoriser leur erreur. Or les ariens disaient que le Christ est une créature, et qu'il est inférieur au Père, non seulement du point de vue de sa nature humaine, mais même en tant que personne divine. C'est pourquoi nous ne devons pas dire d'une manière absolue que le

Christ est une créature, ni qu'il est inférieur au Père; il faut toujours ajouter cette réserve que le Christ est tel selon sa nature humaine. Quant aux choses qui, sans aucun doute possible, ne peuvent convenir à la personne divine en elle-même, nous pouvons les dire du Christ purement et simplement en raison de sa nature humaine; c'est ainsi que nous affirmons sans autre précision que le Christ a souffert, est mort et a été enseveli. Ainsi, dans le domaine corporel et humain, quand il peut y avoir erreur, nous n'attribuons pas au tout ce qui convient à la partie; nous ne disons pas par exemple purement et simplement qu'un nègre est blanc, mais qu'il a les dents blanches. Mais nous disons tout court qu'il est crépu, car cela ne peut convenir qu'à sa chevelure.

9. Est-il vrai de dire du Christ " Cet homme a commencé d'exister "?

On ne doit pas dire, en montrant le Christ: "Cet homme a commencé d'exister", sans ajouter aucune précision. Et cela pour un double motif.

1° Parce que cette façon de parler est fausse de façon absolue car, selon l'enseignement de la foi catholique, il n'y a dans le Christ qu'un seul suppôt, une seule hypostase, une seule personne. Les mots " cet homme " appliqués au Christ désignent donc un suppôt éternel, dont l'éternité est incompatible avec un commencement dans l'existence. Aussi la proposition: "Cet homme a commencé d'exister " est-elle fausse. Sans doute, commencer d'exister convient à la nature humaine signifiée par ce mot " homme", mais le sujet de la proposition n'est pas pris formellement pour la nature, mais matériellement pour le suppôt, nous l'avons dit plus haut.

2° Parce que, même si cette proposition était vraie, il ne faudrait pas l'employer sans précision, afin d'éviter l'hérésie d'Arius. Celui-ci prétendait que la personne du Fils de Dieu était une créature inférieure au Père, et de même il lui attribuait d'avoir commencé d'exister, en affirmant qu'il fut un temps où il n'existait pas.

10. Est-il vrai de dire: "Le Christ, en tant qu’homme, est une créature "?

Dans l'expression: "Le Christ en tant qu'homme", le mot " homme " peut désigner soit le suppôt, soit la nature. S'il désigne le suppôt, étant donné que le suppôt de la nature humaine dans le Christ est éternel et incréé, il est faux de dire: "Le Christ, en tant qu'homme, est une créature." Mais si le mot " homme " désigne la nature humaine, la proposition est vraie, car du point de vue de sa nature humaine, le Christ, nous l'avons dit, est une créature.

Remarquons cependant que, dans la formule employée, le mot " homme " se réfère davantage à la nature qu'au suppôt, car il y joue le rôle d'un prédicat et doit être pris formellement; l'expression: "Le Christ en tant qu'homme " équivaut en effet à celle-ci: "Le Christ en tant qu'il est homme." Il vaut donc mieux accepter que refuser l'expression: "Le Christ, en tant qu'homme, est une créature." Cependant, si l'on ajoutait un terme qui orienterait vers le suppôt, il en irait autrement, et l'on devrait refuser une proposition telle que: "Le Christ, en tant qu'il est cet homme, est une créature."

11. Est-il vrai de dire: "Le Christ, en tant qu’homme, est Dieu "?

Le mot " homme", placé en apposition, peut être pris en deux sens. Premièrement quant à la nature; et alors il n'est pas vrai que le Christ, en tant qu'homme, soit Dieu, car il y a, entre la nature humaine et la nature divine, une différence essentielle. En un second sens, le mot " homme " est employé en raison du suppôt. Or, le suppôt de la nature humaine dans le Christ,

c'est la personne du Fils de Dieu, qui, par elle-même, est Dieu; sous ce rapport, il est donc vrai que le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

Mais parce que le terme placé en apposition signifie proprement la nature plutôt que le suppôt, comme nous l'avons dit. il faut plutôt récuser cette affirmation: "Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu."

12. Est-il vrai de dire: "Le Christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou personne "?

Comme nous l'avons déjà montré**,** le mot " homme", placé en apposition, peut être pris soit pour le suppôt, soit pour la nature. Donc, quand on dit: "Le Christ, en tant qu'homme, est une personne", si l'on prend le mot " homme " au sens de suppôt, il est évident que la proposition est vraie; car le suppôt de la nature humaine n'est pas autre que la personne du Fils de Dieu.

Mais si l'on prend le mot " homme " au sens de nature, cela peut avoir deux sens. Ou bien l'on veut dire qu'il convient à la nature humaine d'exister dans une personne; et cette manière de parler est vraie, car tout ce qui subsiste dans la nature humaine est une personne. Ou bien l'on entend que la nature humaine doit avoir dans le Christ une personnalité propre, causée par les principes mêmes de cette nature, et sous ce rapport le Christ en tant qu'homme n'est pas une personne; car sa nature humaine n'existe pas par elle-même séparément de la nature divine, ce qui serait requis pour qu'elle soit une personne.

I1 faut maintenant étudier ce qui se rattache à l'unité du Christ en général. Car ce qui se rattache à l'unité ou à la pluralité sur des points particuliers doit être précisé en son lieu. C'est ainsi qu'on a déterminé plus haut qu'il n'y a pas dans le Christ qu'une seule science

(Q. 9-12); et plus loin on déterminera que chez le Christ il n'y a qu'une seule naissance (Q. 35 ,a. 2).

Il faut donc étudier: I. L'unité du Christ quant à l'existence (Q. 17). - Il. Quant au vouloir (Q. 18). - III. Quant à l'activité (Q. 19).

CHAPITRE 17: L'UNITÉ DU CHRIST QUANT A SON ÊTRE

1. Le Christ est-il une unité ou une dualité? - 2. N'y a-t-il dans le Christ qu'une seule existence?

1. Le Christ est-il une unité, ou une dualité?

La nature, considérée en elle-même et exprimée sous une forme abstraite, ne saurait être attribuée au suppôt ou à la personne, si ce n'est en Dieu où " ce qui est " et " ce par quoi il est " sont identiques, comme nous l'avons montré dans la première Partie Or, dans le Christ, il y a deux natures: divine et humaine. La nature divine peut lui être attribuée aussi bien sous une forme abstraite que sous une forme concrète; nous disons en effet que le Fils de Dieu, qui est représenté par le nom de Christ, est sa nature divine, et qu'il est Dieu. Mais la nature humaine ne saurait être attribuée au Christ en elle-même et abstraitement; elle ne peut l'être qu'au concret, en tant qu'elle est signifiée comme existant dans le suppôt. On ne peut pas dire en vérité que le Christ est sa nature humaine, car la nature humaine n'est pas attribuable à son

suppôt; mais on dit que le Christ est homme de la même manière dont on dit que le Christ est Dieu.

Or le mot " Dieu " signifie celui qui possède la divinité, et le mot " homme " celui qui possède l'humanité. Mais celui qui possède l'humanité est désigné différemment par le nom d'homme, ou par le nom de Pierre ou de Jésus. Car " homme " implique celui qui possède l'humanité sans distinction, comme le nom " Dieu " implique celui qui possède la divinité sans distinction. Au contraire " Pierre " ou " Jésus " signifient un sujet humain d'une façon précise et avec des propriétés individuelles déterminées; de même, le nom de " Fils de Dieu " désigne un sujet divin avec une propriété personnelle précise.

Or, la dualité se trouve dans le Christ quant à ses natures. C'est pourquoi, si les deux natures pouvaient être attribuées au Christ sous une forme abstraite, il s'ensuivrait que le Christ serait une dualité. Mais puisqu'elles ne peuvent l'être qu'en tant qu'elles sont signifiées comme étant dans le suppôt, l'unité ou la pluralité ne se diront du Christ qu'en raison du suppôt. Certains auteurs ont prétendu qu'il y avait dans le Christ deux suppôts et une personne unique, la personne n'étant d'après eux, que l'ultime complément du suppôt. Dès lors, à les entendre, en raison des deux suppôts, le Christ serait deux, si l'on met le mot " deux " au neutre; au contraire, à cause de l'unité de personne, le Christ serait un, en mettant le mot " un " au masculin; car le genre neutre désigne quelque chose d'informe et d'imparfait, et le genre masculin, quelque chose de parfait et d'achevé. - Les nestoriens qui mettaient dans le Christ deux personnes, prétendaient qu'il était deux, en prenant le mot aussi bien au masculin qu'au neutre. - Mais nous, qui plaçons dans le Christ une seule personne et un suppôt unique, nous disons que le Christ est un, en prenant le mot " un " non seulement au masculin, mais même au neutre.

2. N'y a-t-il dans le Christ qu'une seule existence?

Puisque, dans le Christ, il y a deux natures et une seule hypostase, tout ce qui se rapporte à la nature implique nécessairement en lui une dualité; au contraire, tout ce qui se rapporte à l'hypostase est un. Or, l'existence relève à la fois de la nature et de l'hypostase: de l'hypostase, car l'hypostase est " ce qui " possède l'existence; de la nature, car la nature est " ce par quoi " quelque chose possède l'existence. Nous nous représentons en effet la nature à la manière d'une forme, et lui donnons le nom d'être parce que, par elle, quelque chose est; ainsi par la blancheur une réalité est blanche; par l'humanité, un individu est homme.

Il convient de remarquer en outre que, lorsqu'une forme ou une nature n'appartient pas en propre à l'existence personnelle d'une hypostase subsistante, l'existence de cette forme ou de cette nature ne doit pas s'attribuer purement et simplement à la personne en question, mais seulement sous un certain rapport; ainsi l'existence qui revient à Socrate du fait de sa blancheur, ne lui appartient pas en tant précisément qu'il est Socrate, mais en tant qu'il est blanc. A ce point de vue, rien n'empêche de multiplier l'existence dans une hypostase ou une personne; est autre en effet l'existence qui fait de Socrate un individu blanc, et autre l'existence qui le rend musicien. On ne saurait, au contraire, multiplier l'existence qui appartient en propre à l'hypostase ou à la personne; car à une réalité unique doit répondre une existence unique.

Donc, si la nature humaine s'ajoutait au Fils de Dieu, non pas hypostatiquement ou personnellement, mais par une union accidentelle, comme certains l'ont prétendus, il faudrait mettre dans le Christ deux existences: l'une en tant qu'il est Dieu; l'autre en tant qu'il est

homme. Ainsi met-on en Socrate une existence selon qu'il est blanc, et une autre selon qu'il est homme, parce qu'être blanc n'appartient pas à l'existence personnelle de Socrate. Or avoir une tête, un corps, une âme, tout cela appartient à l'unique personne de Socrate, et c'est pourquoi toutes ces composantes ne font qu'une seule existence en Socrate. Et s'il arrivait qu'après la constitution de la personne de Socrate, on lui ajoutait des mains, des pieds ou des yeux comme il est arrivé à l'aveugle-né, cela n'ajouterait pas à Socrate une nouvelle existence, mais seulement une relation à ces différents membres, parce qu'ainsi l'on dirait qu'il existe non seulement selon ses éléments antérieurs, mais encore selon ceux qui lui ont été ajoutés ensuite.

Ainsi donc, puisque la nature humaine s'unit au Fils de Dieu de façon hypostatique, c'est-à-dire personnelle, comme nous l'avons dit plus haut**,** et non de manière accidentelle, il s'ensuit que, selon la nature humaine, il ne lui est pas ajouté une nouvelle existence personnelle, mais seulement une nouvelle relation de son existence personnelle préexistant à l'égard de la nature humaine; c'est-à-dire que désormais cette personne subsiste non seulement selon la nature divine, mais aussi selon la nature humaine.

CHAPITRE 18: L'UNITÉ DU CHRIST QUANT À SA VOLONTÉ

1. Y a-t-il chez le Christ deux volontés, l'une divine et l'autre humaine? -2. Dans la nature humaine du Christ, y a-t-il une volonté de sensualité, et une autre de raison? - 3. Dans la raison y a-t-il eu chez le Christ plusieurs volontés? - 4. Le Christ avait-il le libre arbitre? - 5. La volonté humaine du Christ a-t-elle été, dans tous ses vouloirs, conforme à la volonté du Père? - 6. Y eut-il chez le Christ contrariété entre les volontés?

1. Y a-t-il chez le Christ deux volontés, l'une divine et l'autre humaine?

Certains ont affirmé qu'il y avait dans le Christ une seule volonté, mais ils sont venus à cette position pour des motifs différents. Pour Apollinaire, il n'y avait pas d'âme intellectuelle chez le Christ, c'est le Verbe qui tenait lieu d'âme, ou même d'intelligence. Aussi, puisque " la volonté est dans la raison " selon Aristote. il s'ensuivait qu'il n'y avait pas de volonté humaine chez le Christ, et ainsi il n'y avait chez lui qu'une seule volonté. Et pareillement Eutychès, comme tous ceux qui n'admettaient dans le Christ qu'une seule nature composée, étaient contraints de ne mettre en lui qu'une seule volonté. Nestorius également, parce qu'il prétendait que l'union de l'homme et de Dieu se fait seulement par l'amour et la volonté, ne mettait qu'une seule volonté dans le Christ.

Plus tard, Macaire patriarche d'Antioche, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople et leurs partisans ne reconnurent chez le Christ qu'une seule volonté, tout en maintenant l'union des deux natures sous le rapport de l'hypostase; ils pensaient que la nature humaine du Christ n'était jamais mue de son propre mouvement mais uniquement par la divinité, comme on le voit par la " lettre synodales " du pape Agathon. Et c'est pourquoi le VIe Concile oecuménique célébré à Constantinople détermina qu'il fallait admettre deux volontés dans le Christ, en ces termes: "Conformément à ce que les prophètes nous ont jadis enseigné sur le Christ, à ce que lui-même nous a enseigné et à ce que nous a transmis le Symbole des saints Pères, nous proclamons qu'il y a dans le Christ deux volontés et deux opérations selon ses deux natures."

Et il était nécessaire de parler ainsi. Car il est évident que le Fils de Dieu a assumé une nature humaine parfaite, nous l'avons montré plus haut. Or la volonté appartient à la perfection de la

nature humaine, dont elle est une puissance naturelle, comme l'intelligence, cela se déduit de nos exposés de la première Partie. Aussi est-il nécessaire de dire que le Fils de Dieu devait assumer, avec la nature humaine, une volonté humaine. Toutefois, en assumant la nature humaine, le Fils de Dieu n'a éprouvé aucun amoindrissement dans ce qui appartient à la nature divine, à laquelle convient la volonté, nous l'avons établi dans la première Partie. Aussi est-il nécessaire de dire que dans le Christ il y a deux volontés: divine et humaine.

2. Dans la volonté humaine du Christ y a-t-il une volonté de sensualité, et une autre de raison?

Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, le Fils de Dieu a assumé la nature humaine avec tout ce qui appartient à la perfection de celle-ci. Or la nature animale est incluse dans la nature humaine, comme le genre est inclus dans l'espèce. Aussi faut-il que le Fils de Dieu ait assumé avec la nature humaine tout ce qui appartient aussi à la perfection de la nature animale, dont fait partie l'appétit sensible appelé sensualité. Et c'est pourquoi il faut dire qu'il y avait de la sensualité chez le Christ.

Il faut encore savoir que la sensualité ou appétit sensuel, en tant qu'il est fait par nature pour obéir à la raison, est dit rationnel par participation, comme le montre Aristote. Et parce que la volonté " est dans la raison v", on peut dire au même titre que la sensualité est une volonté par participations.

3. Y a-t-il eu chez le Christ deux volontés rationnelles?

Comme nous l'avons dit, la volonté se prend tantôt pour la puissance, et tantôt pour l'acte. En ce dernier sens, il est vrai qu'il faut reconnaître chez le Christ deux volontés, c’est-à-dire deux espèces d'actes volontaires. Nous avons vu en effet, dans la deuxième Partie, que la volonté a pour objet d'une part la fin, et d'autre part ce qui a rapport à la fin, et qu'elle ne se porte pas de la même manière sur l'un et l'autre objet. Elle se porte vers la fin d'une façon absolue, comme vers ce qui est bon purement et simplement, elle se porte au contraire vers le moyen ordonné à la fin parce qu'elle le rapporte à cette fin, et qu'elle trouve en lui de la bonté, du fait de son ordre à autre chose que lui. L'acte volontaire qui se porte sur un objet voulu pour lui-même, comme la santé, n'est donc pas de même sorte que l'acte volontaire qui se porte sur un objet voulu seulement dans son rapport à autre chose comme l'absorption d'un remède. Le premier acte est appelé par S. Jean Damascène *thélèsis* ou simple vouloir et les Maîtres lui donnent le nom de volonté de nature; le second est appelé par le Damascène *boulèsis* ou volonté prudentielle; et les Maîtres lui donnent le nom de volonté de raison. Mais cette diversité d'actes ne diversifie pas la puissance, car tous deux visent dans l'objet la même raison de bien. C'est pourquoi, si nous parlons de la puissance volontaire, nous devons dire que, chez le Christ, il n'y a qu'une seule volonté humaine, essentielle et non participée. Mais si nous parlons de l'acte volontaire, nous distinguons alors chez le Christ une volonté de nature, appelée *thélèsis* et une volonté de raison, appelée *boulèsis.*

4. Le Christ avait-il le libre arbitre?

Nous l'avons dit, il y avait dans le Christ deux actes de volonté; l'un par lequel sa volonté se portait sur un objet voulu pour lui-même; l'autre par lequel elle se portait sur un objet en raison de son rapport à un autre pour lequel il a raison de moyen. Or l'élection, dit Aristote, diffère de la volonté en ce que celle-ci " a pour objet, à proprement parler, la fin, tandis que l'élection a pour objet les moyens". Ainsi, le simple vouloir n'est pas autre chose que ce que

nous avons appelé la volonté de nature; et l'élection est identique à la volonté de raison; de plus, elle est l'acte propre du libre arbitre, comme nous l'avons montré dans la première Partie C'est pourquoi, du moment que nous admettons chez le Christ la volonté de raison, nous devons aussi admettre chez lui la volonté d'élection, et par conséquent le libre arbitre, dont l'élection est l'acte.

5. La volonté humaine du Christ a-t-elle dans tous ses vouloirs, conforme à la volonté du Père?

Nous l'avons dit il y a dans la nature humaine du Christ plusieurs volontés: une volonté de sensualité, que l'on appelle volonté par participation, et une volonté rationnelle que l'on peut envisager soit comme volonté de nature, soit comme volonté de raison. Nous avons remarqué également que, par une disposition providentielle, le Fils de Dieu permettait à sa chair d'agir et de pâtir en conformité avec ses propriétés naturelles. Semblablement, il permettait à toutes les facultés de son âme d'agir conformément à leur nature. Or il est manifeste que la volonté de sensualité s'oppose naturellement à la douleur sensible et à toute lésion corporelle; de même la volonté de nature s'oppose à tout ce qui est contraire à la nature et mauvais en soi, comme la mort, etc. Néanmoins, la volonté de raison peut parfois choisir ces maux en considération de la fin; ainsi, chez un homme ordinaire, la sensibilité et la volonté de nature fuient la brûlure, mais la volonté de raison l'accepte pour guérir. Précisément, la volonté de Dieu était que le Christ subît la douleur, la passion et la mort. Non pas que ces maux fussent voulus par Dieu pour eux-mêmes, mais parce qu'ils étaient ordonnés, comme à leur fin, au salut du genre humain. De ce fait il est clair que le Christ, par sa volonté de sensualité et par sa volonté de nature, pouvait vouloir autre chose que ce que Dieu voulait; mais sa volonté de raison demeurait toujours conforme à celle de Dieu. Et nous le voyons clairement à cette parole: "Non ce que je veux, mais ce que tu veux." Sa volonté de raison voulait accomplir la volonté divine, tandis qu'il affirmait vouloir autre chose selon son autre volonté.

6. Y a-t-il eu contrariété entre les volontés du Christ?

La contrariété ne peut être qu'une opposition considérée dans un même sujet et sous le même point de vue. Une diversité existant chez des sujets et à des points de vue différents ne suffit pas à constituer la contrariété, ni non plus la contradiction: ainsi un homme peut être beau et bien portant quant à sa main, et ne pas l'être quant à son pied, sans qu'il y ait contrariété.

Pour qu'il y ait contrariété de volontés chez quelqu'un, il est donc requis tout d'abord que la diversité de ses vouloirs considère le même point de vue. Quand un homme veut quelque chose pour un motif général, et qu'un autre homme n'en veut pas pour un motif particulier, il n'y a nullement contrariété de volontés. Ainsi le roi, qui veut qu'un voleur soit pendu pour le bien de l'États et le parent de ce voleur qui, en raison de son affection particulière, veut qu'il ne soit pas pendu, n'ont pas pour autant des vouloirs contraires. Mais il en serait autrement si l'amour du bien privé allait, pour le sauvegarder, jusqu'à vouloir empêcher le bien général; alors en effet les vouloirs seraient opposés sous le même point de vue.

Ensuite, pour qu'il y ait contrariété de vouloirs, il est encore requis que cette contrariété concerne la même puissance volontaire. Quand un homme veut une chose par son appétit intellectuel, et en veut une autre par son appétit sensible, il n'en résulte pas une contrariété, sauf si l'appétit sensible l'emportait sur l'appétit rationnel au point de changer ou d'entraver celui-ci; car ainsi la volonté rationnelle elle-même serait influencée par le mouvement contraire de l'appétit sensible.

Il faut donc reconnaître que la volonté naturelle et la volonté de sensualité du Christ voulaient autre chose que sa volonté divine et sa volonté rationnelle, mais qu'elles ne leur étaient pas contraires.

1° Ni sa volonté naturelle ni sa volonté de sensualité ne repoussaient le motif qui portait la volonté divine et la volonté humaine rationnelle à vouloir la Passion. La volonté de nature voulait absolument le salut du genre humain, mais il ne lui appartenait pas de vouloir ceci comme moyen de cela; quant au mouvement de la volonté de sensualité, il ne pouvait s'étendre jusque-là.

2° Ni la volonté divine ni la volonté rationnelle du Christ n'étaient empêchées ou entravées par la volonté naturelle ou par l'appétit de sensualité. De même, et à l'inverse, le mouvement de ces deux dernières facultés n'était entravé ni retardé par les deux premières. Car le Christ jugeait bon, selon la volonté divine et la volonté rationnelle, qu'en lui la volonté naturelle et la volonté de sensualité soient mues selon la loi de leur nature.

Aussi est-il clair qu'il n'y avait chez le Christ aucune opposition ou contrariété des vouloirs.

CHAPITRE 19: L'UNITÉ D'OPÉRATION CHEZ LE CHRIST

1. N'y a-t-il chez le Christ qu'une seule opération, à la fois divine et humaine? - 2. Y a-t-il chez le Christ plusieurs opérations selon sa nature humaine?- 3. Par l'activité de sa nature humaine, le Christ a-t-il pu mériter pour lui-même? - 4. Par cette même activité, a-t-il mérité pour nous?

1. N'y a-t-il chez le Christ qu'une seule opération, à la fois divine et humaine?

Nous l'avons noté, les hérétiques qui prétendent ne mettre dans le Christ qu'une seule volonté affirmaient également en lui une seule opération. Pour mieux comprendre leur erreur, il faut remarquer que, lorsque plusieurs agents sont ordonnés entre eux, l'agent inférieur est toujours mû par l'agent supérieur; ainsi, chez l'homme, le corps est mû par l'âme, et les facultés inférieures par la raison. Ainsi donc les actions et les mouvements du principe inférieur sont plutôt des actions opérées que de véritables opérations; et c'est au principe suprême que l'opération appartient à proprement parler. Ainsi le fait de marcher et le fait de palper sont des oeuvres humaines que l'âme opère par le moyen des pieds, dans le premier cas, et par le moyen des mains dans le second cas; et puisque c'est la même âme qui opère chaque fois, du côté de l'agent lui-même, qui est premier principe du mouvement, il n'y a qu'une opération unique et indifférenciée; la différence ne se trouve que du côté des oeuvres produites. Or, de même que, chez un homme ordinaire, le corps est mû par l'âme, et l'appétit sensible par l'appétit rationnel, de même, chez le Christ Jésus, la nature humaine était mue et régie par la nature divine. C'est pourquoi les hérétiques prétendaient que, du côté de la divinité agissante, l'opération était identique et indifférenciée; mais que les oeuvres produites étaient diverses; tantôt en effet la divinité du Christ agissait par sa propre vertu; ainsi lisons-nous qu'" elle portait tout par sa parole toute-puissante " (He 1, 3); tantôt elle agissait par le moyen de la nature humaine, comme en marchant corporellement. De là les paroles de l'hérétique Sévère rapportées par le sixième Concile oecuménique: "Les oeuvres accomplies et produites par le Christ sont très différentes: les unes sont attribuées à Dieu; les autres sont humaines. Ainsi marcher corporellement sur le sol est évidemment humain; guérir ceux auxquels leurs jambes malades interdisent de marcher est attribuable à Dieu. Mais c'est un être unique, le Verbe

incarné, qui accomplit l'une et l'autre oeuvre; il ne faut nullement attribuer telle oeuvre à telle nature, et telle autre oeuvre à telle autre nature. Et du fait qu'il y a diversité dans les oeuvres produites, nous aurions tort de prétendre qu'il y a deux natures ou formes agissantes."

Sur ce point, les hérétiques se trompaient.

L'action de celui qui est mû par un autre, est double: l'une qu'il tient de sa propre forme; l'autre, qu'il reçoit de l'agent qui le meut. Ainsi la hache posssède par sa forme une action, qui est de couper; en tant qu'elle est actionnée par l'artisan, son action est de fabriquer un escabeau. L'opération qu'une chose possède par sa forme, lui est donc propre, et elle ne devient celle de l'agent moteur que parce que celui-ci s'en sert pour sa propre opération; l'action de chauffer est propre au feu, et elle devient celle de l'ouvrier en tant que celui-ci utilise le feu pour chauffer le fer.

Quant à l'opération que la chose tient de celui qui la meut, elle ne diffère pas de l'opération du moteur lui-même; faire un escabeau n'est pas pour la hache une opération séparée de celle de l'artisan. Par conséquent, toutes les fois que le moteur et le mobile ont des formes ou des puissances d'action diverses, l'opération propre du moteur sera nécessairement différente de l'opération propre du mobile; mais le mobile participera de l'opération du moteur, et le moteur utilisera l'opération du mobile; chacun d'eux agira donc en communion avec l'autre.

Or, chez le Christ, la nature humaine a une forme propre et une puissance qui est principe d'opération; de même, la nature divine. Par conséquent, la nature humaine possède une opération propre distincte de l'opération divine, et réciproquement. Cependant la nature divine se sert de l'opération de la nature humaine à la manière dont l'agent principal utilise l'opération de son instrument. Pareillement la nature humaine participe à l'opération de la nature divine, comme l'instrument à l'opération de l'agent principal. C'est ce qu'affirme le pape S. Léon: "L'une et l'autre forme", c'est-à-dire la nature divine et la nature humaine " accomplissent ce qui leur est propre en communion l'une avec l'autre: le Verbe opère ce qui appartient au Verbe, et la chair exécute de qui est propre à la chair".

S'il n'y avait qu'une seule opération attribuable à la fois à la divinité et à l'humanité chez le Christ, il faudrait dire que la nature humaine n'a pas de forme ou de vertu propre (car évidemment on ne peut pas le dire de la nature divine); il s'ensuivrait que chez le Christ, il n'y aurait que l'opération divine, ou bien que la vertu divine et la vertu humaine se fondraient en une seule. Ces deux hypothèses sont inadmissibles, car, dans le premier cas, la nature humaine du Christ serait imparfaite, et, dans le second, on aboutirait à la confusion des natures.

C'est donc avec raison que le sixième Concile oecuménique condamne cette opinion, et définit ainsi la doctrine catholiques: "Nous proclamons qu'il y a dans le même Seigneur Jésus Christ, notre vrai Dieu, deux opérations naturelles, sans division, sans changement, sans confusion, sans séparation": l'opération divine et l'opération humaine.

2. Y a-t-il chez le Christ plusieurs opérations selon sa nature humaine?

L'homme étant par essence un être raisonnable, l'opération proprement humaine sera celle qui procédera de la raison par le moyen de la volonté, qui est un appétit rationnel. S'il y a chez l'homme une opération qui ne procède pas de la raison et de la volonté, on ne peut pas dire qu'elle soit proprement humaine; elle convient seulement à l'homme considéré en l'une des

parties de sa nature: tantôt elle est le fait des éléments corporels qui la composent, comme d'être soumis aux lois de la pesanteur; tantôt elle est le fait de la puissance végétative de l'âme, comme de se nourrir et de grandir; tantôt elle relève de la partie sensible comme voir et entendre, imaginer et se souvenir, désirer et se mettre en colère. Entre ces multiples opérations, il y a cependant une certaine différence. Car les opérations sensibles de l'âme obéissent de quelque manière à la raison; et dans la mesure même où elles lui sont soumises, elles sont raisonnables et humaines, comme le montre Aristote. Au contraire, les opérations qui relèvent de l'âme végétative ou des éléments matériels du corps ne sont pas soumises à la raison; par conséquent elles ne sont aucunement raisonnables ni humaines de façon absolue, mais rattachées seulement à une partie de la nature humaine.

Or, nous l'avons dit, lorsqu'un agent inférieur agit par sa forme propre, son opération et celle de l'agent supérieur sont distinctes; au contraire, quand l'agent inférieur n'agit que sous la motion de l'agent supérieur, il n'y a qu'une seule et même opération, attribuable à l'un et à l'autre. Ainsi donc, chez tout homme ordinaire, l'action des éléments corporels et de l'âme végétative est distincte de l'opération volontaire qui est proprement humaine. Pareillement, l'action de l'âme sensitive, pour autant que celle-ci n'est pas mue par la raison; mais, dans le cas contraire, il n'y a qu'une même opération de la partie sensible et de la partie rationnelle. Quant à l'opération de l'âme rationnelle elle-même, elle est unique, si nous envisageons le principe de cette opération qui est la raison ou la volonté; mais elle se diversifie selon son rapport à divers objets. Certains, il est vrai, attribuent cette diversité aux oeuvres produites plutôt qu'aux opérations; ils estiment que l'unité d'opération doit se juger d'après l'unité du principe actif; et c'est en ce sens que nous posons la question de l'unité ou de la pluralité des opérations dans le Christ.

Ainsi donc, chez tout homme ordinaire, il n'y a qu'une seule opération qui soit proprement humaine: les autres opérations ne sont pas humaines à proprement parler. Mais, chez l'homme Jésus Christ, il n'y avait aucun mouvement de la partie sensible qui ne fût réglé par la raison. Bien plus, les opérations naturelles et corporelles relevaient en quelque façon de sa volonté, car, nous l'avons dit, le Christ voulait que " sa chair accomplisse et souffre tout ce qui lui revenait en propre". C'est pourquoi il y a beaucoup plus d'unité dans l'opération du Christ que dans celle d'aucun autre homme.

3. Par l'activité de sa nature humaine, le Christ a-t-il pu mériter pour lui-même?

Il est plus noble de posséder un bien par soi-même que de le tenir d'un autre car, selon Aristote " la cause par soi est toujours préférable à celle qui vient d'autrui". Or, on possède par soi-même ce dont on est de quelque manière cause pour soi. Or, la cause première et souveraine de tous nos biens, c'est Dieu; sous ce rapport, la créature ne possède rien de bon par elle-même selon S. Paul (1 Co 4, 7): "Qu'as-tu que tu n'aies reçu? " Pourtant on peut, à titre de cause seconde, c'est-à-dire en coopérant avec Dieu, être cause d'un bien que l'on acquiert. En ce sens, celui qui possède quelque chose par son propre mérite le possède d'une certaine manière par lui-même. C'est pourquoi il est plus noble de posséder un bien par mérite que de le posséder sans le mériter.

Parce que l'on doit attribuer au Christ toute perfection et toute noblesse, il a dû posséder par mérite ce que les autres acquièrent eux-mêmes par mérite; sauf le cas où l'absence de tel bien porterait à sa dignité et à sa perfection un préjudice que le mérite ne saurait compenser. En conséquence, le Christ n'a mérité ni la grâce, ni la science, ni la béatitude de l'âme, ni sa divinité; car on ne mérite que ce que l'on ne possède pas. Il aurait alors fallu qu'à un moment

donné, le Christ ait manqué de ces biens; et ce manque eût porté atteinte à sa dignité, plus que le mérite ne l'augmente. Mais la gloire du corps, ou tout autre avantage analogue, est inférieure à la valeur du mérite, qui se rattache à la vertu de charité. Il faut donc affirmer que le Christ a mérité cette gloire corporelle et tous les biens qui contribuent à son excellence extérieure, comme l'Ascension, la vénération des hommes, etc. Il est donc clair qu'il a pu mériter pour lui-même.

4. Par l'activité de sa nature humaine, le Christ a-t-il mérité pour nous?

Comme nous l'avons dit, le Christ ne possédait pas seulement la grâce à titre individuel, mais aussi comme tête de toute l'Église, à qui tous sont unis comme les membres à leur tête, pour constituer avec lui une seule personne mystique. Aussi le mérite du Christ s'étend-il aux autres hommes en tant qu'ils sont ses membres; ainsi, dans un individu, l'action de la tête appartient de quelque manière à tous ses membres, car ce n'est pas seulement pour elle que ses sens agissent, mais pour tous ses membres.

Il faut étudier maintenant les activités qui conviennent au Christ par rapport au Père.

Certaines lui sont attribuées selon que lui-même se rattache au Père: par exemple qu'il lui est soumis; qu'il l'a prié; qu'il l'a servi par son sacerdoce.

D'autres activités lui sont attribuées, ou peuvent l'être, selon la relation du Père à son égard. Par exemple on peut se demander si le Père l'a adopté, et étudier sa prédestination par le Père.

Il faut donc étudier; I. La soumission du Christ à son père (Q. 20). - II. Sa prière (Q. 21). - III. Son sacerdoce (Q. 22). IV. Lui convient-il d'être adopté? (Q. 23). - V. Sa prédestination (Q. 24).

CHAPITRE 20: LA SOUMISSION DU CHRIST À SON PÈRE

1. Le Christ a-t-il été soumis à son Père? - 2. A-t-il été soumis à lui-même?

1. Le Christ a-t-il été soumis à son Père?

Les propriétés d'une nature conviennent au sujet qui possède cette nature. Or la nature humaine, par sa condition même, est soumise à Dieu de trois manières.

1° Sous le rapport de la bonté, en tant que la nature divine est la bonté par essence, comme le montre Denys, la nature humaine ne possède qu'une certaine participation de la bonté divine, et se trouve soumise pour ainsi dire au rayonnement de cette bonté.

2° La nature humaine est soumise à Dieu en raison de la puissance de Dieu parce que, comme toute créature, elle obéit à l'activité réglée par lui.

3° Sous le rapport de son acte propre, en tant que la nature humaine doit une obéissance volontaire aux préceptes divins.

Cette triple soumission, le Christ la confesse à l'égard de son Père. En ce qui concerne la première, nous lisons (Mt 19, 17): "Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon? Dieu seul est bon." S. Jérôme explique: "Parce que le jeune homme l'avait appelé bon Maître, et ne l'avait pas proclamé Dieu ou Fils de Dieu, Jésus répond que, malgré sa sainteté humaine, et en comparaison avec Dieu, il n'est pas bon." Il nous faisait comprendre ainsi que, sous le rapport de la nature humaine, il n'atteignait pas au degré de la bonté divine. Et puisque, selon S. Augustin " en ces matières qui ne relèvent pas de la quantité matérielle, plus grand est synonyme de meilleur", pour cette raison on dit que le Père est plus grand que le Christ selon sa nature humaine.

La deuxième soumission est encore attribuée au Christ en tant que tous les faits se rapportant à son humanité ont été l'objet d'une disposition providentielle de Dieu. C'est pourquoi Denys affirme que " le Christ est soumis aux ordres de son Père". Et c'est la soumission de servitude selon laquelle toute créature sert Dieu, en se soumettant à son ordonnance, selon cette parole (Sg 16, 24): "La création est à ton service, à toi son Créateur." C'est en ce sens encore qu'il est écrit aux Philippiens (2, 7): Le Fils de Dieu " a pris la forme de serviteur".

Enfin, la troisième soumission, le Christ se l'attribue à lui-même quand il dit (Jn 8, 29): "Tout ce qui lui plaît, je le fais toujours." C'est la soumission d'obéissance. De là cette parole aux Philippiens (2, 8): "Il s'est fait obéissant au Père jusqu'à la mort."

2. Le Christ a-t-il été soumis à lui même?

Comme nous venons de le dire, être seigneur et serviteur est attribuable à l'hypostase ou personne selon une nature donnée. Quand on dit que le Christ est Seigneur ou serviteur de lui-même, ou que le Verbe de Dieu est Seigneur du Christ homme, on peut donc l'entendre d'une double manière. D'abord en ce sens que ce serait affirmé en raison de personnes différentes: la personne du Verbe de Dieu exerçant sa domination sur une autre personne, celle de l'homme, soumise à cette domination; c'est l'hérésie de Nestorius. Aussi lisons-nous dans sa condamnation par le Concile d'Éphèse: "Si quelqu'un ose dire que le Verbe de Dieu le Père est Dieu ou maître du Christ, plutôt que de confesser qu'il est à la fois Dieu et homme, puisque "Verbe fait chair" selon les Écritures, qu'il soit anathème." On trouve la même négation chez S. Cyrille et chez le Damascène. Et dans le même sens on doit nier que le Christ soit inférieur ou soumis à lui-même.

Dans un autre sens, on peut l'entendre selon la diversité des natures dans une même personne ou hypostase. Ainsi nous pouvons dire que, selon la nature qui lui est commune avec nous, le Christ est sujet et serviteur. Et c'est en ce sens que S. Augustin peut dire que le Christ est inférieur à lui-même.

Cependant, il faut savoir que le nom de Christ est un nom personnel, comme celui de Fils. Aussi, tout ce qui convient au Christ en raison de sa personne, qui est éternelle, peut lui être attribué essentiellement et absolument, surtout ces relations dont nous parlons, qui semblent appartenir plus proprement à la personne ou hypostase. Mais ce qui convient au Christ selon la nature humaine doit plutôt lui être attribué avec des précisions. On dira donc de manière absolue que le Christ est le Très-Haut, le Seigneur et le Maître; mais quand on dira qu'il est sujet, serviteur ou inférieur, il conviendra de préciser: selon la nature humaine.

CHAPITRE 21: LA PRIÈRE DU CHRIST

1. Convient-il au Christ de prier? - 2. Cela convient-il selon sa sensualité? - 3. Lui convient-il de prier pour lui-même, ou seulement pour les autres? - 4. Toute prière du Christ est-elle exaucée?

1. Convient-il au Christ de prier?

Nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la prière est un exposé fait à Dieu de notre vouloir propre, pour qu'il l'exauce. Donc, s'il n'y avait dans le Christ qu'une seule volonté, la volonté divine, il ne lui conviendrait aucunement de prier, car la volonté divine est par elle-même réalisatrice de ses propres vouloirs, selon le Psaume (135, 6): "Tout ce que le Seigneur a voulu, il l'a fait." Mais chez le Christ il y a une volonté divine et une volonté humaine; et la volonté humaine n'est capable de réaliser ce qu'elle veut que grâce à la puissance divine. C'est pourquoi il convient au Christ de prier, en tant qu'homme possédant une volonté humaine.

2. Convient-il au Christ de prier selon sa sensualité?

Prier selon la sensualité peut s'entendre en deux sens. En ce sens, tout d'abord, que la prière serait un acte de la sensualité; en ce sens le Christ n'a pas prié selon la sensualité. Car la sienne était de même nature que la nôtre; or, en nous, la sensualité ne peut prier pour une double raison. D'abord parce que le mouvement de la sensualité ne peut dépasser le domaine du sensible, et donc monter vers Dieu, ce qui est requis pour la prière. Ensuite, parce que la prière suppose un certain ordre, en tant que l'on désire un bien comme devant être réalisé par Dieu; et cela, la raison seule peut le faire. C'est pourquoi, nous l'avons dit dans la deuxième Partie la prière est un acte de la raison.

Dans un autre sens, on peut dire que quelqu'un prie selon sa sensualité en ce sens que la raison, dans la prière, expose à Dieu le désir de son appétit sensible. Sous ce rapport, le Christ a prié selon sa sensualité en tant que sa prière se faisait l'avocat de sa sensualité. Et le Christ a agi ainsi pour nous instruire en nous montrant trois choses: 1° qu'il a assumé une véritable nature humaine avec toute son affectivité naturelle; 2° qu'il est permis à l'homme de vouloir d'une affection naturelle ce que Dieu ne veut pas; 3° que l'homme doit soumettre sa propre affectivité à la volonté divine. De là ces paroles de S. Augustin: "Le Christ, se comportant en homme, montre la volonté particulière de l'homme, quand il dit: "Que cette coupe s'éloigne de moi." Il y avait là en effet une volonté humaine ayant un objet propre et comme privé. Mais parce qu'il veut être un homme droit et aller à Dieu, il ajoute: "Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux." Comme s'il disait à chacun de nous: Regarde-toi en moi; car tu peux vouloir personnellement quelque chose, bien que Dieu veuille autrement."

3. Convenait-il au Christ de prier pour lui-même, ou seulement pour les autres?

Le Christ a prié pour lui-même d'une double manière. D'abord en exprimant le sentiment de sa sensualité, comme nous l'avons dit plus haut ou de sa volonté considérée comme nature, ainsi lorsqu'il pria pour que s'éloigne la coupe de sa passion. D'une autre manière en exprimant le sentiment de sa volonté délibérée, considérée comme raison, ainsi lorsqu'il demanda la gloire de la résurrection. Et cela était logique. Car, nous l'avons dit le Christ a voulu prier son Père pour nous donner l'exemple de la prière; et aussi pour montrer que le Père est l'auteur duquel il procède éternellement selon la nature divine, et de qui, selon la nature humaine, il possède

tout ce qu'il a de bon. Or, dans sa nature humaine, de même qu'il possédait déjà certains biens venus du Père, de même il en attendait d'autres qu'il lui restait à obtenir. Et c'est pourquoi, pour les biens déjà reçus par sa nature humaine, il rendait grâce au Père qu'il reconnaissait en être l'auteur, comme on le voit clairement dans l'évangile (Mt 26, 17; Jn 11, 41). Et c'est encore pour reconnaître le Père comme l'auteur de tout bien qu'il lui demandait par la prière ce qui lui manquait selon sa nature humaine, comme la gloire du corps. En cela aussi le Christ nous donnait l'exemple, afin que nous rendions grâce pour les dons reçus, et que nous demandions par la prière les bienfaits que nous ne possédons pas encore.

4. Toute prière du Christ est-elle exaucée?

Nous l'avons dit, la prière est comme l'expression de la volonté humaine. On peut donc dire que la prière de quelqu'un est exaucée quand sa volonté est accomplie. Or, la volonté de l'homme comme tel est une volonté rationnelle, car nous voulons absolument ce que nous voulons par délibération de la raison. Au contraire, ce que nous voulons par un mouvement de sensualité, ou même par un mouvement de notre volonté considérée comme émanant de la nature, nous ne le voulons pas absolument, mais seulement sous cette condition: si la délibération de la raison n'y met aucun obstacle. Il y a là une velléité plutôt qu'une volonté absolue, parce qu'on le voudrait si autre chose ne s'y opposait pas.

Selon sa volonté rationnelle, le Christ n'a rien voulu d'autre que ce qu'il savait être voulu par Dieu. C'est pourquoi toute volonté absolue du Christ, même humaine, fut accomplie, parce que conforme à la volonté de Dieu, et par conséquent toutes ses prières furent exaucées. Car c'est ainsi que les prières des autres hommes sont exaucées selon S. Paul (Rm 8, 27): "Celui qui sonde les coeurs connaît", c'est-à-dire approuve, " ce que l'Esprit désire", c'est-à-dire ce qu'il fait désirer aux saints, " car selon Dieu", c'est-à-dire conformément à la volonté divine, " il intercède pour les saints".

CHAPITRE 22: LE SACERDOCE DU CHRIST

1. Convient-il au Christ d'être prêtre? - 2. La victime de ce sacerdoce. - 3. L'effet de ce sacerdoce. - 4. Cet effet le concerne-t-il, ou seulement les autres hommes? - 5. L'éternité de ce sacerdoce - 6. Le Christ doit-il être appelé prêtre à la manière de Melchisédech?

1. Convient-il au Christ d'être prêtre?

L'office propre du prêtre est d'être médiateur entre Dieu et le peuple en tant qu'il transmet au peuple les biens divins, d'où son nom *de sacer-dos, c'est-à-dire sacra dans*: "qui donne les choses saintes "; selon Malachie (2, 7): "C'est de sa bouche qu'on attend l'enseignement." De plus, le prêtre est médiateur en tant qu'il offre à Dieu les prières du peuple et satisfait à Dieu en quelque manière pour les péchés; de là cette parole (He 5, 1): "Tout grand prêtre, pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans ce qui a rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés." Or cela convient parfaitement au Christ. Par lui en effet, les dons de Dieu sont transmis aux hommes, selon S. Pierre (2 P 1, 4): "Par lui nous avons été mis en possession de grandes et précieuses promesses, afin de devenir ainsi participants de la nature divine." De même le Christ a réconcilié avec Dieu le genre humain, comme il est écrit aux Colossiens (1, 19): "Il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la Plénitude, et par lui de tout se réconcilier." Il convient donc souverainement au Christ d'être prêtre.

2. Le Christ a-t-il été lui-même et à la fois, le prêtre et la victime?

S. Augustin écrit: "Tout sacrifice visible est le sacrement ou signe sacré d'un sacrifice invisible." Or le sacrifice invisible consiste pour l'homme à offrir son esprit à Dieu, selon le Psaume (51, 19): "Le sacrifice à Dieu, c'est un esprit broyé." C'est pourquoi tout ce qui est offert à Dieu en vue de porter l'esprit de l'homme vers Dieu, peut être appelé sacrifice.

L'homme a donc besoin du sacrifice pour trois motifs. 1° Pour la rémission du péché qui le détourne de Dieu; c'est pourquoi l'Apôtre dit (He 5, 1) qu'il appartient au prêtre " d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés". 2° Pour que l'homme se maintienne dans l'état de grâce et d'union à Dieu en qui se trouvent sa paix et son salut. De là, dans l'ancienne loi, l'immolation de la victime pacifique pour le salut de ceux qui l'offraient, prescrit par le Lévitique (chap. 3).

3° Pour que l'esprit de l'homme soit parfaitement uni à Dieu, ce qui se réalisera dans la gloire. C'est pourquoi, dans l'ancienne loi, on offrait l'holocauste où tout était brûlé, comme dit encore le Lévitique (chap. 1).

Or tous ces bienfaits nous sont venus à travers l'humanité du Christ. Par elle, en effet, nos péchés ont été effacés, selon l'épître aux Romains (4, 25): "Il s'est livré pour nos péchés." Par le Christ encore nous recevons la grâce qui nous sauve, comme dit l'épître aux Hébreux (5, 9): "Il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel." Par lui enfin nous obtenons la perfection de la gloire, car, dit l'épître aux Hébreux (10, 19): "Voici que nous possédons, par le sang de Jésus, l'accès assuré dans le sanctuaire", c'est-à-dire dans la gloire céleste. Le Christ, en tant qu'homme, fut donc non seulement prêtre, mais victime parfaite, étant à la fois victime pour le péché, victime pacifique, et holocauste.

3. Le sacerdoce du Christ a-t-il pour effet l'expiation des péchés?

Deux choses sont nécessaires à la purification parfaite des péchés, en tant qu'il y a deux éléments à considérer dans le péché: la tache de la faute et l'obligation à la peine. La tache de la faute est enlevée par la grâce qui tourne le coeur du pécheur vers Dieu; l'obligation à la peine disparaît du fait que l'homme satisfait à Dieu. Or ces deux effets sont réalisés par le sacerdoce du Christ. Par la vertu de ce sacerdoce la grâce nous est donnée et nos coeurs sont tournés vers Dieu, selon l'épître aux Romains (3, 24): "Tous sont justifiés gratuitement par sa grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus, que Dieu a établi d'avance comme moyen de propitiation par la foi en son sang." De plus, le Christ a pleinement satisfait pour nous, car " il s'est chargé de nos infirmités et il a porté nos douleurs " (Is 53, 4). Il est donc bien évident que le sacerdoce du Christ a pleine puissance pour expier les péchés.

4. Cet effet concerne-t-il le Christ, ou seulement les autres hommes?

Comme nous l'avons dit, le prêtre est constitué intermédiaire entre Dieu et le peuple. Or, celui qui ne peut accéder à Dieu par lui-même a besoin d'un intermédiaire pour aller à Dieu. Ce qui ne s'applique évidemment pas au Christ; l'Apôtre écrit en effet (He 7, 25) " Il a accès par lui-même auprès de Dieu, et il est toujours vivant pour intercéder en notre faveur." Il ne convient donc pas au Christ de recevoir l'effet de son sacerdoce, mais plutôt de le communiquer aux autres. Dans un ordre donné, l'agent premier exerce une influence qu'il ne reçoit pas: le soleil éclaire, mais il n'est pas éclairé; le feu chauffe, mais il n'est pas chauffé. Or le Christ est la source de tout le sacerdoce, car le prêtre de l'ancienne loi était la figure du Christ; et le prêtre

de la loi nouvelle agit en sa personne, selon S. Paul (2 Co 2, 10): "Ce que j'ai pardonné, si vraiment j'ai pardonné quelque chose, par considération pour vous, je l'ai fait en la personne du Christ." Il ne convient donc pas que le Christ reçoive l'effet de son sacerdoce.

5. L'éternité du sacerdoce du Christ

Dans l'office du prêtre on peut considérer deux choses: l'oblation du sacrifice, et la consommation de celui-ci. Elle consiste en ce que ceux pour lesquels le sacrifice est offert obtiennent la fin poursuivie. Or, la fin du sacrifice offert par le Christ, ce ne sont pas les biens temporels, mais les biens éternels qu'il nous a acquis par sa mort; de là cette parole de l'épître aux Hébreux (9, 11): "Le Christ est le grand prêtre des biens à venir." Sous ce rapport, son sacerdoce est éternel. Cette consommation du sacrifice du Christ était préfigurée par ce fait que le prêtre de l'ancienne loi entrait une fois par an dans le Saint des saints, selon le Lévitique (16, 11), avec le sang des boucs et des taureaux, lesquels n'étaient pas immolés au sanctuaire, mais en dehors. Pareillement, le Christ est entré dans le sanctuaire, c'est-à-dire le ciel, et il nous a frayé la voie pour que nous entrions par la vertu de son sang, qu'il a répandu sur la terre pour nous.

6. Le Christ doit-il être appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech?

Comme nous l'avons dit, le sacerdoce légal fut la préfiguration du sacerdoce du Christ, non certes en égalant la vérité, mais d'une manière très inférieure: et parce que le sacerdoce légal ne purifiait pas les péchés, et parce qu'il n'était pas éternel comme celui du Christ. Or, cette supériorité du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce lévitique fut préfigurée dans le sacerdoce de Melchisédech, lequel perçut la dîme sur Abraham, et en celui-ci sur le sacerdoce lévitique qui devait descendre de lui. Aussi dit-on que le sacerdoce du Christ est " selon l'ordre de Melchisédech", à cause de la supériorité du sacerdoce véritable sur le sacerdoce légal, qui n'était que préfiguratif.

CHAPITRE 23: L'ADOPTION DU CHRIST

Il faut maintenant étudier si l'adoption convient au Christ.

1. Convient-il à Dieu d'adopter des fils? - 2. Cela convient-il à toute la Trinité? - 3. Être adoptés comme fils de Dieu est-il propre aux hommes? - 4. Le Christ peut-il être appelé fils adoptif?

1. Convient-il à Dieu d'adopter des fils?

Un homme en adopte un autre comme fils**,** lorsque par bonté il l'admet à la participation de son héritage. Or Dieu est l'infinie bonté; en vertu de cette bonté, il appelle les créatures à la participation de ses biens, et spécialement les créatures rationnelles qui, créées à l'image de Dieu, sont capables de la béatitude divine. Celle-ci consiste en la jouissance de Dieu, par laquelle Dieu lui-même est bienheureux et riche par lui-même en tant qu'il jouit de lui-même. En effet, on parle de l'héritage d'un homme lorsqu'il est riche. Et c'est pourquoi quand Dieu par bonté admet des hommes à hériter sa béatitude, on dit qu'il les adopte.

Mais l'adoption divine est supérieure à l'adoption humaine, car Dieu, en adoptant un homme, le rend capable, par le don de sa grâce, de recevoir l'héritage céleste; tandis que l'homme ne crée pas d'aptitude chez celui qu'il adopte, mais plutôt il choisit de l'adopter à cause de son aptitude.

2. Adapter des fils convient-il à toute la Trinité?

Il y a cette différence entre le fils adoptif de Dieu et son Fils par nature que celui-ci est " engendré, non fait", tandis que le fils adoptif est fait tel, selon S. Jean (1, 12): "Il leur a donné le pouvoir d'être faits fils de Dieu." Pourtant on dit parfois que le fils adoptif est engendré, à cause de sa régénération spirituelle, qui vient de la grâce non de la nature, ainsi que dit S. Jacques (1, 8): "Il a voulu nous engendrer par la parole de vérité." Bien que la génération en Dieu soit propre à la personne du Père, cependant toute production d'un effet quelconque chez les créatures est commune à toute la Trinité, en raison de son unité de nature, parce que là où il y a unité de nature il y a unité de puissance et d'opération. D'où cette parole du Seigneur (Jn 5, 19): "Tout ce que fait le Père, le Fils le fait également." Aussi est-ce à toute la Trinité qu'il convient d'adopter des hommes pour en faire des fils de Dieu.

3. Être adoptés comme fils de Dieu est-il propre aux hommes?

Comme nous l'avons dit, la filiation adoptive est une image de la filiation naturelle. Or le Fils de Dieu, par nature, procède du Père comme Verbe intellectuel, demeurant un avec lui. L'assimilation à ce Verbe peut se faire de trois manières. Tout d'abord au point de vue de la forme et non de l'intellectualité. C'est ainsi que la forme extérieure de la maison est assimilée au verbe mental de l'architecte, sans l'être au point de vue de l'intelligibilité; la forme de la maison réalisée dans la matière n'est pas intelligible comme elle l'est dans l'esprit de l'architecte. Sous ce rapport, toute créature est assimilée au Verbe éternel, car elle a été faite par lui. - Ensuite, une créature peut être assimilée au Verbe non seulement sous son aspect formel, mais encore en raison de son intellectualité; ainsi la science possédée par l'esprit du disciple est une ressemblance du verbe qui se trouve dans l'esprit du maître. A ce point de vue, la créature rationnelle, même selon sa nature, est assimilée au Verbe de Dieu. - Enfin la créature peut être assimilée au Verbe éternel selon l'unité que celui-ci possède avec le Père, et une telle assimilation se fait par la grâce et la charité; d'où la prière du Seigneur (Jn 17, 21): "Qu'ils soient en un nous, comme nous sommes un." C'est par cette ressemblance que se réalise l'adoption, et c'est à ceux qui en sont les bénéficiaires qu'est dû l'héritage éternel.

Il est donc manifeste qu'être adopté convient aux seules créatures rationnelles, non pas à toutes, mais à celles-là seulement qui possèdent la charité, laquelle " est répandue dans nos coeurs par le Saint-Esprit", selon S. Paul (Rm 5, 15), qui appelle donc le Saint-Esprit " l'Esprit des fils d'adoption " (Rm 8, 15).

4. Le Christ peut-il être appelé fils adoptif?

La filiation convient proprement à l'hypostase ou personne, mais non à la nature; et c'est pourquoi nous avons dit dans la première Partie que la filiation est une propriété personnelle. Or, dans le Christ, il n'y a pas d'autre personne que la personne incréée à laquelle il convient d'être Fils par nature. Et, nous l'avons dit plus haut, la filiation adoptive est une similitude participée de la filiation naturelle. Comme ce qui est attribué par soi ne peut l'être par participation, il s'ensuit que, d'aucune manière, le Christ, Fils de Dieu par nature, ne peut être dit fils adoptif

Pour ceux au contraire qui placent dans le Christ deux personnes ou deux hypostases ou deux suppôts, rien ne s'oppose à ce que le Christ puisse être dit fils adoptif.

CHAPITRE 24: LA PRÉDESTINATION DU CHRIST

1. Le Christ a-t-il été prédestiné? - 2. A-t-il été prédestiné en tant qu'homme? - 3. Sa prédestination est-elle le modèle de la nôtre? - 4. Est-elle la cause de la nôtre?

1. Le Christ a-t-il été prédestiné?

Comme le montre clairement ce que nous avons dit dans la première Partie,, la prédestination proprement dite est une prédestination divine éternelle, touchant les réalités qui doivent se réaliser dans le temps par la grâce de Dieu. Or, par la grâce d'union, Dieu a réalisé dans le temps que l'homme fût Dieu, et que Dieu fût homme. On ne peut soutenir que Dieu n'a pas ordonné de toute éternité cette réalisation dans le temps, parce qu'il s'ensuivrait que, pour l'entendement divin, quelque chose de nouveau peut se produire. Aussi faut-il dire que l'union des deux natures dans la personne du Christ tombe sous la préordination éternelle de Dieu. Pour cette raison, l'on dit que le Christ a été prédestinés.

2. Le Christ a-t-il été prédestiné en tant qu’homme?

On peut envisager deux points de vue dans la prédestination. D'abord, du côté de la prédestination éternelle elle-même, qui implique une antériorité par rapport à son objet. En second lieu, on peut considérer son effet temporel, qui est un certain don de Dieu. Or, à ce double point de vue, la prédestination est attribuée au Christ en raison de sa seule nature humaine, car celle-ci n'a pas toujours été unie au Verbe; et en outre, c'est par grâce qu'elle a été unie au Fils de Dieu dans la personne. Et c'est pourquoi la prédestination n'appartient au Christ qu'en raison de la nature humaine. D'où cette parole de S. Augustin: "Elle a été l'objet d'une prédestination, cette assomption de la nature humaine qui l'élevait à une si grande, si sublime hauteur qu'elle ne pouvait être élevée plus haut." Et ce qui convient à quelqu'un en raison de sa nature humaine lui est attribué en tant qu'homme. C'est pourquoi il faut dire que le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné à être le Fils de Dieu.

3. La prédestination du Christ est-elle le modèle de la nôtre?

La prédestination peut s'entendre d'une double manière. D'abord en tant qu'elle désigne l’acte même de celui qui prédestine. Sous ce rapport, on ne peut pas dire que la prédestination du Christ soit le modèle de la nôtre; car c'est par un seul et même acte que Dieu nous prédestine et qu'il prédestine le Christ.

On peut entendre aussi par prédestination ce à quoi l'on est prédestiné, c'est-à-dire le terme et l'effet de la prédestination. En ce sens, la prédestination du Christ est le modèle de la nôtre. Elle l'est tout d'abord quant au bien auquel nous sommes prédestinés. Le Christ a été prédestiné à être Fils de Dieu par nature; nous, nous sommes prédestinés à être fils par l'adoption qui est une ressemblance participée de la filiation naturelle. C'est pourquoi S. Paul dit (Rm 8, 29): "Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils."

Cela est encore vrai quant au mode d'acquisition de ce bien, qui est acquis par grâce. Cela est surtout manifeste pour le Christ, car la nature humaine a été unie au Fils de Dieu sans qu'elle y ait aucun mérite antécédent. Quant à nous, " de la plénitude de sa grâce nous avons tous reçu " (Jn 1, 16).

ARTICLE 4. La prédestination du Christ est-elle la cause de la nôtre?

Si l'on considère la prédestination dans son acte même, celle du Christ n'est pas cause de la nôtre, puisque c'est par un seul et même acte que Dieu nous a prédestinés, le Christ et nous. Si au contraire on considère la prédestination dans son terme, alors celle du Christ est vraiment cause de la nôtre, car Dieu a décrété de toute éternité que notre salut serait accompli par le Christ. En effet, la prédestination éternelle règle non seulement ce qui doit être réalisé dans le temps, mais encore le mode et l'ordre selon lesquels cela doit être réalisé.

I1 faut maintenant étudier ce qui appartient au Christ par rapport à nous. D'abord l'adoration du Christ, c'est-à-dire celle que nous lui rendons (Q. 25). Puis nous l'envisagerons comme notre médiateur auprès de Dieu (Q. 26).

CHAPITRE 25: NOTRE ADORATION DU CHRIST

1. Est-ce une seule et même adoration que nous rendons à la divinité du Christ et à son humanité? - 2. Doit-on rendre un culte de latrie à sa chair? - 3. A son image? - 4. A sa croix? - 5. A sa mère? - 6. L'adoration des reliques des saints.

1. Est-ce une seule et même adoration que nous rendons à la divinité du Christ et à son humanité?

Chez celui auquel on rend honneur, nous pouvons considérer deux points: celui-là même que l'on honore, et le motif de l'honneur. A proprement parler, l'honneur est rendu à tout l'être subsistant; ce n'est pas la main de l'homme que l'on honore, mais l'homme lui-même. Et s'il arrive parfois que l'on parle d'honorer la main ou le pied de quelqu'un, cela signifie non pas que l'on vénère ces membres pour eux-mêmes, mais dans ces membres on honore le tout. C'est de cette manière que l'on peut honorer un homme en quelque chose qui lui est extérieur, comme un vêtement, une image ou un messager.

Le motif de l'honneur se prend d'une certaine excellence possédée par celui qui est objet de vénération. L'honneur est la révérence témoignée à quelqu'un en raison de son excellence, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie. C'est pourquoi, s'il y a chez un homme plusieurs motifs d'honneur, comme la prélature, la science et la vertu, l'honneur rendu à cet homme sera un quant à son sujet, multiple quant à ses motifs; car c'est le même homme qui est honoré en raison de sa science et en raison de sa vertu.

Puisque dans le Christ il n'y a qu'une seule personne en deux natures, une seule hypostase, un seul suppôt, il n'y aura, par rapport au sujet honoré, qu'une seule adoration et un seul honneur. Mais au point de vue des motifs, on pourra dire qu'il y a plusieurs adorations, l'une par exemple ayant pour motif la sagesse incréée, l'autre, la sagesse créée du Christ.

Si l'on admettait dans le Christ plusieurs personnes ou hypostases, il s'ensuivrait qu'il y aurait purement et simplement plusieurs adorations. Et c'est ce qui est réprouvé par les conciles.

Nous lisons en effet dans les chapitres de S. Cyrille: "Si quelqu'un ose dire qu'il faut adorer l'homme assumé en même temps que le Dieu verbe, comme différents l'un de l'autre, et s'il n'adore pas plutôt d'une seule adoration l'Emmanuel, en tant qu'il est le Verbe fait chair, qu'il soit anathème."

2. Doit-on adorer la chair du Christ d'une adoration de latrie?

Nous l'avons dit l'honneur de l'adoration est dû proprement à l'hypostase subsistante; cependant le motif de l'adoration peut être pris d'une réalité non subsistante, pour laquelle on honore la personne qui en est dotée. L'adoration de l'humanité du Christ peut donc être envisagée à un double point de vue. Premièrement, en tant qu'elle appartient à celui que l'on adore. Ainsi, adorer la chair du Christ n'est pas autre chose qu'adorer le Verbe de Dieu incarné, comme vénérer le vêtement du roi n'est pas autre chose que vénérer le roi qui le porte. De ce chef, l'adoration de l'humanité du Christ est une adoration de latrie.

En second lieu, on peut adorer l'humanité du Christ en raison de l'humanité elle-même perfectionnée par tous les dons de la grâce. En ce sens, une telle adoration n'est pas une adoration de latrie, mais de dulie. Si bien que la même et unique personne du Christ est adorée d'une adoration de latrie à cause de sa divinité, et d'une adoration de dulie à cause de la perfection de son humanité.

Cela n'a rien de contradictoire; car Dieu le Père lui-même doit recevoir une adoration de latrie en raison de sa divinité, et une adoration de dulie pour la souveraineté avec laquelle il gouverne les créatures. Aussi, à propos de cette parole du Psaume (7, 1): "Seigneur mon Dieu, j'ai espéré en toi", lisons-nous dans la Glose: Seigneur de tous " à cause de la puissance", à qui est dû le culte de dulie; Dieu de tous " par la création", à qui est dû le culte de latrie.

3. Doit-on rendre un culte de latrie à l'image du Christ?

Comme dit Aristote il y a un double mouvement de l'âme vers l'image: l'un se portant vers l'image elle-même en tant qu'elle est une réalité, l'autre se portant vers l'image en tant qu'elle est l'image d'autre chose. Il y a cette différence entre ces deux mouvements, que le premier est différent de celui qui se porte vers la réalité représentée, tandis que le second, qui se porte vers l'image en tant qu'image, est identique à celui qui se porte vers la réalité représentée. Ainsi donc, il faut dire qu'on ne doit aucune vénération à l'image du Christ en tant qu'elle est une chose, comme du bois sculpté ou peint, parce qu'on ne doit de vénération qu'à la créature raisonnable. Il reste donc qu'on lui manifeste de la vénération seulement en tant qu'elle est une image. Et il en résulte qu'on doit la même vénération à l'image du Christ et au Christ lui-même. Donc, puisque le Christ est adoré d'une adoration de latrie, il est logique d'adorer de même son image.

4. Doit-on rendre un culte de latrie à la croix du Christ?

Nous l'avons déjà dit, l'honneur ou la vénération n'est dû qu'à la créature raisonnable; c'est seulement à cause d'elle que l'on honore ou révère une créature insensible. Et cela pour deux motifs: soit parce qu'elle représente la créature raisonnable soit parce qu'elle lui est unie de quelque façon. Pour le premier motif, les hommes ont coutume de révérer l'image du roi; pour le second, son vêtement. Ils vénèrent ces objets comme le roi lui-même.

Donc, si nous parlons de la croix même sur laquelle le Christ a été cloué, on doit la révérer pour les mêmes motifs: et parce qu'elle nous présente la figure du Christ étendu sur elle, et aussi parce qu'elle a été touchée par ses membres et inondée de son sang. Pour ce double motif nous devons lui rendre le même culte de latrie qu'au Christ lui-même. C'est pourquoi nous invoquons la croix, et nous la prions comme le Crucifié en personne.

Mais s'il s'agit de l'effigie de la croix, faite de toute autre matière: pierre, bois, argent ou or, la croix n'est vénérée que comme image du Christ, à laquelle nous rendons un culte de latrie, au sens dont nous avons parlé à l'Article précédent.

5. Doit-on rendre un culte de latrie à la mère du Christ?

Parce que le culte de latrie est dû à Dieu seul, on ne le doit à aucune créature, si nous vénérons la créature pour elle-même. Or, si les créatures insensibles ne peuvent être vénérées pour elles-mêmes, il en va autrement de la créature raisonnable. Aussi ne doit-on jamais rendre un culte de latrie à une simple créature raisonnable. Et puisque la Bienheureuse Vierge est une simple créature raisonnable, on ne lui doit pas un culte de latrie, mais seulement une vénération de dulie; vénération plus haut qu'aux autres créatures, parce qu'elle est la mère de Dieu. C'est pourquoi le culte qu'on lui doit n'est pas un culte de dulie quelconque, mais d'hyperdulie.

6. L'adoration des reliques des saints

S. Augustin écrit: "Si les vêtements et l'anneau d'un père sont d'autant plus chers aux enfants qu'ils aiment davantage leurs parents, on ne doit aucunement mépriser les corps qui nous sont encore beaucoup plus familiers et intimement unis que les vêtements que nous portons; ils se rattachent en effet à la nature même de l'homme." Il est clair que celui qui aime quelqu'un vénère après sa mort ce qui reste de lui; non seulement son corps et des parties de son corps, mais aussi des objets extérieurs, comme des vêtements. Il est donc évident que nous devons avoir de la vénération pour les saints de Dieu, qui sont les membres du Christ, les fils et les amis de Dieu et nos intercesseurs auprès de lui. Il est donc évident aussi que nous devons, en souvenir d'eux, vénérer dignement tout ce qu'ils nous ont laissé, et principalement leurs corps, qui furent les temples et les organes du

Saint-Esprit, habitant et agissant en eux, et qui doivent être configurés au corps du Christ par la résurrection glorieuse. C'est pourquoi Dieu lui-même glorifie comme il convient leurs reliques, par les miracles qu'il opère en leur présence.

CHAPITRE 26: LA MÉDIATION DU CHRIST ENTRE DIEU ET LES HOMMES

1. Est-il propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes? - 2. Cela lui convient-il selon sa nature humaine?

1. Est-il propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes?

L'office de médiateur consiste à unir ceux entre lesquels il est médiateur, car les extrêmes sont unis par le milieu. Or, unir parfaitement les hommes à Dieu convient au Christ puisque, par

lui, les hommes sont réconciliés avec Dieu, selon S. Paul (2 Co 5, 19): "Dieu réconciliait le monde avec lui dans le Christ." C'est pourquoi le Christ seul, en tant que par sa mort il a réconcilié le genre humain avec Dieu, est le parfait médiateur entre Dieu et les hommes. C'est pourquoi l'Apôtres après avoir dit: "L'homme Jésus Christ est médiateur entre Dieu et les hommes " ajoute: "lui qui s'est livré pour le rachat de tous".

Rien n'empêche cependant que quelques autres soient appelés, sous un certain rapport, médiateurs entre Dieu et les hommes en tant qu'ils coopèrent à unir les hommes à Dieu de façon diapositive et subordonnée.

2. La médiation convient-elle au Christ selon sa nature humaine?

Deux points sont à considérer dans un médiateur: la raison qui fait de lui un intermédiaire, et son office de liaison. L'intermédiaire, par sa nature même, est à distance des deux extrêmes; il fait office de liaison en transmettant à l'un des extrêmes ce qui appartient à l'autre. Or, aucun de ces deux caractères ne convient au Christ en tant que Dieu, mais seulement en tant qu'homme. En tant que Dieu, en effet, il ne diffère du Père et du Saint-Esprit ni en nature ni en puissance dominatrice. De plus, le Père et le Saint-Esprit n'ont rien qui ne soit au Fils, en sorte que le Fils puisse transmettre à d'autres, et comme quelque chose venant d'autres que lui, ce qui appartient au Père et au Saint-Esprit. Mais il n'en est pas de même si l'on considère le Christ en tant qu'homme; sous ce rapport, en effet, il est à distance de Dieu par nature, et des hommes par dignité de grâce et de gloire. De plus, il lui revient, comme homme, d'unir les hommes à Dieu en apportant aux hommes les préceptes et les dons de Dieu, et en satisfaisant et en intercédant pour les hommes auprès de Dieu. En toute vérité, le Christ est donc médiateur en tant qu'homme.

LA VIE DU CHRIST

Nous venons d'étudier l'union entre Dieu et l'homme, puis ses conséquences. Il reste à examiner quelles ont été, dans la nature humaine qu'il s'est unie, les actions et les souffrances du Fils de Dieu incarné.

Cette étude comportera quatre grande parties: I. L'entrée du Fils de Dieu en ce monde (Q. 27-39). - II. Le déroulement de sa vie en ce monde (Q. 40-45). - III. Sa sortie de ce monde (Q. 45-52). - IV. Ce qui concerne son exaltation après cette vie (Q. 53-59).

Sur son entrée en ce monde, 4 autre points sont à étudier: 1. Sa conception (Q. 27-34). - 2. Sa nativité (Q. 35-36). - 3. Sa circoncision (Q. 37). - 4. Son baptême (Q. 38-39).

Sur sa conception il faut envisager: 1° La mère qui l'a conçu (Q. 27-30). - 2° Le mode de cette conception (Q. 31-33). - 3° La perfection de l'enfant ainsi conçu (Q. 34).

Enfin, au sujet de la mère du Christ, on examinera: I. Sa sanctification (Q. 27). - II. Sa virginité (Q. 28). - III. Ses fiançailles (Q. 29). - IV. Son annonciation, c'est-à-dire sa préparation à la conception (Q. 30).

CHAPITRE 27: LA SANCTIFICATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE

Saint Thomas dit: - Marie fut purifiée du péché originel (IIIa, Q. 27). Cette théorie ne s'harmonise pas avec le dogme de l'Immaculée conception de Marie, 1854.*"Marie fut préservée du péché originel, par la grâce prévenante de la Trinité, les mérites futurs de son fils."*

1. La bienheureuse Vierge Mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance? - 2. A-t-elle été sanctifiée avant son animation? - 3. Cette sanctification a-t-elle supprimé totalement en elle le foyer du péché? - 4. Lui a-t-elle donné de ne jamais pécher? - 5. Lui a-t-elle procuré la plénitude de grâces? - 6. Lui est-il propre d'avoir été ainsi sanctifiée?

1. La Bienheureuse Vierge Mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance?

L'Écriture sainte ne nous apprend rien à ce sujet; elle ne fait même pas mention de la naissance de Marie. Cependant S. Augustin, dans un sermon sur l'Assomption, établit de façon rationnelle qu'elle a été enlevée au ciel avec son corps, ce que l'Écriture ne nous révèle pas. De même peut-on établir de façon rationnelle qu'elle fut sanctifiée dès le sein de sa mère. En effet, on a de bonnes raisons de croire qu'elle a reçu des privilèges de grâce supérieurs à ceux de tous les autres hommes, elle qui a unique du Père, plein de grâce et de vérité " (Jn 1, 14). Aussi l'ange lui dit-il " Je vous salut Marie, comblée de grâce " (Lc 1, 28). Et nous voyons que le privilège de la sanctification dans le sein maternel a été accordé à certains hommes, à Jérémie, par exemple, à qui Dieu adresse ces paroles (1, 5): "Avant de te former au sein maternel, je t'ai connu "; et à Jean Baptiste dont il est dit (Lc 1, 15): "Il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère." Il est donc raisonnable de croire que la Bienheureuse Vierge fut sanctifiée avant de naître.

2. La Bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant son animation?

La sanctification de la Bienheureuse Vierge n'a pu s'accomplir avant son animation pour deux raisons:

1° La sanctification dont nous parlons désigne la purification du péché originel; en effet, d'après Denys la sainteté est " la pureté parfaite". Or la faute ne peut être purifiée que par la grâce, et celle-ci ne peut exister que dans une créature raisonnable. C'est pourquoi la Bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant que l'âme rationnelle lui ait été donnée.

2° Seule la créature raisonnable est susceptible de faute. Le fruit de la conception n'est donc sujet à la faute que lorsqu'il a reçu l'âme rationnelle. Si la Bienheureuse Vierge avait été sanctifiée, de quelque manière que ce fût, avant son animation, elle n'aurait jamais encouru la tache de la faute originelle. Ainsi elle n'aurait pas eu besoin de la rédemption et du salut apportés par le Christ, dont il est dit en S. Matthieu (1, 21): "Il sauvera son peuple de ses péchés." Or il est inadmissible que le Christ ne soit pas " le sauveur de tous les hommes " (1 Tm 4, 10). Il reste donc que la sanctification de la Bienheureuse Vierge Marie s'est accomplie après son animations.

2. Cette sanctification a-t-elle totalement supprimé chez la Bienheureuse Vierge le foyer du péché?

Sur cette question on observe une grande diversité d'opinions. - Certains ont dit que le foyer de péché aurait été totalement supprimé chez la Bienheureuse Vierge par la sanctification qu'elle a reçue dans le sein de sa mère. - D'autres soutenaient que le foyer de péché lui serait resté, mais seulement pour autant qu'il rend difficile de faire le bien; il lui aurait été enlevé en ce qui concerne le penchant au mal. - Selon d'autres, la Bienheureuse Vierge n'aurait plus eu le foyer de péché en tant qu'il est une corruption de la personne, qui pousse au mal et entrave le bien; il lui serait demeuré en tant qu'il est une corruption de la nature d'où provient la transmission du péché originel à la descendance. - D'après certains enfin, le foyer pris en lui-même aurait subsisté chez la Bienheureuse Vierge lors de sa première sanctification, mais lié; et au moment même de la conception du Fils de Dieu, il aurait été totalement supprimé.

Afin de pouvoir comprendre ce problème, il faut considérer ce qu'est le " foyer ": rien d'autre qu'une convoitise désordonnée de l'appétit sensible. Convoitise habituelle, car la convoitise actuelle constitue un véritable mouvement de péché. Or on appelle " désordonnée " la convoitise de sensualité lorsqu'elle s'oppose à la raison c’est-à-dire lorsqu'elle incline au mal ou fait obstacle au bien. Et c'est pourquoi l'inclination au mal ou l'obstacle au bien appartiennent à la raison même de " foyer". Aussi soutenir que ce foyer est demeuré chez la Bienheureuse Vierge sans l'incliner au mal, c'est vouloir concilier deux réalités opposées.

Pareillement, on semble aboutir à une contradiction si l'on admet chez la Bienheureuse Vierge la persistance du foyer en tant qu'il ressortit à la corruption de la nature, non à celle de la personne. Car, selon S. Augustin. c'est le désir sensuel qui transmet aux enfants le péché originel. Or la sensualité implique une convoitise déréglée qui ne se soumet pas totalement à la raison. Et c'est pourquoi, si le foyer était totalement enlevé en tant qu'il ressortit à la corruption de la personne, il ne pourrait pas subsister en tant qu'il ressortit à la corruption de la nature.

Il ne reste donc plus que cette alternative: ou bien le foyer a été complètement enlevé chez la Bienheureuse Vierge par sa première sanctification, ou bien il est demeuré, mais lié.

Voici comment expliquer que le foyer aurait été totalement enlevé chez elle: cela lui aurait été accordé en tant que, par l'abondance des grâces descendant sur elle, les puissances de son âme auraient été disposées de telle sorte que les puissances inférieures n'auraient jamais agi sans l'accord de sa raison. Nous avons dit qu'il en était ainsi chez le Christ, dont il est certain qu'il n'a pas eu le foyer de péché, et chez Adam avant le péché par l'effet de la justice originelle. A cet égard, la grâce de sanctification chez la Vierge aurait eu la même efficacité que la justice originelles. Et bien que cette position semble contribuer à la dignité de la Vierge Mère, elle porte atteinte sur un point à la dignité du Christ en ce que, hors de sa vertu, personne n'est délivré de la première condamnation. Sans doute, par une foi au Christ inspirée par l'Esprit, certains ont été délivrés, selon l'esprit, de cette condamnation; cependant, la chair de personne ne pouvait en être délivrée qu'après l'incarnation du Christ. Car si quelqu'un devait être libéré, selon la chair, de cette condamnation, il semble que cette immunité devait apparaître en lui d'abord.

C'est pourquoi personne n'a pu bénéficier de l'immortalité corporelle avant que le Christ ait ressuscité dans son immortalité corporelle. Et de même il semble inadmissible de dire

qu'avant la chair du Christ, qui fut sans péché, la chair de la Vierge sa mère ou de n'importe qui, aurait été exempte de ce foyer appelé " loi de la chair", ou " des membres".

C'est pourquoi il vaut mieux dire, semble-t-il, que la sanctification dans le sein de sa mère n'a pas délivré la Bienheureuse Vierge du foyer, dans ce qu'il y a d'essentiel; il est demeuré, mais lié. Ce ne fut pas par un acte de sa raison, comme chez les saints, car dans le sein de sa mère elle n'avait pas l'usage de son libre arbitre. Cela est le privilège spécial du Christ. Ce fut par l'abondance de la grâce qu'elle reçut dans sa sanctification, et plus parfaitement encore par la providence divine qui préserva son appétit de tout mouvement désordonné. Mais ensuite, lorsqu'elle conçut la chair du Christ, dans laquelle devait resplendir en premier l'exemption de tout péché, on doit croire que celle-ci rejaillit de l'enfant sur la mère, et que le foyer fut totalement su primé. C'est ce qu'annonçait symboliquement Ezéchiel (43, 2): "Voici que la gloire du Dieu d'Israël arrivait par la route de l'orient", c'est-à-dire par la Bienheureuse Vierge, " et la terre", c'est-à-dire la chair de celle-ci, " resplendissait de sa gloire", celle du Christ.

5. Cette sanctification a-t-elle donné à la Bienheureuse de ne jamais pécher?

Ceux que Dieu a choisis pour une tâche, il les prépare et les dispose pour qu'ils soient reconnus capables de cette tâche, selon S. Paul (2 Co 3, 6): "Dieu nous a rendus capables d'être ministres de la nouvelle alliance." Or la Bienheureuse Vierge a été divinement choisie pour être la mère de Dieu. Aussi ne peut-on douter que Dieu, par sa grâce, l'ait rendue digne d'un tel honneur, selon la parole de l'ange (Lc 1, 30): "Tu as trouvé grâce auprès de Dieu, voici que tu concevras, etc." Or elle n'aurait pas été la digne mère de Dieu si elle avait jamais péché.

D'abord parce que l'honneur des parents rejaillit sur les enfants, selon les Proverbes (17, 6): "La gloire des enfants, c'est leur père." Aussi, à l'inverse, l'indignité de la mère aurait rejailli sur le Fils.

Ensuite, la Vierge avait avec le Christ une affinité sans pareille, puisqu'il avait reçu d'elle sa chair. Or il est écrit (2 Co 6, 15): "Quelle complicité peut-il y avoir entre le Christ et Bélial?”

Enfin le Fils de Dieu, qui est " Sagesse de Dieu " (1 Co 1, 24), a résidé en elle, d'une façon unique, non seulement dans son âme, mais dans son sein. Or il est écrit (Sg 1, 4): "La Sagesse n'entrera pas dans une âme mauvaise; elle n'habitera pas un corps esclave du péché."

Pour toutes ces raisons, il faut proclamer sans aucune réserve que la Bienheureuse Vierge n'a commis aucun péché actuel, ni mortel ni véniel, si bien que s'accomplit en elle la parole du Cantique (4, 7): "Tu es toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en toi."

5. Cette sanctification a-t-elle procuré à la Bienheureuse Vierge la plénitude de grâces?

Plus on est proche du principe, en n'importe quel genre, plus on participe de son effet. Ainsi Denys dit-il que les anges qui sont tout près de Dieu participent des bontés divines plus que les hommes. Or le Christ est principe de la grâce: par sa divinité comme premier auteur; par son humanité comme instrument: "La grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ " (Jn 1, 17). Or la Vierge Marie fut la plus proche du Christ selon l'humanité, parce qu'il a reçu d'elle la nature humaine. Et c'est pourquoi elle devait obtenir du Christ, plus que tous les autres, plénitude de grâce.

6. Est-il propre à la Bienheureuse Vierge d'avoir été ainsi sanctifiée?

S. Augustin semble avoir laissé planer un doute sur leur sanctification. Quant au tressaillement de Jean dans le sein de sa mère, " il a pu, écrit-il, être l'indice d'une si grande réalité " qu'une femme était la mère de Dieu, " que ses parents et non l'enfant reconnaîtraient. Voilà pourquoi l'Évangile ne dit pas l'enfant, dans le sein de sa mère, eut la foi, mais il tressaillit. Or, nous voyons tressaillir, outre les enfants, les animaux eux-mêmes. Ce qui est inhabituel, c'est que ce tressaillement s'est produit dans le sein. Ainsi - telle est la loi de tout miracle, - s'est-il produit divinement chez cet enfant, et non humainement, par lui. Même si ce petit avait eu par anticipation, dès le sein maternel, l'usage de la raison et de la volonté, au point de pouvoir déjà connaître, croire, consentir, - toutes opérations qui requièrent normalement un certain âge -, je pense que cet événement serait à classer parmi les miracles de la puissance divine."

Néanmoins l'Écriture déclare expressément que Jean Baptiste " sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère." De même pour Jérémie: "Avant que tu sois sorti du sein maternel, je t'ai sanctifié." Il faut donc affirmer, semble-t-il, qu'ils ont été sanctifiés dans le sein de leur mère, bien qu'ils n'y aient pas eu l'usage de leur libre arbitre. Sur cette question, soulevée par S. Augustin, on remarquera de même que les enfants sanctifiés par le baptême n'ont pas aussitôt l'usage du libre arbitre. - Et il ne faut pas croire qu'en dehors de Jérémie et de Jean Baptiste, d'autres, que l'Écriture ne mentionne pas, auraient reçu cette sanctification dans le sein maternel. Ces privilèges de la grâce, qui sortent de la loi commune, sont ordonnés à l'utilité d'autrui selon S. Paul (1 Co 12, 7): "A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité de tous." Or cette sanctification n'en aurait aucune si elle était ignorée de l'Église.

Sans doute on ne peut assigner une raison aux desseins de Dieu. Pourquoi, en effet, ce don de la grâce est-il départi aux uns et non aux autres? Il est possible toutefois d'indiquer un motif de convenance pour lequel Jérémie et Jean Baptiste ont été sanctifiés ainsi. Ce fut apparemment afin de préfigurer la sanctification que le Christ devait apporter. D'abord par sa passion, selon l'épître aux Hébreux (13, 12): "Jésus, pour sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte." Or cette passion, Jérémie l'a annoncée très clairement par ses oracles et ses actions mystérieuses et l'a figurée aussi de façon très expressive par ses propres souffrances. Ensuite il convenait de préfigurer la sanctification apportée aux hommes par le baptême du Christ: "Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés " (1 Co 6, 11). Or c'est à ce baptême que Jean a préparé les hommes par le baptême qu'il administrait.

CHAPITRE 28: I,A VIRGINITÉ DE LA BIENHEUREUSE MARIE

1. La Mère de Dieu a-t-elle été vierge en concevant le Christ? - 2. Est-elle demeurée vierge en l'enfantant? - 3. L'est-elle demeurée après l'enfantement? - 4. Avait-elle fait voeu de virginité?

1. La Mère de Dieu a-t-elle été vierge en concevant le Christ?

Il faut absolument confesser que la mère du Christ a conçu en restant vierge. Soutenir le contraire serait verser dans l'hérésie des ébionites et de Cérinthe, qui faisaient du Christ un homme ordinaire et attribuaient sa naissance à l'union des sexes.

Que le Christ ait été conçu d'une vierge, cela convient pour quatre motifs: 1° Pour sauvegarder la dignité de celui qui l'envoie. En effet, puisque le Christ est vraiment Fils de Dieu par nature, il ne convenait pas qu'il eût un autre père que Dieu, pour que la dignité de Dieu ne se reporte pas sur un autre.

2° Cela convenait à ce qui est le propre du Fils de Dieu, qui est envoyé. Il est le Verbe de Dieu. Or le verbe (la parole) est conçu sans aucune corruption de notre coeur; au contraire, la corruption du coeur est incompatible avec la conception d'un verbe parfait. Parce que la chair a été assumée par le Verbe de Dieu pour être vraiment sa chair, il convenait qu'elle-même fût conçue sans aucune atteinte à l'intégrité de la mère.

3° Cela convenait à la dignité de l'humanité du Christ, où le péché ne pouvait trouver place, puisque c'est elle qui devait enlever le péché du monde selon la parole rapportée par S. Jean (1, 29): "Voici l'Agneau de Dieu", l'être innocent, " qui enlève le péché du monde". Dans une nature déjà corrompue par l'acte conjugal, la chair n'aurait pu naître sans être imprégnée du péché originel. C'est pourquoi S. Augustin a pu écrire: "Une seule absence ici", dans le mariage de Marie et de Joseph, " celle des rapports conjugaux, car ils ne pouvaient s'accomplir dans la chair de péché, sans cette convoitise de la chair qui vient du péché et sans laquelle voulut être conçu celui qui devait être sans péché."

4° Cela convenait à cause de la fin même de l'incarnation du Christ, qui est de faire renaître les hommes en fils de Dieu " non d'un vouloir de chair ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu " (Jn 1, 13) c'est-à-dire par la puissance divine. Le modèle de cette renaissance devait se montrer dans la conception du Christ. S. Augustin l'affirme: "Il fallait que notre tête naquît, selon la chair, d'une vierge par un miracle insigne, pour montrer que ses membres devaient naître, selon l'esprit, de cette vierge qu'est l'Église."

2. La Mère de Dieu est-elle demeurée vierge en l'enfantant?

Sans aucun doute, il faut affirmer que la mère du Christ est demeurée vierge même en enfantant. Car le prophète ne dit pas seulement " Voici que la Vierge concevra", mais il ajoute " Elle enfantera un fils." Et l'on peut en donner trois raisons de convenance.

1° Cela convenait à ce qui est le propre de celui qui naîtrait, et qui est le Verbe de Dieu. Car non seulement le verbe est conçu dans notre coeur sans le corrompre, mais c'est aussi sans corruption qu'il sort du coeur. Aussi, pour montrer qu'il y avait là le corps du Verbe de Dieu en personne, convenait-il qu'il naquît du sein intact d'une vierge. On lit encore dans un discours du Concile d'Éphèse: "Celle qui engendre la chair seule cesse d'être vierge. Mais parce que le Verbe est né de la chair, il protège la virginité de sa mère, montrant par là qu'il est le Verbe... Car ni notre verbe, lorsqu'il est engendré, ne corrompt notre âme, ni Dieu, le Verbe substantiel, lorsqu'il choisit de naître, ne supprime la virginité."

2° Cela convient quant à l'effet de l'Incarnation. Car le Christ est venu pour enlever notre corruption. Aussi n'aurait-il pas été convenable qu'il détruisît par sa naissance la virginité de sa mère. Aussi S. Augustin dit-il " Il aurait été malheureux que l'intégrité fût détruite par la naissance de celui qui venait guérir la corruption."

3° Celui qui a prescrit d'honorer ses parents ne pouvait en naissant diminuer l'honneur de sa mère.

3. La Mère de Dieu est-elle demeurée vierge après l'enfantement?

Il faut sans aucun doute rejeter l'erreur d'Helvidius, qui a osé dire que la mère du Christ, après l'avoir enfanté, a eu des rapports conjugaux avec Joseph et a engendré d'autres fils.

1° Cela porte atteinte à la perfection du Christ. Étant, selon sa nature divine, le fils unique du Père, comme étant parfait à tous égards, il convenait qu'il fût le fils unique de sa mère, son fruit très parfait.

2° Cette erreur fait injure au Saint-Esprit, car le sein virginal fut le sanctuaire où il forma la chair du Christ; aussi aurait-il été indécent qu'il fût ensuite profané par une union avec l'homme.

3° Elle rabaisse la dignité et la sainteté de la Mère de Dieu, qui aurait paru très ingrate si elle ne s'était pas contentée d'un Fils pareil et si elle avait voulu perdre par une union chamelle la virginité qui s'était miraculeusement conservée en elle.

4° On devrait encore reprocher à Joseph la plus grande audace s'il avait essayé de souiller celle dont l'ange lui avait révélé qu'elle a conçu Dieu par l'opération du Saint-Esprit. C'est pourquoi il faut affirmer sans aucune réserve que la Mère de Dieu, qui était restée vierge en concevant et en enfantant, est encore restée perpétuellement vierge après avoir enfanté.

4. La Mère de Dieu avait-elle fait voeu de virginité?

Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, les oeuvres de perfection méritent plus de louanges quand elles sont solennisées par un voeu. Or, chez la Mère de Dieu, c'est la virginité qui devait avoir le plus d'éclat, comme cela apparat d'après nos arguments. Il convenait donc que sa virginité fût consacrée à Dieu par un voeu. Il est vrai qu'au temps de la loi il fallait pousser à la fécondité les femmes aussi bien que des hommes, parce que c'était par la descendance charnelle que se propageait le culte de Dieu, avant que le Christ naquit de ce peuple. Aussi ne croit-on pas que la Mère de Dieu, avant ses fiançailles avec Joseph, ait fait catégoriquement le voeu de virginité; mais bien qu'elle en ait eu le désir, elle a remis sur ce point sa volonté à la décision de Dieu. Plus tard, quand elle eut pris un époux, comme l'exigeaient les moeurs du temps, elle fit avec lui voeu de virginité.

CHAPITRE 29: LES FIANÇAILLES DE LA MÈRE DE DIEU

1. Le Christ devait-il naître d'une fiancée? - 2. Y eut-il un vrai mariage entre Marie, mère du Seigneur, et Joseph?

1. Le Christ devait-il naître d'une fiancée?

Il convenait que la vierge dont le Christ devait naître fût fiancée, à cause du Christ lui-même, à cause de sa mère et à cause de nous.

A cause du Christ pour quatre raisons. 1° Afin qu'il ne soit pas rejeté par les infidèles comme un enfant illégitime." Qu'aurait-on pu reprocher aux Juifs et à Hérode, demande S. Ambroise s'ils avaient persécuté un enfant apparemment né de l'adultère? " - 2° Afin que l'on pût dresser la généalogie du Christ, selon l'usage, en ligne masculine. Ce qui fait dire à S. Ambroise:

"Celui qui est venu dans le monde est décrit à la manière du monde. On recherche l'homme à qui doivent échoir, au Sénat ou dans les autres assemblées, les honneurs dus à une famille. C'est le même usage qu'attestent les Écritures, en recherchant toujours l'origine d'un homme." - 3° Afin de protéger le nouveau-né contre les attaques que le diable aurait lancées contre lui avec plus de violence. Et c'est pourquoi S. Ignace soutient qu'elle fut fiancée " afin que son enfantement fût caché au diable".

En outre, cela convenait à l'égard de la Vierge elle-même. 1° Elle échappait ainsi au châtiment " afin de ne pas être lapidée par les juifs comme adultère " selon S. Jérôme. - 2° Elle était ainsi protégée contre le déshonneur, ce qui fait dire à S. Ambroise: "Elle a été fiancée pour soustraire au stigmate infamant d'une virginité perdue celle dont la grossesse aurait semblé faire éclater la déchéance." - 3° " Pour montrer l'aide que lui apporta S. Joseph", dit S. Jérôme.

Cela convenait aussi en ce qui nous concerne.

1° Parce que le témoignage de Joseph atteste que le Christ est né d'une vierge, comme le remarque S. Ambroise: "Personne ne témoigne avec plus d'autorité de la pudeur d'une femme que son mari qui pourrait ressentir l'injure et venger l'affront s'il n'avait reconnu là un mystère." - 2° Parce que les propres paroles de la Vierge affirmant sa virginité en reçoivent plus de crédit. S. Ambroise le dit aussi: "Cela donne plus de poids aux paroles de Marie et enlève tout motif de mensonge. Car une vierge qui aurait été enceinte sans être mariée aurait voulu voiler sa faute par un mensonge. Fiancée, elle n'avait aucune raison de mentir puisque, pour les femmes, la fécondité est la récompense du mariage et le bienfait des noces." Ces deux motifs viennent confirmer notre foi. - 3° Pour enlever toute excuse aux vierges qui, par leur imprudence, n'évitent pas le déshonneur. Ce que dit encore S. Ambroise: "Il ne convenait pas de laisser aux vierges dont la conduite a mauvaise réputation le prétexte et l'excuse de voir diffamée jusqu'à la Mère du Seigneur." 4° Parce qu'il y avait là un symbole de toute l'Église qui, " bien que vierge, a été fiancée à un unique époux, le Christ", dit S. Augustin. - On peut encore ajouter une cinquième raison à ce que la Mère du Seigneur fût une vierge fiancée: en sa personne sont honorés et la virginité et le mariage, contre les hérétiques qui rabaissent l'un ou l'autre.

2. Y eut-il un vrai mariage entre Marie, mère du Seigneur, et Joseph?

On appelle véritable le mariage ou union conjugale qui atteint sa perfection. Or il y a une double perfection pour un être: la première et la seconde. La première perfection d'un être consiste proprement dans sa forme, qui lui donne son espèce. La perfection seconde consiste dans l'opération par laquelle cet être atteint en quelque sorte sa fin. Or la forme du mariage consiste en l'union indissoluble des esprits, par laquelle chaque époux est tenu de garder une foi inviolable à son conjoint. Quant à la fin du mariage, elle est d'engendrer et d'élever des enfants. On les engendre par l'acte conjugal; et ils sont élevés par les services que le père et la mère se rendent réciproquement pour nourrir leurs enfants.

Ainsi donc, en ce qui concerne la perfection première du mariage, il faut dire que l'union entre la Vierge Marie, mère de Dieu, et S. Joseph fut un mariage absolument véritable. Car l'un et l'autre ont consenti à l'union conjugale, mais non expressément à l'union charnelle, sauf sous condition: si Dieu le voulait. Aussi l'ange appelle-t-il Marie l'épouse de Joseph quand il dit à celui-ci (Mt 1, 20): "Ne crains pas de prendre chez toi Marie ton épouse." Ce que S. Augustin explique ainsi: "Elle est appelée épouse en raison du premier engagement des fiançailles, elle qui n'avait connu et ne devait jamais connaître l'union charnelle."

Mais quant à la perfection seconde, laquelle s'accomplit par l'acte du mariage, si l'on entend celui-ci de l'union charnelle qui engendre les enfants, ce mariage n'a pas été consommé. Ce qui fait dire à S. Ambroise: "Ne sois pas ému si l'Écriture l'appelle souvent épouse: ce n'est pas pour lui enlever sa virginité, mais pour attester le lien du mariage et la célébration des noces." - Cependant ce mariage a eu aussi la perfection seconde quant à l'éducation de l'enfant, comme dit S. Augustin: "Tout le bien du mariage est accompli chez les parents du Christ: l'enfant, la fidélité et le sacrement. L'enfant, nous le reconnaissons en le Seigneur Jésus; la fidélité en ce qu'il n'y eut aucun adultère; le sacrement en ce qu'il n'y eut aucune séparation. Une seule chose est absente: l'union charnelle."

Il faut maintenant étudier en elle-même la conception du Sauveur. I. Quant à la matière a partir de laquelle son corps fut conçu (Q. 31). - II. Quant à l'auteur de cette conception (Q. 32). - III. Quant au mode et à son ordre (Q. 33).

CHAPITRE 30: L'ANNONCIATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE

1. Convenait-il de lui annoncer ce qui allait se faire en elle? - 2. Qui devait lui faire cette annonce? - 3. De quelle manière? - 4. Dans quel ordre?

1. Convenait-il d'annoncer à la Bienheureuse Vierge ce qui allait se faire en elle?

Il convenait d'annoncer à la Bienheureuse Vierge qu'elle concevrait le Christ.

1° Pour suivre l'ordre qui convenait à cette union du Fils de Dieu avec la Vierge: que son esprit soit informé avant qu'elle le conçoive dans sa chair. Ce qui a fait dire à S. Augustin: "Marie fut plus heureuse de recevoir la foi au Christ que de concevoir la chair du Christ." Et il ajoute peu après: "Cette intimité maternelle n'aurait servi de rien à Marie, si elle n'avait eu plus de bonheur à porter le Christ dans son coeur que dans sa chair."

2° Pour lui permettre d'attester avec plus de certitude ce mystère quand elle en avait été instruite par Dieu.

3° Pour qu'elle offrît à Dieu les services volontaires de son dévouement, ce qu'elle fit avec promptitude en disant: "Voici la servante du Seigneur."

4° Pour montrer ainsi un certain mariage spirituel entre le Fils de Dieu et la nature humaine. Et voilà pourquoi l'annonciation demandait le consentement de la Vierge représentant toute la nature humaine.

2. Qui devait faire cette annonce?

Il convenait que le mystère de l'incarnation divine fût annoncé à la Mère de Dieu par un ange, et cela pour trois raisons.

1° Afin d'observer en cela aussi l'ordonnance divine selon laquelle les mystères divins parviennent aux hommes par l'intermédiaire des anges. Aussi Denys enseigne-t-il: "Au divin mystère de l'amour de Jésus pour les hommes, des anges d'abord furent initiés, et ensuite par

eux la grâce de cette naissance nous fut communiquée. Ainsi donc le très divin Gabriel révéla à Zacharie que l'enfant qui naîtrait de lui serait le prophète Jean, et à Marie comment s'accomplirait en elle le mystère théarchique de l'ineffable formation de Dieu."

2° Cela convenait à la régénération du genre humain qui devait être accomplie par le Christ. Aussi Bède dit-il: "Il convenait, pour commencer la restauration de l'humanité, que Dieu envoie un ange à la Vierge qui devait être consacrée par l'enfantement de Dieu. Car la première cause de la perdition de l'humanité fut l'envoi à la femme, par le diable, du serpent qui devait la tromper par un esprit d'orgueil."

3° Cela convenait à la virginité de la Mère de Dieu. Aussi S. Jérôme dit-il: "Il est bien qu'un ange soit envoyé à la Vierge, parce que la virginité a toujours été apparentée aux anges. Certes, vivre hors de la chair quand on est dans la chair, ce n'est pas une vie terrestre, mais céleste."

3. De quelle manière l’annonciation devait-elle se faire?

L'ange annonciateur apparut à la Mère de Dieu de façon corporelle. Cela convenait pour trois raisons.

1° Quant au contenu de son message. Il venait en effet annoncer l'incarnation du Dieu invisible. Aussi est-il approprié, pour dévoiler ce fait, qu'une créature invisible assume pour apparaître une forme visible. En outre, toutes les apparitions de l'Ancien Testament préfiguraient cette apparition du Fils de Dieu dans la chair.

2° Cela s'accordait avec la dignité de la Mère de Dieu, qui devait accueillir le Fils de Dieu non seulement dans son esprit mais dans ses entrailles. C'est pourquoi non seulement son esprit, mais encore ses sens corporels devaient être réconfortés par la vision de l'ange.

3° Cela convenait à la certitude du message. Nous appréhendons avec plus de certitude ce que nous avons sous les yeux. Aussi Chrysostome dit-il que l'ange ne s'est pas présenté à la Vierge dans son sommeil, mais de façon visible." Car, ayant à recevoir de l'ange une grande révélation, elle avait besoin d'une apparition solennelle avant un événement d'une telle importance."

4. Dans quel ordre s'est accompli l'Annonciation?

L'annonciation s'est accomplie dans un ordre bien adapté. En effet, l'ange avait un triple devoir concernant la Vierge.

1° Rendre son esprit attentif à considérer une si haute réalité. Il le fait en lui adressant une salutation nouvelle et insolite, car, observe Origène " si la vierge avait su qu'une parole semblable avait été adressée à quelqu'un d'autre, car elle avait la science de la loi, jamais une telle salutation ne l'eût apeurée par son étrangeté".

Dans cette salutation il a mentionné en premier lieu que la Vierge était digne de cette conception lorsqu'il a dit: "pleine de grâce". Il a révélé qui serait conçu en disant: "Le Seigneur avec toi " et il a annoncé d'avance l'honneur qui en découlait: "Tu es bénie entre toutes les femmes." 2° Il voulait l'instruire du mystère de l'Incarnation, qui allait s'accomplir en elle. Il l'a fait en annonçant d'avance la conception et l'enfantement: "Voici que tu

concevras dans ton sein..." et en montrant le mode de la conception, lorsqu'il dit: "le Saint-Esprit viendra sur toi...".

3° Il voulait amener son esprit à consentir. Il le fait par l'exemple d'Élisabeth et un argument tiré de la toute-puissance divine.

Il faut maintenant étudier en elle-même la conception du Sauveur. I. Quant à la matière a partir de laquelle son corps fut conçu (Q. 31). - II. Quant à l'auteur de cette conception (Q. 32). - III. Quant au mode et à son ordre (Q. 33).

CHAPITRE 31: LA MATIÈRE À PARTIR DE LAQUELLE FUT CONÇU LE CORPS DU SAUVEUR

1. La chair du Christ a-t-elle été prise d'Adam?

Le Christ a assumé la nature humaine pour la purifier de la corruption. Or cette nature humaine avait besoin de purification uniquement parce qu'elle avait été atteinte par l'origine viciée qu'elle tenait d'Adam. C'est pourquoi il convenait que le Christ prenne une chair dont la matière venait d'Adam, afin de guérir, en l'assumant, la nature humaine elle-même.

2. La chair du Christ a-t-elle été prise de David?

Le Christ est appelé spécialement le fils de deux anciens Pères: Abraham et David (Mt 1, 1), pour plusieurs raisons.

1° C'est à eux que la promesse du Christ a été adressée spécialement. Car il a été dit à Abraham (Gn 22, 38): "Toutes les nations de la terre seront bénies dans ta descendance", ce que S. Paul (Ga 3, 6) applique au Christ: "Les promesses ont été faites au Christ et à sa descendance. L'Écriture ne dit pas: et à ses descendants, comme s'ils étaient plusieurs mais, comme à un seul: "et à sa descendance", c'est-à-dire au Christ." Quant à David, il lui a été dit (Ps 132, 11): "C'est le fruit de tes entrailles que je mettrai sur ton trône." Voilà pourquoi le peuple juif, pour accueillir son roi avec honneur, criait: "Hosanna au fils de David ! " (Mt 21, 9).

2° Le Christ devait être roi, prophète et prêtre. Or Abraham fut prêtre, comme on le voit à ce que le Seigneur lui a dit (Gn 15, 9): "Prends une génisse de trois ans, etc." Il fut aussi prophète selon cette parole (Gn 30, 7): "Il est prophète et il intercédera pour toi." Quant à David il fut roi et prophète.

3° C'est avec Abraham qu'a commencé la circoncision (Gn 17, 10). Mais c'est surtout en David que s'est manifestée l'élection divine (1 S 13, 14): "Le Seigneur s'est cherché un

homme selon son coeur." Et c'est pourquoi le Christ est appelé très spécialement le fils de l'un et l'autre, pour montrer qu'il venait apporter le salut et aux Juifs de la circoncision, et aux païens bénéficiant de l'élection.

3. La généalogie du Christ d'après les évangiles

Selon S. Paul (2 Tm 3, 16): "Toute, l'Écriture sainte est inspirée par Dieu." Or ce qui est fait par Dieu s'accomplit dans un ordre parfait selon cette parole (Rm 13, 1): "Tout ce qui vient de Dieu est parfaitement ordonné." Donc la généalogie du Christ a été présentée par les évangélistes dans un ordre satisfaisant.

4. Convenait-il que le Christ naisse d'une femme?

Le Fils de Dieu aurait pu à son gré tirer sa chair humaine de n'importe quelle matière, mais il fut souverainement convenable qu'il prît chair de la femme.

1° Parce qu'ainsi la nature humaine tout entière a été ennoblie. Aussi S. Augustin dit-il: "Il fallait que la libération de l'homme apparaisse dans les deux sexes. Donc, puisque c'est l'humanité mâle qu'il convenait d'assumer, comme le sexe le plus honorable, il convenait que la libération du sexe féminin apparaisse du fait que cet homme naîtrait de la femme."

2° Parce que cela garantit la réalité de l'Incarnation. Aussi S. Ambroise dit-il: "Tu trouveras dans le Christ beaucoup de choses conformes à la nature, et beaucoup de choses qui la dépassent. Il était conforme à la condition naturelle qu'il fût dans le sein d'une femme. Mais il était au-dessus de cette condition qu'une vierge conçoive, qu'une vierge enfante. Afin que tu croies qu'il était Dieu, lui qui transformait la nature; et qu'il était homme, lui qui naîtrait d'un être humain selon la nature." Et S. Augustin: "Si Dieu tout-puissant avait créé un homme je ne sais comment, mais non à partir d'un sein maternel, et qu'il l'eût présenté subitement à nos regards, n'aurait-il pas fortifié le sentiment d'une illusion? On aurait cru qu'il n'avait aucunement assumé un homme réel. Et lui, qui produit tout de façon admirable, il aurait détruit l'oeuvre de sa miséricorde? Au contraire, médiateur entre Dieu et l'homme, réunissant dans l'unité de sa personne l'une et l'autre nature, il a voulu surélever l'habituel par l'insolite, et atténuer l'insolite par l'habituel." 3° Parce que cela complète les diverses manières dont l'homme a été engendré. En effet, le premier homme a été tiré " du limon de la terre", sans le concours de l'homme ni de la femme. Ève a été tirée de l'homme sans l'intervention d'une femme. Les autres hommes sont engendrés à la fois par l'homme et par la femme. Un quatrième mode de production: être issu de la femme sans intervention de l'homme a été pour ainsi dire laissé au Christ comme lui appartenant en propre.

5. Le corps du Christ a-t-il été formé du sang le plus pur de la Vierge?

Comme nous l'avons dit plus haut dans la conception du Christ, ce qui est conforme aux conditions de la nature, c'est qu'il soit né d'une femme; ce qui dépasse la nature, c'est qu'il soit né d'une vierge. Or la condition naturelle dans la génération d'un animal, c'est que la femme fournisse la matière, et que le principe actif de la génération vienne du mari, comme le prouve Aristote. Or la femme qui conçoit des oeuvres de l'homme n'est pas vierge. Et c'est pourquoi le mode surnaturel consiste en ce que, dans cette génération-là, le principe actif a été la vertu divine; mais le mode naturel consiste en ce que la matière de laquelle son corps a été conçu était semblable à celle que fournissent les autres femmes pour la conception de leur enfant. Or cette matière, selon le Philosophe, n'est pas un sang quelconque, mais le sang qu'une

transformation ultérieure, due à la puissance génératrice de la mère, rend apte à la conception. C'est donc d'une telle matière que le corps du Christ fut conçu.

6. La chair du Christ a-t-elle existé chez les anciens patriarches selon un élément déterminé?

Comme nous l'avons dit plus haut, la matière du corps du Christ, ce ne furent pas la chair et les os de la Bienheureuse Vierge, ni quoi que ce soit qui ait été en acte une partie de son corps, mais son sang qui est de la chair en puissance. Or tout ce qui était en la Sainte Vierge comme reçu de ses parents a été en acte une partie de son corps. Donc rien de tout cela ne fut la matière du corps du Christ. Et c'est pourquoi il faut dire que le corps du Christ n'a pas existé en Adam ni chez les autres pères selon un élément déterminé, en ce sens qu'une partie du corps d'Adam, ou d'un autre, pourrait être désignée avec précision comme devant fournir une matière déterminée pour former le corps du Christ; il n'y a existé que par son origine, comme la chair des autres hommes. En effet, le corps du Christ se rattache au corps d'Adam et des autres patriarches par l'intermédiaire du corps de sa mère. Donc ce corps n'a pas existé dans les patriarches autrement que le corps de sa mère, qui n'a pas existé chez ses ancêtres selon une matière déterminée, pas plus que les corps des autres hommes, comme nous l'avons dit dans la première Partie.

7. La chair du Christ, chez les patriarches, fut-elle sujette au péché?

Lorsque nous disons que le Christ, selon sa chair, a existé en Adam et les autres ancêtres, nous le comparons, lui ou sa chair, à Adam et aux autres ancêtres. Or il est évident que leur condition est différente de celle du Christ, car les ancêtres ont été soumis au péché, et le Christ en a été totalement indemne. Or dans cette comparaison il y a deux manières de se tromper. La première est d'attribuer au Christ ou à sa chair la condition qui fut celle des ancêtres, par exemple si nous disons que le Christ a péché en Adam parce qu'il a, d'une certaine manière, existé en lui. Ce qui est faux, parce qu'il n'a pas existé en Adam de telle sorte que le péché d'Adam parvienne jusqu'à lui, car il ne descend pas d'Adam selon la loi de la convoitise ou par raison séminale, nous l'avons dit.

On se trompe d'une autre manière si l'on attribue aux patriarches la condition du Christ ou de sa chair, en ce sens que la chair du Christ, selon qu'elle existait en lui, n'était pas sujette au péché, si bien qu'en Adam et les autres Pères il y aurait eu une partie du corps qui n'ait pas été sujette au péché, parce que postérieurement elle devait servir à former le corps du Christ, comme certains l'ont soutenu. Mais cela est impossible. D'abord parce que, comme on l'a vu à l'Article précédent, il n'y a pas eu chez Adam et les autres Pères un élément déterminé, qu'on pût distinguer du reste de la chair comme on distingue le pur de l'impur, nous l'avons dit aussi. Ensuite, c'est impossible parce que, la chair humaine étant atteinte par le péché du fait qu'elle est conçue par convoitise, elle est souillée tout entière par le péché. C'est pourquoi il faut dire que toute la chair des anciens pères fut sujette au péché, et qu'il n'y avait en elle aucune partie qui échappât au péché et dont, par la suite, le corps du Christ serait formé.

8. Le Christ a-t-il payé la dîme comme étant présent dans son aïeul Abraham?

Selon la perspective de l'épître aux Hébreux, il faut dire que par sa présence dans les reins d'Abraham le Christ n'a pas payé la dîme. En effet, l'Apôtre prouve que le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech est supérieur au sacerdoce lévitique. Il en donne comme preuve qu'Abraham a payé la dîme à Melchisédech, alors que Lévi, à qui appartient le sacerdoce

légal, était déjà dans ses reins. Si le Christ, lui aussi, avait payé la dîme en Abraham, son sacerdoce ne serait pas selon l'ordre de Melchisédech, mais d'une nature inférieure. Et c'est pourquoi il faut dire que le Christ n'a pas offert la dîme, comme Lévi, dans les reins d'Abraham.

En effet, celui qui acquitte la dîme garde neuf parts pour lui et donne la dixième; cette dixième part est symbole de perfection, car elle est en quelque sorte le terme de tous les nombres qui vont jusqu'à dix. Celui qui paie la dîme atteste donc qu'il est imparfait par rapport au décimateur à qui il reconnaît la perfection. Or l'imperfection du genre humain vient du péché; elle a besoin de la perfection de celui qui guérit le péché. Et guérir le péché est réservé au Christ, dont il est dit (Jn 1, 29) qu'il est " l'Agneau qui enlève le péché du monde".

Mais Melchisédech préfigurait le Christ comme le prouve l'Apôtre (He 7). Donc, du fait qu'Abraham a versé la dîme à Melchisédech, il avoue en figure que lui, qui a été conçu dans le péché, et avec lui tous ceux qui descendent de lui, pour ce motif qu'ils contracteraient le péché originel, ont besoin de la guérison apportée par le Christ. Or Isaac, Jacob, Lévi et tous les autres ont existé en Abraham comme devant descendre de lui non seulement selon leur substance corporelle, mais aussi selon la raison séminale par laquelle on contracte le péché originel. Et c'est pourquoi tous ont payé la dîme, c'est-à-dire ont préfiguré leur besoin d'être guéris par le Christ. Lui seul a existé en Abraham de telle façon qu'il ne descendrait pas de lui selon la raison séminale, mais selon la substance corporelle. Et c'est pourquoi il a préexisté en Abraham non comme ayant besoin de guérison, mais plutôt comme étant le remède à la blessure. Voilà pourquoi il n'a pas payé la dîme dans les reins d'Abraham.

CHAPITRE 32: LE PRINCIPE ACTIF DE LA CONCEPTION DU CHRIST

1. Le Saint-Esprit a-t-il été le principe actif de la conception du Christ?

La conception du corps du Christ est l'oeuvre de toute la Trinité. Cependant on l'attribue au Saint-Esprit pour trois raisons.

1° Cela convient au motif de l'Incarnation envisagé du côté de Dieu. En effet, l'Esprit Saint est l'amour du Père et du Fils, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Or, que le Fils de Dieu ait assumé la chair dans un sein virginal, cela vient d'un très grand amour de Dieu: "Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique " (Jn 3, 16).

2° Cela convient au motif de l'Incarnation envisagé du côté de la nature assumée. On veut dire par là que cette assomption de la nature humaine par le Fils de Dieu dans l'unité de sa personne ne vient pas de ses mérites mais uniquement de la grâce, laquelle est attribuée au Saint-Esprit: "Il y a diversité de grâces, mais c'est le même Esprit " (2 Co 12, 4). Ce qui fait dire à S. Augustin: "Le mode par lequel le Christ est né du Saint-Esprit nous fait comprendre la grâce de Dieu; par elle l'homme, au moment même où sa nature a commencé d'exister, a été

uni au Verbe de Dieu dans une si intime unité de personne que lui-même était identiquement Fils de Dieu."

3° Cela convient au terme de l'Incarnation, qui consiste en ce que cet homme, une fois conçu, était le Saint et le Fils de Dieu, deux effets que l'on attribue au Saint-Esprit. Car c'est par lui que les hommes deviennent fils de Dieu, selon l'Apôtre (Ga 4, 6): "La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos coeurs l'esprit de son Fils qui crie: Abba ! Père ! " Et en outre il est " l'Esprit de sanctification " (Rm 2, 4). Donc, comme nous-mêmes sommes sanctifiés spirituellement par le Saint-Esprit pour devenir fils adoptifs de Dieu, ainsi le Christ a-t-il été conçu dans la sainteté par le Saint-Esprit pour être Fils de Dieu selon la nature divine. C'est ainsi que, selon une Glose, le début du texte de Paul: "Celui qui a été établi fils de Dieu avec puissance..." est éclairé par ce qui suit immédiatement: "selon l'Esprit qui sanctifie", c'est-à-dire par le fait qu'il est conçu de l'Esprit Saint. Et l'ange annonciateur, parce qu'il dit d'abord: "Le Saint-Esprit viendra sur toi " conclut: "C'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu."

2. Peut-on dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit?

Les noms de père, de mère et de fils sont la conséquence d'une génération; non pas génération quelconque, mais génération au sens propre d'êtres vivants, et surtout d'animaux. Nous ne disons pas, en effet, que le feu est fils du feu qui l'engendre, sinon peut-être par métaphore. Mais nous parlons ainsi des animaux, dont la génération est plus parfaite. Cependant, tout ce qu'engendrent les animaux n'est pas appelé fils. Comme dit S. Augustin, nous ne disons pas que le cheveu, qui vient de l'homme, soit fils de l'homme; et nous ne disons pas non plus que l'homme qui naît soit fils de la semence, parce que ni le cheveu ne ressemble à l'homme, ni le nouveau-né de la semence ne ressemble à celle-ci, mais à l'homme qui engendre. Et si la ressemblance est parfaite, il y aura filiation parfaite aussi bien sur le plan humain que sur le plan divin. Aussi y a-t-il en l'homme une certaine ressemblance imparfaite en tant qu'il a été créé à l'image de Dieu, et en tant qu'il a été recréé selon la ressemblance de la grâce; et c'est pourquoi des deux manières l'homme peut être appelé fils de Dieu: et parce qu'il a été créé à son image, et parce qu'il est venu à la ressemblance que donne la grâce.

Or il faut considérer que, lorsqu'un nom convient selon son sens parfait à un être, on ne doit pas le lui appliquer suivant les sens imparfaits qu'il comporte. Par exemple, Socrate étant un homme dans toute la propriété de cette raison d'homme, on ne devra pas dire de lui qu'il est un homme au sens où l'est un portrait, même à supposer que Socrate lui-même ressemble à un autre homme.

Or le Christ est Fils de Dieu selon une parfaite raison de filiation; aussi, bien que selon la nature humaine il ait été créé et justifié, il ne doit être appelé Fils de Dieu ni en raison de la création ni en raison de la justification, mais seulement en raison de la génération éternelle qui fait de lui le Fils du Père seul. Et voilà pourquoi on ne doit l'appeler d'aucune manière ni Fils du Saint-Esprit, ni même Fils de toute la Trinité.

4. La Bienheureuse Vierge a-t-elle eu un rôle actif dans la conception du Christ?

Certains prétendent que, dans la conception du Christ, la Bienheureuse Vierge a agi activement de deux façons: par une force naturelle, et par une force surnaturelle.

Tout d'abord par une force naturelle. Ils avancent en effet que dans toute matière naturelle il y a un principe actif. Autrement, croient-ils, il n'y aurait pas de transformation naturelle. En cela ils se trompent. Car une transformation n'est pas seulement naturelle quand un principe intrinsèque est actif; elle l'est encore quand ce principe n'est que passif. Le Philosophe le dit expressément: dans les corps lourds et légers, le principe du mouvement naturel n'est pas actif, mais uniquement passif. Et il n'est pas possible que la matière agisse pour se donner une forme à elle-même, puisqu'elle n'est pas en acte. Il est pareillement impossible qu'un être se meuve lui-même s'il ne se compose pas de deux parties, l'une motrice, l'autre mue, ce qui arrive seulement dans les êtres animés comme il est prouvé dans le même ouvrage.

En second lieu, d'après ces mêmes théologiens, la Vierge aurait agi par une force surnaturelle. Dans la conception, la mère fournirait non seulement une matière, le sang menstruel, mais aussi une semence qui, mêlée à celle de l'homme, aurait une vertu active dans la génération. Or, la Bienheureuse Vierge n'ayant produit aucune semence à cause de sa parfaite virginité, le Saint-Esprit lui aurait octroyé surnaturellement, dans la conception du Christ, la force active qu'exerce ordinairement la mère. Mais ce raisonnement ne tient pas. Car, dit Aristote, " tout être existe en vue de son opération". Or la nature n'aurait pas distingué les deux sexes pour l'oeuvre de la génération, si l'action du père n'était pas différente de celle de la mère. Dans la génération on distingue l'action de l'agent et celle du patient. Il reste donc que toute la force active vient du père, tandis que la mère n'est que principe passif. Et c'est la raison pour laquelle dans les plantes, où les deux forces, active et passive, sont mêlées, il n'y a pas de distinction entre mâle et femelle.

Donc, parce que la Bienheureuse Vierge n'a pas été chargée d'être le père du Christ, mais sa mère, il s'ensuit qu'elle n'a pas reçu de puissance active dans la conception du Christ. Car, si elle avait agi activement, elle aurait été le père du Christ; si, comme certains le disent, elle n'avait rien fait, il s'ensuivrait que cette puissance active lui aurait été donnée pour rien. Il faut donc tenir que dans la conception du Christ, la Bienheureuse Vierge n'a exercé aucune activité, elle n'a fournit que la matière. Néanmoins, avant la conception, elle a été active en préparant la matière, pour qu'elle soit apte à la conception.

CHAPITRE 33: LE MODE ET L'ORDRE DE LA CONCEPTION DU CHRIST

1. Le corps du Christ a-t-il été formé au premier instant de sa conception? - 2. A-t-il été animé dès ce premier instant? - 3. A-t-il été assumé par le Verbe dès ce premier instant? - 4. Cette conception a-t-elle été naturelle ou surnaturelle?

1. Le corps du Christ a-t-il été formé au premier instant de sa conception?

Dans la conception du corps du Christ il faut envisager trois phases: 1) le mouvement local du sang vers le lieu de la génération; 2) la formation du corps à partir de telle matière; 3) la croissance qui l'amène à sa quantité parfaite.

C'est dans la phase intermédiaire que se réalise la raison de conception proprement dite; la première phase ne fait qu'y préparer, et la troisième en est la conséquence.

La première phase n'a pu être instantanée parce que c'est contraire à la raison même de mouvement local chez n'importe quel corps, dont les parties n'entrent que successivement dans un lieu nouveau.

Pareillement la troisième phase est forcément successive, parce que la croissance ne peut se faire sans mouvement local, et aussi parce que cette croissance provient de la vertu de l'âme agissant dans le corps déjà formé, et qui ne peut agir que dans le temps.

Mais la formation même du corps, en quoi consiste principalement la conception, s'est produite en un instant pour un double motif. D'abord à cause de la vertu infinie de l'agent, c'est-à-dire du Saint-Esprit, par qui le corps du Christ est formé, nous l'avons dit récemment En effet, un principe actif peut disposer la matière d'autant plus rapidement que sa puissance est plus grande. Aussi l'agent d'une puissance infinie peut-il instantanément disposer la matière à la forme qui lui est due.

Ensuite cette formation a été instantanée du côté de la personne du Christ dont le corps se formait. Car il ne lui convenait pas d'assumer un corps humain qui n'aurait pas été formé. Mais, si la conception avait exigé un certain délai avant la formation complète, la conception n'aurait pu être attribuée tout entière au Fils de Dieu, car on ne la lui attribue qu'en raison de l'assomption d'un corps humain. Et c'est pourquoi, au premier instant où la matière s'est trouvée rassemblée et parvenait au lieu de la génération, le corps du Christ a été parfaitement formé et assumé. Et c'est ainsi que l'on peut dire que le Fils de Dieu lui-même a été conçu, - ce que l'on ne pourrait dire autrement.

2. Le corps du Christ a-t-il été animé dès le premier instant de sa conception?

Pour que la conception soit attribuée au Fils de Dieu lui-même, comme nous le confessons quand nous disons dans le Symbole." Qui a été conçu du Saint-Esprit", nous devons dire que le corps même, pendant qu'il était conçu, était assumé par le Verbe de Dieu. Or nous avons montré plus haut que le Verbe de Dieu a assumé le corps par l'intermédiaire de l'âme, et l'âme par l'intermédiaire de l'esprit, c'est-à-dire de l'intellect. Aussi a-t-il fallu qu'au premier instant de sa conception le corps du Christ soit animé par une âme rationnelle.

3. Le corps du Christ a-t-il été assumé par le Verbe dès le premier instant de sa conception?

Comme nous l'avons déjà dit, c'est au sens propre que Dieu s'est fait homme, mais nous ne disons pas au sens propre que l'homme est devenu Dieu. Parce que Dieu a assumé ce qui appartient à l'homme sans que cela ait d'abord existé comme subsistant par soi avant d'être pris par le Verbe. Or, si la chair du Christ avait été conçue avant d'être unie au Verbe, elle aurait eu à ce moment une hypostase autre que celle du Verbe de Dieu. Ce qui est contraire à la notion d'Incarnation, selon laquelle le Verbe de Dieu s'est uni à la nature humaine et à tous ses éléments dans l'unité de son hypostase; et il ne convenait pas que le Verbe de Dieu détruise par son union l'hypostase préexistante de la nature humaine ou de l'un de ses éléments. C'est pourquoi il est contraire à la foi de soutenir que la chair du Christ a d'abord été conçue, et ensuite assumée par le Verbe de Dieu.

4. La conception du Christ a-t-elle été naturelle ou surnaturelle?

Selon S. Ambroise," tu rencontreras dans ce mystère beaucoup de choses conformes à la nature, et beaucoup supérieures à la nature". En effet, si nous considérons la conception du côté de la matière fournie par la mère, tout est naturel. Mais si nous la considérons du côté de son principe actif, tout est miraculeux. Or, le jugement que l'on porte sur un être quelconque doit tenir compte de sa forme plus que de sa matière, et de l'agent plus que du patient. Il s'ensuit que la conception du Christ doit être dite absolument miraculeuse et surnaturelle, bien qu'elle soit naturelle à certains égards.

CHAPITRE 34: LA PERFECTION DU CHRIST DÈS SA CONCEPTION

1. Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce? - 2. A-t-il eu alors l'usage de son libre arbitre? - 3. A-t-il pu alors mériter? - 4. A-t-il alors pleinement joui de la vision béatifique?

1. Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce?

Comme nous l'avons dit plus haut, l'abondance de la grâce qui sanctifie l'âme du Christ dérive de son union au Verbe, selon cette parole en S. Jean (1, 14): "Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique plein de grâce et de vérité." Or nous venons de montrer que le corps du Christ a été animé et assumé dès le premier instant de sa conception par le Verbe de Dieu. Il s'ensuit qu'au premier instant de sa conception, le Christ a eu la plénitude de la grâce qui sanctifiait son âme et son corps.

2. Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il eu l'usage de son libre arbitre?

Nous l'avons dit à l'Article précédent la nature humaine assumée par le Christ doit avoir la perfection spirituelle qu'elle n'a pas atteinte progressivement, mais qu'elle a possédée dès le début. Or la perfection ultime ne se trouve ni dans la puissance ni dans l'habitus, mais dans l'opération, aussi Aristote dit-il que celle-ci est l'acte second. C'est pourquoi il faut affirmer que le Christ, au premier instant de sa conception, eut cette opération de l'âme qui peut être instantanée. Telle est l'opération de la volonté et de l'intelligence en quoi consiste l'usage du libre arbitre. Car elle s'effectue soudainement et en un seul instant, avec plus de rapidité encore que la vision corporelle; la raison en est que les actes de comprendre, de vouloir et de sentir ne sont pas des mouvements, c'est-à-dire " les actes d'un sujet imparfait " accomplis de façon successive, mais " les actes d'un sujet déjà parfait " selon Aristote. On en conclura donc que le Christ a eu l'usage du libre arbitre dès le premier instant de sa conception.

3. Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il pu mériter?

On l'a dit plus haut le Christ, au premier instant de sa conception, fut sanctifié par la grâce. Or il y a une double sanctification: celle des adultes, qui se sanctifient par leurs propres actes, et celle des enfants, qui sont sanctifiés non par leur propre acte de foi, mais selon la foi de leurs parents ou de l'Église. La première de ces sanctifications est plus parfaite que la seconde, de même que l'acte est plus parfait que l'habitus, et ce qui est par soi plus que ce qui est par un autre. Donc, puisque la sanctification du Christ a été absolument parfaite, parce qu'il était sanctifié ainsi pour sanctifier les autres, il s'ensuit que lui-même a été sanctifié selon le propre

mouvement de son libre arbitre. Mouvement qui est méritoire. En conséquence, le Christ a mérité au premier instant de sa conception.

4. Le Christ a-t-il pleinement joui de la vision béatifique au premier instant de sa conception?

Comme le montraient les considérations précédentes', il ne convenait pas que le Christ, dans sa conception, reçoive la grâce à l'état habituel sans en exercer l'acte. Or il a reçu la grâce sans mesure, comme nous l'avons établi plus haut. Or la grâce du voyageur, puisqu'elle n'égale pas celle du compréhenseur, a une mesure moindre. Il est donc évident que le Christ, au premier instant de sa conception, a reçu non seulement autant de grâce que les compréhenseurs, mais même une grâce supérieure à celle de tous les bienheureux. Et puisque cette grâce n'a pas existé sans s'exercer en acte, il s'ensuit qu'il a eu en acte la vision bienheureuse: il a vu Dieu dans son essence plus clairement que n'ont pu le faire les autres créatures.

Après avoir étudié la conception du Christ il faut traiter de sa naissance: I. Sa naissance elle-même (Q. 35) II. La manifestation du Christ à sa naissance (Q. 36).

CHAPITRE 35: LA NAISSANCE DU CHRIST

1. La naissance appartient-elle à la nature ou à la personne? - 2. Faut-il attribuer au Christ une autre naissance que sa naissance éternelle? - 3. La Bienheureuse Vierge est-elle la mère du Christ selon sa naissance temporelle? - 4. Doit-elle être appelée Mère de Dieu? - 5. Le Christ est-il Fils de Dieu le Père et de la Vierge-Mère selon deux filiations? - 6. Le mode de sa naissance. - 7. Le lieu de sa naissance. - 8. L'époque de sa naissance.

1. La naissance appartient-elle à la nature ou à la personne?

On peut attribuer la naissance à un être de deux façons: comme à un sujet, ou comme à un terme. Comme à un sujet, on l'attribue à ce qui naît. Or l'être qui naît, c'est proprement l'hypostase, non la nature. En effet, puisque naître, c'est être engendré, le but de la naissance est le même que celui de la génération: qu'un être existe. Or l'existence n'appartient proprement qu'à l'être subsistant; à la forme non subsistante on attribue l'existence pour autant seulement que par elle un être existe. D'autre part, la personne ou hypostase possède tous les caractères de l'être subsistant, tandis que la nature se définit à la manière d'une forme en laquelle un être subsiste. Donc, si l'on veut désigner le véritable sujet de la naissance, il faudra attribuer celle-ci à la personne ou hypostase, non à la nature.

En revanche, si l'on pense au terme de la naissance, on attribuera celle-ci à la nature. Car le terme de la génération et de n'importe quelle naissance, c'est la forme. Or, la nature se définit à la manière d'une forme. Aussi la naissance est-elle définie par Aristote, une voie qui mène à la nature " - l'intention de la nature, en effet, vise la forme ou la nature de l'espèce.

2. Faut-il attribuer au Christ une autre naissance que sa naissance éternelle?

Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, la nature a le même rapport avec la naissance que le terme avec le mouvement ou changement. Or des termes divers appellent des mouvements divers, dit Aristote. Et dans le Christ il y a deux natures: l'une qu'il a reçue du Père, de toute éternité; l'autre qu'il a reçue de sa mère, dans le temps. Il est donc nécessaire

d'attribuer au Christ deux naissances: l'une par laquelle il est né éternellement du Père; l'autre par laquelle il est né de sa mère dans le temps.

3. La Bienheureuse Vierge est-elle la mère du Christ selon sa naissance temporelle?

La Bienheureuse Vierge est vraiment et au sens naturel la mère du Christ. On l'a dit déjà le corps du Christ n'a pas été apporté du ciel comme le prétendait l'hérétique Valentin, mais il a été pris de la Vierge mère, et formé de son sang le plus pur. Et cela seul est requis pour constituer la raison de mère, nous l'avons montré. Donc la Bienheureuse Vierge est vraiment la mère du Christ.

4. La Bienheureuse Vierge doit-elle être appelée Mère de Dieu?

On l'a dit ailleurs, tout nom qui désigne une nature au concret peut représenter l'hypostase ou personne qui possède cette nature. Or, ainsi qu'on l'a montré, l'union de l'Incarnation s'étant faite dans la personne, il est clair que ce nom: "Dieu " peut représenter une personne ayant la nature humaine et la nature divine. C'est pourquoi tout ce qui convient à la nature divine et à la nature humaine peut être attribué à cette personne, qu'il s'agisse de noms désignant la nature divine, ou se rapportant à la nature humaine. Or, on dit d'une personne ou hypostase qu'elle est conçue et qu'elle naît, en raison de la nature où se produisent la conception et la naissance. Étant donné que dès le début de sa conception la nature humaine a été assumée par la personne divine, comme nous l'avons dit plus haut, il s'ensuit que l'on peut dire en toute vérité que Dieu a été conçu et est né de la Vierge. Or, on donne à une femme le titre de mère de tel enfant parce qu'elle l'a conçu et engendré. Aussi est-il logique que la Bienheureuse Vierge soit appelée en toute vérité mère de Dieu.

On ne pouvait nier, en effet, que la Bienheureuse Vierge est mère de Dieu que dans deux hypothèses. Ou bien parce que l'humanité aurait été le sujet de la conception et de la naissance, avant que cet homme ait été Fils de Dieu: c'est la position de Photin. Ou bien parce que l'humanité n'aurait pas été assumée dans l'unité de la personne ou hypostase du Verbe de Dieu: c'est la position de Nestorius. Mais l'une et l'autre position est erronée. Il est donc hérétique de nier que la Bienheureuse Vierge est la mère de Dieu.

5. Le Christ est-il Fils de Dieu le Père et de la Vierge-Mère selon deux filiations?

À ce sujet on a émis des opinions diverses. Certains, attentifs à la cause de la filiation, qui est la naissance, mettent dans le Christ deux filiations comme deux naissances. D'autres, attentifs au sujet de la filiation qui est la personne ou hypostase, mettent dans le Christ une seule filiation comme il n'y a qu'une seule hypostase ou personne.

En effet, l'unité ou la pluralité de la relation ne tient pas aux termes, mais à la cause ou au sujet. Car si elle tenait aux termes, il faudrait que tout homme ait en lui deux filiations. l'une se rapportant à son père, et l'autre à sa mère. Mais, à bien considérer, il apparaît que chacun est en rapport avec son père et sa mère par la même relation, à cause de l'unité de la cause. En effet, par une même naissance on naît de son père et de sa mère, si bien qu'on se rattache à tous deux par la même relation. Et il en est de même pour le maître qui dispense le même enseignement à de nombreux élèves, comme pour le seigneur qui gouverne divers sujets par le même pouvoir.

Au contraire, lorsque les causes diffèrent spécifiquement, les relations qu'elles produisent diffèrent aussi spécifiquement. Alors rien n'empêche que plusieurs relations de cette nature se trouvent dans le même sujet. C'est ainsi que le maître qui enseigne aux uns la grammaire, et à d'autres la logique, n'exerce pas le même magistère. Les relations d'un seul et même maître seront donc différentes avec des élèves différents, ou avec les mêmes, auxquels il donne des enseignements différents.

Il arrive parfois que l'on soit en relation avec plusieurs personnes pour des causes diverses, mais de même espèce; on peut par exemple être père de divers fils en vertu d'actes divers de génération. En ce cas la paternité ne peut différer spécifiquement puisque les actes de générations sont de même espèce. Et parce que plusieurs formes de même espèce ne peuvent exister simultanément dans un même sujet, il est impossible qu'il y ait plusieurs paternités en celui qui a engendré plusieurs fils. Mais il en serait autrement si l'on était père de l'un par génération naturelle, et de l'autre par adoption.

Or, il est évident que ce n'est pas par une seule et même naissance que le Christ est né de son Père dans l'éternité, et de sa mère dans le temps. Ces naissances ne sont pas les mêmes spécifiquement. En se plaçant à ce point de vue, il faudrait donc dire qu'il y a dans le Christ des filiations diverses, l'une temporelle, l'autre éternelle. Mais, parce que le sujet de la filiation n'est pas la nature ou une partie de la nature, mais seulement la personne ou hypostase; et parce qu'il n'y a dans le Christ pas d'autre hypostase ou personne que la personne éternelle, il ne peut y avoir en lui qu'une seule filiation: celle qui est dans sa personne éternelle. Toute relation que l'on applique à Dieu en fonction du temps ne pose rien de réel en Dieu. lui-même qui est éternel, mais seulement un être de raison, comme on l'a montré dans la première Partie. Voilà pourquoi la filiation qui met le Christ en rapport avec sa mère ne peut pas être une relation réelle, mais seulement une relation de raison.

Les deux opinions exposées plus haut ont donc chacune une part de vérité. Car, si l'on envisage les raisons parfaites de filiation, on dira qu'il y a deux filiations, puisqu'il y a deux naissances. Mais si l'on considère le sujet de la filiation, qui ne peut être que le suppôt éternel, il ne peut y avoir dans le Christ, comme relation réelle, que la filiation éternelle.

Toutefois, on donne au Christ le nom de fils relativement à sa mère, en vertu d'une relation que l'on conçoit simultanément avec celle qui unit sa mère à lui. Il en va de même pour Dieu, que l'on appelle Seigneur en vertu de la relation que l'on conçoit simultanément avec la relation réelle par laquelle la créature est soumise à Dieu. En Dieu, cette relation de domination n'est pas réelle, et pourtant Dieu est vraiment Seigneur, en vertu de la soumission réelle de la créature envers lui. Pareillement, le Christ est appelé réellement fils de la Vierge sa mère, en raison de la relation réelle de maternité entre elle et le Christ.

6. Le mode de naissance du Christ

Les douleurs de l'enfantement sont causées par la distension des organes à travers lesquels l'enfant sort du sein de la mère. Or, nous avons dit précédemment que le Christ est sorti du sein de sa mère resté fermé, ce qui n'a imposé aucune violence aux organes. C'est pourquoi cet enfantement n'a comporté aucune douleur, ni aucune lésion physique. Au contraire, il y a eu là une très grande joie, du fait que l'homme Dieu est né dans le monde, selon la parole d'Isaïe (75, 1): "La terre fleurira comme le lis, elle exultera dans la joie et la louange."

7. Le lieu de la naissance du Christ

Le Christ a voulu naître à Bethléem pour deux motifs. Le premier, c'est que " il est né de la race de David selon la chair " (Rm 1, 3). C'est à David qu'avait été faite une promesse spéciale au sujet du Christ (2 S 23, 1): "Oracle de l'homme haut placé, du Messie du Dieu de Jacob." Et c'est pourquoi le Christ voulut naître à Bethléem, où David était né, afin de montrer par le lieu même de sa naissance l'accomplissement de la promesse qui lui avait été faite. C'est ce que souligne l'évangile disant (Lc 2, 4): "Parce que Joseph était de la maison et de la famille de David."

Deuxième motif pour naître à Bethléem. Comme dit S. Grégoire: "Bethléem se traduit: Maison du pain. Or le Christ est celui qui a dit: "je suis le pain vivant, qui suis descendu du ciel."“

8. L'époque de la naissance du Christ

Il y a cette différence entre le Christ et les autres hommes que ceux-ci naissent soumis à la nécessité du temps, et que le Christ, comme Seigneur et Créateur de tous les temps, a choisi la date où il naîtrait, ainsi que sa mère et le lieu de sa naissance. Et parce que ce qui vient de Dieu est parfaitement ordonné et harmonieusement disposé, il s'ensuit que le Christ naîtrait au moment le mieux choisi.

CHAPITRE 36: LA MANIFESTATION DU CHRIST À LA NAISSANCE

1. La naissance du Christ devait-elle être manifestée à tous? -2. Devait-elle être manifestée à quelques-uns? - 3. A qui devait-elle être manifestée? - 4. Devait-il se manifester lui-même, ou plutôt par d'autres? - 5. Par quels autres moyens aurait-il dû se manifester? - 6. L'ordre de ses manifestations. - 7. L'étoile par laquelle sa naissance fut manifestée. - 8. L'adoration des mages qui ont connu par l'étoile la naissance du Christ.

1. La naissance du Christ devait-elle être manifestée à tous?

La naissance du Christ ne devait pas être manifestée communément à tous.

1° Parce que cela aurait empêché la rédemption des hommes, qui s'est réalisée par la croix du Christ, car, dit S. Paul (1 Co 2, 8), " s'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire".

2° Parce que cela aurait diminué le mérite de la foi, par laquelle il était venu justifier les hommes selon cette parole (Rm 3, 22): "La justice de Dieu est par la foi en Jésus Christ." Car si, à la naissance du Christ, des indices manifestes l'avaient révélé à tous, la foi aurait perdu sa raison d'être puisqu'elle est d'après l'épître aux Hébreux (11, 1) " la conviction des réalités qu'on ne voit pas".

3° Parce que cela aurait jeté le doute sur la réalité de son humanité. Aussi S. Augustin écrit-il: "S'il était passé directement de la petite enfance à la jeunesse, s'il n'avait pris aucune nourriture, aucun sommeil, n'aurait-il pas donné des armes à l'erreur? N'aurait-on pas cru qu'il n'avait en rien assumé l'homme véritable? En produisant tout par miracle, n'aurait-il pas détruit l'oeuvre de sa miséricorde?

2. La naissance du Christ devait-elle être manifestée à quelques-uns?

Comme dit l'Apôtre (Rm 13, 1), " ce qui vient de Dieu est fait avec ordre". Or, c'est une loi de la sagesse divine que les dons de Dieu et les secrets de sa sagesse ne parviennent pas uniformément à tous. Ils sont d'abord communiqués directement à certains, et par leur intermédiaire les autres en bénéficient. Il en fut ainsi pour le mystère de la Résurrection: on lit dans les Actes (10, 40): "Dieu a donné au Christ ressuscité de se faire voir, non à tout le peuple, mais aux témoins qu'il avait choisis d'avance." La même règle s'était imposée au sujet de la naissance du Christ: manifester celle-ci non pas à tous, mais à quelques-uns, par l'entremise desquels la connaissance en parviendrait aux autres hommes.

3. A qui la naissance du Christ devait-elle être manifestée?

Le salut qui devait être réalisé par le Christ concernait toutes les catégories d'hommes parce que, dit S. Paul (Col 3, 11), " dans le Christ Jésus il n'y a plus ni homme ni femme, ni païens ni Juifs, ni esclaves ni homme libre " et ainsi des autres différences. Et pour que cela soit préfiguré dans la naissance même du Christ il a été manifesté à des hommes de toutes conditions. Parce que, dit S. Augustin, " les bergers étaient des Israélites et les mages des païens. Les uns habitaient tout près, les autres venaient de loin. Les uns et les autres se rejoignirent en s'unissant à la pierre angulaire". Il y eut entre eux d'autres différences: les mages étaient sages et puissants, les bergers ignorants et grossiers. Il s'est aussi manifesté à des justes comme Syméon et Anne, et à des pécheurs comme les mages; il s'est encore manifesté à des hommes et à des femmes, comme Anne, pour montrer que nulle condition humaine n'est exclue du salut du Christ.

4. Le Christ devait-il se manifester lui-même ou par d'autres?

La naissance du Christ était ordonnée au salut des hommes, et ce salut s'obtient par la foi. Or la foi salutaire confesse la divinité et l'humanité du Christ. Il fallait donc manifester la naissance du Christ en montrant sa divinité sans nuire à la foi en son humanité. Cela s'est réalisé du fait que le Christ a montré en lui-même une naissance pareille à celle des faibles hommes, tandis qu'il a montré par l'intermédiaire des créatures de Dieu qu'il possédait la puissance de la divinité. Voilà pourquoi ce n'est pas par lui-même que le Christ a manifesté sa naissance, mais par d'autres créatures.

5. Par quels autres moyens le Christ aurait-il dû se manifester?

La manifestation d'une vérité au moyen d'un syllogisme passe par des notions connues de celui à qui s'adresse cette manifestation. De même la manifestation au moyen de signes doit employer ceux qui sont familiers aux destinataires de cette manifestation. Or, il est évident que les justes sont intimement et ordinairement enseignés par une impulsion intérieure du Saint-Esprit, sans production de signes sensibles, c'est-à-dire par l'esprit de prophétie.

D'autres, adonnés à des activités corporelles, sont conduits par des moyens sensibles aux vérités intelligibles. Or les juifs étaient accoutumés à recevoir les réponses divines par l'entremise des anges, qui leur avaient aussi transmis la loi, comme le rappelle le livre des Actes (7, 53): "Vous avez reçu la loi par le ministère des anges." Mais les païens, et surtout les astrologues, étaient accoutumés à observer le cours des étoiles;. Et c'est pourquoi, aux justes, Syméon et Anne, la naissance du Christ a été manifestée par une impulsion intérieure du Saint-Esprit, selon S. Luc (2, 26): "Il avait été divinement averti par l'Esprit Saint qu'il ne

verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur." Aux bergers et aux mages, comme adonnés à des activités corporelles, la naissance du Christ a été manifestée par des apparitions visibles. Et parce que cette naissance n'était pas purement terrestre mais aussi, en un sens, céleste, c'est par des signes célestes qu'elle a été manifestée aux uns et aux autres, car selon S. Augustin,: "Les cieux sont habités par les anges et embellis par les astres; c'est donc par les uns et les autres que les cieux racontent la gloire de Dieu."

Cela est logique: puisque les bergers étaient des juifs chez qui les apparitions d'anges étaient fréquentes, la naissance du Christ leur a été révélée par des anges; quant aux mages, accoutumés à observer les corps célestes, elle leur fut manifestée par le signe de l'étoile. Comme dit S. Jean Chrysostome: "Par condescendance, Dieu a voulu les appeler par des signes qui leur étaient familiers." S. Grégoire découvre un autre motif: "Les Juifs, comme usant de la raison, devaient être avertis par la prédication d'un être raisonnable, l'ange. Mais les païens, qui ne savaient pas employer leur raison à connaître le Seigneur, sont conduits non par la parole, mais par des signes. Et de même que des prédicateurs annoncèrent aux païens le Seigneur qui avait pris la parole, de même des éléments muets le prêchèrent lorsqu'il ne parlait pas encore."

Il y a encore un autre motif donné par S. Augustin: "Abraham avait reçu la promesse d'une postérité innombrable, qui ne serait pas engendrée selon la chair, mais selon la fécondité de sa foi; postérité que l'on comparait à la multitude des étoiles, pour faire espérer une descendance céleste." C'est pourquoi les païens " désignés par ces astres sont encouragés par le lever d'un astre nouveau " à rejoindre le Christ, par qui ils deviendront postérité d'Abraham.

6. L'ordre de ces manifestations

1° La naissance du Christ s'est manifestée d'abord aux bergers le jour même. Comme dit en effet S. Luc (2, 8. 15) " Il y avait aux environs des bergers qui passaient la nuit aux champs veillant la nuit sur leurs troupeaux... quand les anges les eurent quittés pour le ciel, ils se dirent entre eux: "Allons jusqu'à Bethléem". Ils y allèrent en hâte."

2° Les mages arrivèrent auprès du Christ treize jours après la naissance, jour où l'on célèbre l'Épiphanie. Car s'ils étaient venus après un an ou même deux, ils ne l'auraient pas trouvé à Bethléem, puisqu'il est écrit (Lc 2, 39): "Après avoir tout accompli selon la loi du Seigneur", c'est-à-dire avoir offert l'enfant Jésus dans le Temple " ils retournèrent en Galilée dans leur ville de Nazareth".

3° La manifestation aux justes dans le Temple eut lieu le quarantième jour après la naissance du Christ (Lc 2, 12).

Et voici la raison de cet ordre. Les bergers symbolisaient les Apôtres et les autres Juifs croyants, auxquels la foi au Christ fut manifestée en premier, parmi lesquels, dit S. Paul (1 Co 1, 20), il n'y eut " pas beaucoup de puissants ni beaucoup de nobles". Ensuite la foi au Christ parvint à la plénitude des nations, préfigurée par les mages, et enfin à la plénitude des juifs, préfigurée par les justes. De là vient aussi que le Christ leur fut manifesté dans le temple des juifs.

7. L'étoile par laquelle la naissance du Christ fut manifestée

Comme le dit S. Jean Chrysostome, que cette étoile apparue aux mages n'ait pas été une étoile du ciel, de nombreux indices le manifestent.

1° Aucune autre étoile ne suit cette direction, car celle-ci se portait du nord au midi; c'est en effet la situation de la Judée par rapport à la Perse, d'où les mages sont venus.

2° C'est évident quant au temps. Car non seulement cette étoile apparaissait la nuit, mais aussi en plein jour. Ce qui n'est au pouvoir d'aucune étoile, ni même de la lune.

3° Parfois elle se montrait et parfois elle se cachait. En effet, quand les mages entrèrent à Jérusalem elle se cacha; ensuite, quand ils quittèrent Hérode, elle se montra.

4° Elle n'avait pas un mouvement continu, mais quand il fallait que les mages se mettent en marche, elle marchait, et quand ils devaient s'arrêter, elle s'arrêtait.

5° Elle ne montrait pas seulement l'enfantement de la Vierge en demeurant en l'air, mais aussi en descendant. On lit en effet (Mt 2, 9): "L'étoile qu'avaient vue les mages à l'orient les précédait jusqu'à ce qu'elle s'arrêtât au-dessus du lieu où était l'enfant." Cela montre que la parole des mages: "Nous avons vu son étoile à l'orient " ne doit pas se comprendre comme si, eux-mêmes étant situés à l'orient, l'étoile leur apparut alors qu'elle se trouvait en Judée, mais en ce sens qu'ils la virent située à l'orient et qu'elle les précéda jusqu'en Judée; bien que cela demeure encore douteux pour certains. Elle n'aurait pas pu indiquer distinctement la maison, si elle n'avait été voisine de la terre. Et comme Chrysostome le dit lui-même, ce n'est pas là le fait d'une étoile, mais d'une puissance raisonnable. Aussi apparaît-il que cette étoile était une vertu invisible qui aurait emprunté cette apparence.

Aussi certains disent-ils que le Saint-Esprit est apparu aux mages sous l'aspect d'une étoile, de même qu'il est descendu sur le Seigneur à son baptême sous l'aspect d'une colombe. D'autres disent que l'ange apparu aux bergers sous un aspect humain apparut aux mages sous l'aspect d'un étoile.

Cependant, il semble plus probable qu'elle a été une étoile créée à nouveau, non dans le ciel, mais dans l'air proche de la terre, et qu'elle se mouvait selon la volonté de Dieu. Aussi S. Léon a-t-il prêché: "Trois mages des pays de l'orient voient apparaître une étoile d'une clarté nouvelle: plus brillante, plus belle que les autres astres, elle attire aisément les regards et captive les coeurs de ceux qui l'observent; ils comprennent d'emblée qu'un fait aussi insolite n'est pas sans portée."

8. L'adoration des mages

Comme nous l'avons dit, les mages sont les prémices des nations qui croient au Christ. En eux apparurent, comme en un présage, la foi et la dévotion des nations venues de loin vers le Christ. C'est pourquoi, de même que la dévotion et la foi des nations est préservée de l'erreur par l'inspiration du Saint-Esprit, de même faut-il croire que les mages, inspirés par l'Esprit Saint, ont agi sagement en rendant hommage au Christ.

CHAPITRE 37: LES PRESCRIPTIONS LÉGALES OBSERVÉES AU SUJET DE JÉSUS ENFANT

I1 faut maintenant considérer la circoncision du Christ. Or la circoncision est une profession de la loi à observer selon l'épître aux Galates (5,3): "je l'atteste à tout homme qui se fait circoncire: il est tenu à l'observance de la loi." C'est pourquoi, avec la circoncision a faut étudier les autres prescriptions de la loi observées au sujet de Jésus enfant.

1. Sa circoncision. - 2. L'imposition du nom de Jésus. - 3. Son oblation au Temple. - 4. La purification de sa mère.

1. La circoncision du Christ

Le Christ devait être circoncis pour plusieurs motifs.

1° Pour montrer la réalité de sa chair humaine contre le manichéisme qui lui attribuait un corps irréel; contre Apollinaire, qui disait le corps du Christ consubstantiel à la divinité; contre Valentin d'après qui le Christ avait apporté son corps du ciel.

2° Pour approuver la circoncision, jadis instituée par Dieu.

3° Pour prouver que le Christ était de la descendance d'Abraham, qui avait reçu le précepte de la circoncision.

4° Pour retirer aux Juifs une excuse de ne pas le recevoir, sous prétexte qu'il était incirconcis.

5° Pour nous recommander par son exemple la vertu d'obéissance. Aussi a-t-il été circoncis le huitième jour selon le précepte de la loi.

6° Puisqu'il était venu dans la ressemblance avec la chair du péché, pour qu'il ne repousse pas le remède qui purifiait ordinairement la chair du péché.

7° Pour délivrer les autres du fardeau de la loi, en portant ce fardeau lui-même, selon l'épître aux Galates (4, 4): "Dieu a envoyé son Fils né sous la loi pour racheter ceux qui étaient sous la loi."

2. L'imposition du nom de Jésus

Les noms doivent correspondre aux propriétés des choses. C'est évident pour les noms des genres et des espèces parce que, dit Aristote, " l'idée ou raison signifiée par le nom est la définition". qui désigne la nature propre de la chose.

Or le nom individuel que l'on donne à chaque homme est toujours justifié par une particularité de celui qui reçoit le nom. Soit d'une circonstance de temps, comme on donne à certains hommes le nom de certains saints fêtés le jour de leur naissance. Soit de la parenté, comme lorsque l'on donne à un fils le nom de son père ou d'un parent de celui-ci; c'est ainsi que les proches de Jean Baptiste voulaient l'appeler " Zacharie du nom de son père", et non pas Jean " parce qu'il n'y avait personne dans sa parenté qui portait ce nom-là". Ou bien encore à partir

d'un événement comme Joseph " appela son premier-né Manassé car, dit-il, Dieu m'a fait oublier toutes mes peines " (Gn 41, 51). Ou encore d'une caractéristique de celui que l'on nomme, comme on lit dans la Genèse (15, 25): "Celui qui sortit le premier du sein de sa mère était roux et tout entier comme un manteau de poil, aussi fut-il appelé Esaü " qui se traduit par " roux".

Quant aux noms donnés par Dieu, ils signifient toujours un don gratuit de sa part. Ainsi dans la Genèse (17, 5) il est dit à Abraham: "Tu t'appelleras Abraham, car je t'ai établi père de nombreuses nations." Et en S. Matthieu (16, 18), il est dit à Pierre: "Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Église."

Le Christ en tant qu'homme avait reçu ce don gratuit de sauver tous les hommes; c'est donc très justement qu'on l'a appelé du nom de Jésus, c'est-à-dire Sauveur; l'ange avait annoncé ce nom d'avance non seulement à sa mère mais aussi à Joseph, qui allait être son père nourricier.

3. L'oblation de Jésus au Temple

Comme nous l'avons dit, le Christ a voulu naître sous la loi afin de racheter tous ceux qui étaient sous la loi, et afin d'accomplir spirituellement dans ses membres la justification de la loi. Or, au sujet des nouveau-nés, la loi comportait deux préceptes. L'un, général, concernait toutes les naissances: au terme des jours de la purification de la mère, on devait offrir un sacrifice pour le fils ou la fille, prescrit par le Lévitique (12, 6). Et ce sacrifice avait pour but d'expier le péché dans lequel l'enfant avait été conçu et était né, et aussi de le consacrer en quelque sorte, parce qu'on le présentait alors au Temple pour la première fois. Et c'est pourquoi on faisait une offrande en holocauste, et une autre pour le péché.

L'autre précepte était spécial et ne visait que les premiers-nés, chez les animaux comme chez les hommes, car le Seigneur s'était réservé tout premier-né des fils d'Israël du fait que, pour libérer son peuple, " il avait frappé les premiers-nés de l’Égypte, hommes et bêtes", et ce commandement se trouve dans l'Exode (13, 2. 12). Cela préfigurait aussi le Christ " premier-né d'une multitude de frères " (Rm 8, 29).

Donc, parce que le Christ était né de la femme comme un premier-né et avait voulu être sous la loi, l'évangéliste Luc montre que ces deux préceptes ont été observés à son propos. D'abord ce qui concerne les premiers-nés, lorsqu'il dit: "Ils le portèrent à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, selon qu'il est écrit dans la loi du Seigneur: "Tout mâle ouvrant le sein de sa mère sera consacré au Seigneur." " Puis, en ce qui concerne toutes les naissances, lorsqu'il dit: "Pour offrir en sacrifices, selon ce qui était dit dans la loi du Seigneur: "une paire de tourterelles ou deux jeunes colombes"."

4. La purification de la Mère de Dieu

De même que la plénitude de la grâce découle du Christ sur sa mère, il convenait que la mère se modelât sur l'humilité de son fils car, dit S. Jacques (4, 6), " Dieu donne sa grâce aux humbles". C’est pourquoi, bien qu'il ne fût pas soumis à la loi, le Christ a cependant voulu subir la circoncision et les autres contraintes de la loi afin de donner l'exemple de L'humilité et de l'obéissance, d'approuver la loi et d'enlever aux Juifs l'occasion de le calomnier. Pour la même raison, il a voulu que sa mère aussi accomplît les observances de la loi, auxquelles pourtant elle n'était pas soumise.

I1 faut maintenant étudier le baptême reçu par le Christ'. Et parce que le Christ a reçu le baptême de Jean, il faut étudier: I. Le baptême de Jean en général (Q. 38). - II. Le baptême reçu par le Christ (Q. 39).

CHAPITRE 38: LE BAPTÊME DE JEAN

1. Convenait-il à Jean de baptiser? - 2. Ce baptême venait-il de Dieu? - 3. Conférait-il la grâce? - 4. D'autres que le Christ devaient-ils le recevoir? - 5. Ce baptême devait-il cesser après avoir été reçu par le Christ? - 6. Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils recevoir ensuite le baptême institué par le Christ?

1. Convenait-il à Jean de baptiser?

Il convenait que Jean baptisât pour quatre raisons.

1° Il fallait que le Christ soit baptisé par lui afin de consacrer le baptême, dit S. Augustin.

2° Afin de manifester le Christ. Aussi Jean Baptiste lui-même déclare-t-il: "C'est afin que le Christ soit manifesté que moi je suis venu baptiser dans l'eau." Aux foules accourues vers lui, Jean annonçait le Christ, ce qu'il n'aurait pu faire aussi facilement s'il avait dû aller trouver chacun, dit S. Jean Chrysostome.

3° Afin d'accoutumer les hommes, par son baptême, à celui du Christ. S. Grégoire dit que Jean a baptisé " afin de remplir sa fonction de précurseur: sa naissance avait précédé celle du Seigneur; de même son baptême préparait celui du Seigneur".

4° Afin de pousser les hommes à la pénitence et par là les préparer à recevoir dignement le baptême du Christ. Aussi Bède dit-il sur le même passage: "On peut comparer le profit que retirent les catéchumènes de l'enseignement de la foi avant leur baptême, au bien que procurait le baptême de Jean avant celui du Christ. Jean prêchait, en effet, la pénitence, annonçait le baptême du Christ, et attirait à la connaissance de la vérité qui s'est manifestée au monde; pareillement les ministres du Christ, qui commencent par enseigner, réprouvent ensuite les péchés et en promettent la rémission dans le baptême du Christ."

2. Le baptême de Jean venait-il de Dieu?

Dans le baptême de Jean on peut considérer deux réalités: le rite même du baptême, et l'effet du baptême. Le rite du baptême n'a pas été institué par les hommes mais par Dieu; c'est Dieu qui, par une révélation intime du Saint-Esprit, a envoyé Jean baptiser. En revanche, l'effet de ce baptême venait de l'homme, car ce baptême ne produisait rien que l'homme ne puisse faire. Par suite, le baptême de Jean n'est pas venu de Dieu seul, sinon dans la mesure où Dieu agit dans l'homme.

3. Le baptême de Jean conférait-il la grâce?

On le sait par l'Article précédent, l'enseignement et l'action de Jean ne faisaient que préparer ceux du Christ. C'est ainsi que l'apprenti et l'ouvrier subalterne préparent une matière à recevoir la forme que lui donnera le maître d'oeuvre. Or la grâce devait être conférée aux hommes par le Christ, suivant cette parole de Jean l'évangéliste (1, 17): "La grâce et la vérité

sont venues par Jésus Christ." Il en résulte que le baptême de Jean ne conférait pas la grâce, mais y préparait seulement. De trois manières: 1° par l'enseignement de Jean, qui amenait les auditeurs à la foi au Christ; 2° en accoutumant les hommes au rite du baptême du Christ; 3° par la pénitence, qui les préparait à recevoir l'effet du baptême du Christ.

4. D'autres que le Christ devaient-ils recevoir le baptême de Jean?

D'autres que le Christ devaient être baptisés par Jean, pour deux motifs. D'abord, dit S. Augustin, " si le Christ seul avait reçu le baptême de Jean, il n'aurait pas manqué d'hommes pour dire que le baptême de Jean, reçu par le Christ, était supérieur à celui du Christ, reçu par les autres". Ensuite il fallait, comme nous l'avons dit**,** que les autres soient préparés par le baptême de Jean à recevoir le baptême du Christ.

5. Ce baptême devait-il cesser après avoir été reçu par le Christ?

Le baptême de Jean ne devait pas prendre fin après que le Christ eut été baptisé.

1° Parce que, selon S. Jean Chrysostome, " si Jean avait cessé de baptiser après le baptême du Christ, on aurait pensé que c'était par jalousie ou par colère".

2° Parce que s'il avait cessé de baptiser au moment où le Christ baptisait, " il aurait accru la jalousie de ses disciples".

3° En continuant à baptiser, " il envoyait ses auditeurs au Christ".

4° Comme dit Bède **"** l'ombre de la loi ancienne demeurait encore, et le Précurseur ne devait pas cesser son ministère jusqu'à la manifestation de la vérité".

6. Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils recevoir ensuite le baptême institué par le Christ?

Selon l'opinion du Maître des Sentences: "Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean en ignorant l'existence du Saint-Esprit et en mettant leur espérance dans ce baptême, ont été baptisés ensuite du baptême du Christ. Quant à ceux qui n'avaient pas mis leur espoir dans ce baptême et qui croyaient au Père, au Fils et au Saint-Esprit, on ne les baptisa pas dans la suite; mais ils reçurent l'Esprit Saint par l'imposition des mains que les Apôtres firent sur eux."

La première partie de cette opinion est vraie de multiples autorités la confirment.

La seconde partie est tout à fait déraisonnable. D'abord parce que le baptême de Jean ne conférait pas la grâce, ni n'imprimait de caractère; il était seulement donné dans l'eau, comme Jean le dit lui-même en Matthieu (3, 11). La foi ou l'espérance que le baptisé avait dans le Christ ne pouvait donc pas suppléer à ce défaut. En second lieu parce que, si l'on omet dans un sacrement quelque chose de nécessaire, non seulement il faut suppléer ce qui a été omis, mais il faut tout recommencer. Or, le baptême du Christ exige nécessairement qu'il soit fait non seulement dans l'eau, mais aussi dans le Saint-Esprit, selon S. Jean (3, 5): "Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu." Aussi, pour ceux qui, par le baptême de Jean, n'avaient été baptisés que dans l'eau, il ne fallait pas seulement suppléer ce qui manquait, en leur donnant l'Esprit Saint par l'imposition des mains, il fallait encore les baptiser à nouveau totalement dans l'eau et dans le Saint-Esprit.

CHAPITRE 39: LE BAPTÊME REÇU PAR LE CHRIST

1. Le Christ devait-il être baptisé? - 2. Devait-il être baptisé du baptême de Jean? - 3. L'âge auquel le Christ reçut le baptême. - 4. Le lieu de ce baptême. - 5." Les cieux se sont ouverts." - 6. L'apparition du Saint-Esprit sous forme de colombe. - 7. Cette colombe fut-elle un véritable animal? - 8. Le témoignage de la voix du Père.

1. Le Christ devait-il être baptisé?

Il convenait que le Christ soit baptisé. 1° Selon S. Ambroise, " le Seigneur fut baptisé non pour être purifié mais pour purifier les eaux, afin que, purifiées par la chair du Christ, qui n'a pas connu le péché, elles aient le pouvoir de baptiser". Et, dit S. Jean Chrysostome " afin qu'il les laisse sanctifiées pour ceux qui seraient baptisés dans la suite".

2° Parce que, dit Chrysostome, " bien qu'il ne fût pas pécheur lui-même, il a pris une nature pécheresse et une chair semblable à la chair du péché. C'est pourquoi, bien qu'il n'eût pas besoin du baptême pour lui, la nature charnelle des autres en avait besoin". Et, dit S. Grégoire de Nazianze " le Christ fut baptisé afin d'engloutir dans l'eau le vieil Adam tout entier".

3° Il a voulu être baptisé, dit S. Augustin " parce qu'il a voulu faire ce qu'il a demandé à tous de faire". Et c'est ce qu'il dit lui-même (Mt 3, 15): "C'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice." " Car, déclare S. Ambroise la justice, c'est que l'on fasse le premier ce que l'on veut que les autres fassent, et qu'on les entraîne par son exemple."

2. Le Christ devait-il être baptisé du baptême de Jean?

Comme dit S. Augustin, " une fois baptisé, le Seigneur baptisait, mais non du baptême dont lui-même avait été baptisé". De ce fait, puisque lui-même baptisait de son baptême à lui, il s'ensuit qu'il n'a pas été baptisé de son baptême à lui, mais du baptême de Jean. Et c'est cela qui convenait.

1° A cause de ce qui caractérise le baptême de Jean, baptême non dans l'Esprit, mais dans l'eau seulement. Or, le Christ n'avait pas besoin d'un baptême dans l'Esprit, lui qui, dès le commencement de sa conception, fut rempli de la grâce du Saint-Esprit, comme on l'a montré précédemment Et tel est le motif donné par S. Chrysostome.

2° Selon Bède le Christ fut baptisé du baptême de Jean " afin d'approuver le baptême de Jean en le recevant lui-même".

3° Selon S. Grégoire de Nazianze, " Jésus est venu au baptême de Jean afin de sanctifier le baptême".

3. L'âge auquel le Christ reçut le baptême

Il est tout à fait convenable que le Christ ait été baptisé à trente ans.

1° Il a été baptisé pour commencer dès lors à enseigner et à prêcher. Ce qui requiert l'âge parfait, qui est trente ans. Aussi lit-on dans la Genèse (41, 46) que " Joseph avait, trente ans "

quand il reçut le gouvernement de l'Égypte. Il est écrit également de David (2 S 5, 4) " qu'il avait trente ans quand il commença de régner". Ézéchiel aussi (1, 1) commença de prophétiser " à trente ans".

2° Selon S. Chrysostome, " après le baptême du Christ, la loi allait prendre fin. Et c'est pourquoi le Christ est venu au baptême à l'âge où l'on peut endosser tous les péchés; ainsi, puisqu'il avait observé la loi, personne ne dirait qu'il l'avait abolie parce qu'il ne pouvait pas l'accomplir".

3° Le fait que le Christ est baptisé à l'âge parfait, nous donne à entendre que le baptême engendre des hommes parfaits, selon S. Paul (Ep 4, 13): "Nous devons parvenir tous ensemble à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ." A cela semble se rattacher ce qui est propre au chiffre trente. Il est le produit de trois par dix; trois évoque la foi en la Trinité; et dix, l'accomplissement des préceptes de la loi: c'est en ces deux points que consiste la perfection de la vie chrétienne.

4. Le lieu de baptême du Christ

C'est en traversant le Jourdain que les fils d'Israël entrèrent dans la Terre promise. Or le baptême du Christ a ceci de particulier par rapport aux autres baptêmes, qu'il introduit dans le royaume de Dieu, symbolisé par la Terre promise. D'où ce texte de S. Jean (3, 5): "Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu." A cela se rattache le fait qu'Élie a divisé les eaux du Jourdain avant d'être enlevé au ciel par un char de feu (2 R 2, 7), parce que, pour ceux qui traversent les eaux du baptême, le feu de l'Esprit Saint ouvre l'accès au ciel. Aussi convenait-il que le Christ fût baptisé dans le Jourdain.

5. "Les cieux se sont ouverts "

Nous l'avons dit, le Christ a voulu être baptisé pour consacrer par son baptême celui que nous recevrions. Aussi le baptême qu'il a reçu devait-il manifester ce qui ressortit à l'efficacité de notre baptême. A ce sujet trois points sont à considérer.

1° La vertu principale d'où le baptême tient son efficacité, et qui est une vertu céleste. C'est pourquoi, au baptême du Christ, le ciel s'est ouvert pour montrer que désormais une vertu céleste sanctifierait notre baptême.

2° Ce qui agit pour l'efficacité du baptême. C'est la foi de l'Église et du baptisé; de là vient que les baptisés professent la foi et que le baptême est appelé " sacrement de la foi". Or, par la foi notre regard pénètre les mystères célestes qui dépassent le sens et la raison de l'homme. C'est pour symboliser cela que les cieux se sont ouverts après le baptême du Christ.

3° C'est spécialement par le baptême du Christ que nous est ouverte l'entrée du royaume céleste, que le péché avait fermée au premier homme. Aussi, au baptême du Christ, les cieux s'ouvrirent-ils afin de montrer que le chemin du ciel était ouvert aux baptisés.

D'autre part, après le baptême, pour que l'homme entre au ciel, la prière continuelle lui est nécessaire. Certes, par le baptême les péchés sont remis, mais il reste le foyer de convoitise qui nous attaque intérieurement, et le monde et les démons qui nous attaquent extérieurement.

C'est pourquoi S. Luc dit nettement: "Au moment où Jésus, après son baptême, était en prière", parce que la prière est nécessaire aux fidèles après le baptême.

Ou bien on veut nous faire entendre que le fait même de l'ouverture du ciel aux croyants par le baptême, tient à la vertu de la prière du Christ. Aussi Matthieu (3, 16) écrit-il nettement: "Le ciel fut ouvert pour lui", c'est-à-dire " à tous à cause de lui", comme si un empereur disait à quelqu'un qui l'implore pour un autre: "Ce bienfait, je ne le donne pas à lui, mais à toi", c'est-à-dire " à cause de toi", selon le commentaire de S. Jean Chrysostome.

6. L'apparition du Saint-Esprit sous forme de colombe

Selon S. Jean Chrysostome, ce qui s'est accompli au sujet du Christ dans son baptême se rattache au mystère accompli en tous ceux qui devaient être baptisés ensuite. Or, tous ceux qui reçoivent le baptême du Christ reçoivent le Saint-Esprit, sauf s'ils ne sont pas sincères, selon cette parole du Baptiste (Mt 3, 11): "C'est lui qui vous baptisera dans l'Esprit Saint." Et c'est pourquoi il convenait que celui-ci descende sur le Christ lors de son baptême.

7. Cette colombe fut-elle un véritable animal?

Comme nous l'avons déjà dit il ne convenait pas que le Fils de Dieu, qui est la Vérité du Père, emploie de faux semblants, et c'est pourquoi il n'a pas pris un corps irréel, mais un vrai corps. Et parce que le Saint-Esprit est appelé " l'Esprit de Vérité " (Jn 16, 13), lui-même aussi a formé une colombe véritable dans laquelle il apparaîtrait, bien qu'il ne l'ait pas assumée pour l'unir à sa personne. Aussitôt après les paroles citées plus haut, S. Augustin écrit: "Il ne fallait pas que le Fils de Dieu trompe les hommes; de même il ne convenait pas que le Saint-Esprit les trompe. Mais, au Dieu tout-puissant, qui a fabriqué de rien la création universelle, il n'était pas difficile de former un vrai corps de colombe, sans l'aide d'autres colombes, pas plus qu'il ne lui avait été difficile de façonner un vrai corps dans le sein de Marie sans la semence d'un homme. Puisque la nature corporelle, aussi bien dans les entrailles d'une femme pour former un homme, que dans le monde pour former une colombe, obéit au commandement et à la volonté du Seigneur."

8. Le témoignage de la voix du Père

Nous l'avons dit: dans le baptême du Christ devait se montrer tout ce qui s'accomplit dans notre baptême, dont il est le prototype. Or le baptême que reçoivent les fidèles est consacré par l'invocation et la vertu de la Trinité, selon S. Matthieu (28, 19): "Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit." Et c'est pourquoi au baptême du Christ, dit S. Jérôme " c'est le mystère de la Trinité qui se manifeste. Car le Seigneur, dans sa nature humaine, est baptisé; l'Esprit Saint descend sous l'aspect d'une colombe; on entend la voix du Père rendant témoignage au Fils". Et c'est pourquoi il convenait que, dans ce baptême, le Père se manifeste par sa voix.

Nous venons d'étudier ce qui concerne l'entrée du Christ dans le monde, c'est-à-dire ses débuts. Il nous faut, à la suite, étudier ce qui concerne le déploiement de son activité.

I. Son genre de vie (Q. 40). - Il. Sa tentation (Q. 41). - III. Son enseignement (Q. 42). - IV. Ses miracles (Q. 43-44).

CHAPITRE 40: LE GENRE DE VIE DU CHRIST

1. Devait-il mener la vie solitaire, ou bien vivre parmi les hommes? - 2. Devait-il mener une vie austère en matière de nourriture, de boisson et de vêtements, ou bien vivre comme tout le monde? - 3. Devait-il vivre en ce monde en étant méprisé, ou bien riche et honoré? - 4. Devait-il vivre selon la loi.

1. Le Christ devait-il mener la vie solitaire, ou bien vivre parmi les hommes?

Le genre de vie du Christ devait s'accorder avec la fin de l'Incarnation, selon laquelle il est venu dans le monde.

1° Il est venu d'abord pour manifester la vérité, comme il l'a dit lui-même (Jn 18, 37): "je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité." C'est pourquoi il ne devait pas se cacher en menant la vie solitaire, mais se montrer en public en prêchant ouvertement. A ceux qui voulaient le retenir il a dit (Lc 4, 42): "Il faut aussi que j'aille annoncer le règne de Dieu aux autres cités, car c'est pour cela que j'ai été envoyé."

2° Il est venu pour délivrer les hommes de leurs péchés: "Le Christ Jésus est venu en ce monde pour sauver les pécheurs " (1 Tm 1, 15). Et c'est pourquoi, dit S. Jean Chrysostome " le Christ aurait pu en demeurant au même endroit attirer à lui tous les auditeurs de sa prédication, mais il ne l'a pas fait; il nous a donné l'exemple pour que nous allions à la recherche de ceux qui se perdent, comme le pasteur cherche la brebis perdue et le médecin vient auprès du malade".

3° Il est venu afin que " par lui nous ayons accès à Dieu " (Rm 5, 2). Et ainsi convenait-il que, vivant familièrement avec les hommes, il inspire à tous la confiance d'aller vers lui. On lit en S. Matthieu (9, 10) " Il arriva, comme il était à table dans la maison, que beaucoup de publicains et de pécheurs vinrent s'attabler avec lui et ses disciples." Ce que S. Jérôme commente ainsi: "Ils avaient vu un publicain converti de ses péchés à une vie meilleure, admis à la pénitence. Aussi eux-mêmes ne désespéraient-ils pas de leur salut."

2. Le Christ devait-il mener une vie austère?

On l'a dit à l'Article précédent, il était conforme au but de l'Incarnation que le Christ ne mène pas la vie solitaire, mais vive parmi les hommes. Or il convient souverainement que celui qui vit parmi d'autres se conforme à leur genre de vie, selon l'Apôtre (1 Co 9, 22): "je me suis fait tout à tous." C'est pourquoi il était souverainement convenable que le Christ fasse comme tout le monde en matière de nourriture et de boisson. Aussi S. Augustin écrit-il: "On disait que Jean ne mangeait pas, ne buvait pas, parce qu'il ne se nourrissait pas comme les Juifs. Donc, si le Seigneur n'avait pas fait comme eux, on n'aurait pas dit de lui, par comparaison, qu'il était mangeur et buveur."

3. Le Christ devait-il vivre en ce monde en étant méprisé, ou bien riche et honoré?

Il convenait au Christ de mener une vie pauvre en ce monde.

1° Parce que cela s'accordait avec l'office de la prédication pour lequel il dit être venu (Mc 1, 38): "Allons dans les bourgs et les cités voisines pour que j'y prêche, car c'est pour cela que je

suis venu." Or il faut que les prédicateurs de la parole de Dieu, pour se consacrer totalement à la prédication, soient totalement affranchis du souci des affaires séculières. Cela est impossible à ceux qui possèdent des richesses. C'est pourquoi lorsqu'il envoie ses Apôtres prêcher, le Seigneur leur dit (Mt 10, 9): "Ne possédez ni or ni argent." Et les Apôtres disent eux-mêmes (Ac 6, 2) - " Il ne faut pas que nous délaissions la parole de Dieu pour servir aux tables."

2° De même qu'il a assumé la mort corporelle pour nous conférer la vie spirituelle, de même a-t-il supporté la pauvreté corporelle pour nous accorder les richesses spirituelles, comme dit S. Paul (2 Co 8, 9): "Vous connaissez la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ qui pour nous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin de nous enrichir par sa pauvreté."

3° Parce que, s'il avait possédé des richesses, on aurait pu attribuer sa prédication à la cupidité. Aussi S. Jérôme écrit-il que, si les disciples avaient eu des richesses " ils auraient semblé prêcher non pour le salut des hommes, mais pour le gain". Et le même motif aurait valu pour le Christ.

4° Afin que la vertu de sa divinité se montre d'autant mieux que sa pauvreté semblait l'abaisser davantage. ,Aussi est-il dit dans un sermon du Concile d'Ephèse: "Il a choisi tout ce qu'il y avait de pauvre et de vil, tout ce qu'il y avait de modeste et d'obscur, pour faire reconnaître que sa divinité avait transformé le monde. C'est pourquoi il a choisi une mère pauvre, et une patrie plus pauvre encore. Voilà ce que la crèche te fait comprendre."

4. Le Christ devait-il vivre selon la loi?

Le Christ a mené une vie entièrement conforme aux préceptes de la loi. En signe de cela, il a voulu être circoncis, car la circoncision équivaut à professer qu'on accomplira la loi, selon S. Paul (Ga 5, 3): "J'atteste à tout homme qui se fait circoncire qu'il est tenu d'accomplir toute la loi."

Or le Christ a voulu vivre conformément à la loi. 1° Pour approuver la loi ancienne. - 2° Pour, en l'observant, la porter en lui-même à sa consommation et à son terme, et se montrer lui-même comme étant la fin assignée à la loi. - 3° Pour enlever aux Juifs un prétexte à le calomnier. - 4° Afin de libérer les hommes de l'esclavage de la loi, selon cette parole (Ga 4, 5): "Dieu a envoyé son Fils né sous la loi pour qu'il rachète ceux qui étaient sujets de la loi."

CHAPITRE 41: LA TENTATION DU CHRIST

1. Était-il convenable que le Christ fût tenté? - 2. Le lieu de la tentation. - 3. Son moment. - 4. Le genre et l'ordre des tentations.

1. Était-il convenable que le Christ fût tenté?

C'est le Christ qui a voulu être tenté. 1° Pour nous fournir un secours contre la tentation. C'est ainsi que S. Grégoire nous dit: "Il n'était pas indigne de notre Rédempteur de vouloir être tenté, lui qui était venu pour être mis à mort; de la sorte il vaincrait nos tentations par les siennes, comme il a triomphé de notre mort par la sienne."

2° Pour notre sauvegarde, afin que personne, si saint soit-il, ne se juge en sécurité et à l'abri de toute tentation. Aussi a-t-il voulu être tenté après le baptême, dit S. Hilaire. parce que " les tentations du diable s'acharnent surtout contre les sanctifiés, car c'est sur les saints qu'il désire le plus remporter la victoire". D'où la parole de l'Ecclésiastique (2, 1)." Mon fils, si tu entreprends de servir Dieu, demeure dans la justice et la crainte, et prépare ton âme à la tentation."

3° Pour nous donner l'exemple, c'est-à-dire nous apprendre comment vaincre les tentations du diable. S. Augustin écrit: "Le Christ s'offrit au démon pour être tenté, afin d'être le médiateur qui nous ferait surmonter nos tentations non seulement par son aide, mais aussi par son exemple."

4° Pour nous donner confiance en sa miséricorde: "Nous n'avons pas un grand prêtre incapable de compatir à nos faiblesses: il a été tenté en toutes choses, comme nous, à l'exception du péché " (He 4, 15).

2. Le lieu de la tentation

Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, le Christ s'est présenté volontairement au diable pour être tenté, de même qu'il devait se présenter volontairement à ses membres pour être mis à mort; autrement le diable n'aurait pas pu l'aborder. Et le diable s'attaque davantage à celui qui est solitaire parce que, dit l'Ecclésiaste (4, 12), " là où un homme seul est vaincu, deux tiennent bon". Et c'est pourquoi le Christ s'en est allé au désert, comme sur un terrain de combat, pour y être tenté par le diable. Aussi S. Ambroise dit-il: "Jésus était conduit dans le désert à dessein pour provoquer le diable, car si celui-ci n'avait pas combattu, le Seigneur n'aurait pas vaincu." Il ajoute encore d'autres motifs: "Il l'a fait pour réaliser le mystère, en délivrant de l'exil Adam", qui avait été chassé du paradis dans le désert, " et pour donner l'exemple, en montrant que le diable jalouse ceux qui s'efforcent de progresser".

3. Le moment de la tentation

C'est à juste titre que le Christ voulut être tenté après son jeûne.

1° Pour l'exemple. Parce que, nous l'avons dit il s'impose à tous de se prémunir contre les tentations; du fait que le Christ a jeûné avant la tentation, il nous a enseigné à nous armer par le jeûne contre la tentation, et c'est pourquoi l'Apôtre énumère les jeûnes parmi " les armes de la justice " (2 Co 6, 5. 7).

2° Pour montrer que le démon assaille de ses tentations ceux qui jeûnent comme ceux qui s'adonnent aux bonnes oeuvres. Et c'est pourquoi le Christ est tenté après son baptême et après son jeûne." Apprenez, dit S. Jean Chrysostome. quel est le bienfait du jeûne, quel bouclier il constitue contre le démon; et puisque, après le baptême, il ne faut pas s'adonner au plaisir, mais au jeûne, le Christ a jeûné non parce qu'il en avait besoin, mais pour nous instruire."

3° Parce que son jeûne fut suivi de la faim qui donna au démon l'audace de l'attaquer, comme nous l'avons dit. Mais lorsque le Seigneur eut faim, dit S. Hilaire." ce ne fut pas l'effet sournois de l'inanition, mais l'abandon de l'homme à sa nature. Car le diable devait être vaincu non par Dieu mais par la chair". Aussi encore, dit S. Jean Chrysostome, " il n'est pas allé plus loin dans son jeûne que Moïse et Elie, pour ne pas rendre incroyable son incarnation".

4. Le genre et l'ordre des tentations

Selon S. Grégoire " la tentation qui vient de l'ennemi se fait par mode de suggestion". Or, on ne peut pas suggérer quelque chose à tout le monde de la même manière, mais on suggère à chacun selon son penchant. Et c'est pourquoi le diable commence par tenter l'homme spirituel en lui proposant non des péchés graves, mais des péchés légers, à partir desquels il le conduira à des péchés plus graves. Aussi, dans son commentaire sur Job (39, 25): "Il flaire de loin le combat, les appels des chefs et les clameurs de l'armée", S. Grégoire nous dit: "On a raison de dire que les chefs appellent et que l'armée pousse des clameurs. Car les premiers vices trompent l'âme et s'y insinuant sous des apparences de raison. Mais les vices innombrables qui suivent et qui entraînent l'âme à toutes sortes d'actions honteuses, se fondent dans une sorte de clameur bestiale."

Et le démon a observé cette tactique dans la tentation du premier homme. Car il a commencé par inquiéter son âme à propos du fruit de l'arbre défendu, en disant (Gn 3, 1): "Pourquoi Dieu vous a-t-il prescrit de ne manger le fruit d'aucun arbre du paradis? " Puis, il lui a suggéré de la vaine gloire, lorsqu'il a dit: "Vos yeux s'ouvriront." Enfin, il a poussé la tentation au comble de l'orgueil, quand il a dit: "Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal."

Et il a encore suivi le même ordre pour tenter le Christ. Car il l'a d'abord tenté sur ce que désirent, si peu que ce soit, les hommes spirituels: soutenir sa vie par la nourriture. Ensuite, il s'est avancé jusqu'à ce qui fait tomber les hommes spirituels: agir par ostentation, ce qui relève de la vaine gloire. Enfin, il a poussé la tentation jusqu'à ce qui n'appartient plus aux hommes spirituels, mais aux hommes charnels: la convoitise des richesses et de la gloire du monde, poussée jusqu'au mépris de Dieu. Et c'est pourquoi, s'il a dit dans les deux premières tentations: "Si tu es le Fils de Dieu", il ne le dit plus pour la troisième, car elle ne peut convenir aux hommes spirituels qui sont par adoption fils de Dieu, contrairement aux deux premières.

Ces tentations, le Christ les repousse par des textes de la loi, non par sa puissance divine." Par là même il honorait davantage l'homme et il punissait l'adversaire davantage, puisque l'ennemi du genre humain paraissait vaincu non par Dieu mais par l'homme", dit le pape S. Léon.

CHAPITRE 42: L'ENSEIGNEMENT DU CHRIST

Quant au temps où il a commencé à enseigner, on en a parlé plus haut, en traitant de son baptême (Q. 39, a. 3).

1. Le Christ devait-il prêcher aux Juifs seulement ou bien aux païens aussi?

Il convenait que la prédication du Christ, par lui-même et par les Apôtres, fût adressée aux seuls Juifs pour commencer.

1° Afin de montrer que la venue du Christ accomplissait les promesses faites anciennement aux Juifs, mais non aux païens. Et S. Paul le dit bien (Rm 15, 8): "J'affirme que le Christ Jésus a été ministre des circoncis", c'est-à-dire apôtre et prédicateur des juifs, " pour manifester la fidélité de Dieu, en accomplissant les promesses faites à leurs pères".

2° Cela prouvait que sa venue était voulue par Dieu car, dit S. Paul (Rm 13, 1), " tout ce qui vient de Dieu s'accomplit avec ordre". Or cet ordre nécessaire exigeait que l'enseignement du Christ fût d'abord proposé aux Juifs, qui étaient plus proches de Dieu par leur foi et leur culte monothéiste, pour être ensuite transmis par eux aux païens. C'est ainsi que, dans la hiérarchie céleste, les illuminations divines parviennent aux anges inférieurs par l'intermédiaire des

anges supérieurs. Aussi, sur cette parole en S. Matthieu: "Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël", S. Jérôme fait-il ce commentaire: "Il ne dit pas cela parce qu'il n'aurait pas été envoyé aussi aux païens, mais parce qu'il l'a été d'abord à Israël." Aussi Isaïe (66, 19) avait-il écrit: "J'enverrai, parmi les sauvés", c'est-à-dire les Juifs, " vers les nations, auxquelles ils annonceront ma gloire.
3° Pour enlever aux Juifs un prétexte à calomnie. En effet, sur cette parole (Mt 15, 24), " N'allez pas chez les païens", S. Jérôme; écrit " Il fallait annoncer la venue du Messie tout d'abord aux Juifs, pour qu'ils n'aient pas une juste excuse en disant qu'ils l'avaient rejeté parce qu'il avait envoyé ses Apôtres auprès des païens et des Samaritains."
4° Parce que le Christ a mérité le pouvoir et la domination sur les païens par la victoire de la croix. C'est pourquoi on lit dans l'Apocalypse (2, 26-28): "Au vainqueur je donnerai pouvoir sur les nations... comme je l'ai reçu de mon Père." Et dans l'épître aux Philippiens (2, 8): "Parce qu'il s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la croix, Dieu l'a exalté pour qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse et que toute langue le proclame." C'est pourquoi, avant sa passion, le Christ n'a pas voulu prêcher aux païens son enseignement, mais après la passion, il a dit aux disciples (Mt 28, 19): "Allez, enseignez toutes les nations." Cela explique ce qu'on lit en S. Jean (12, 20): la Passion étant imminente, lorsque certains païens voulurent voir Jésus, celui-ci répondit: "Si le grain de froment ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits." Et comme dit S. Augustin sur ce passage: "Ce grain était destiné à mourir, en sa personne, par l'incroyance des Juifs, et à se multiplier par la foi des nations païennes."

2. Dans sa prédication, le Christ aurait-il dû éviter de heurter les juifs?

Le salut de la multitude doit passer avant la paix de quelques individus. C'est pourquoi, quand certains empêchent par leur perversité le salut du grand nombre, il ne faut pas craindre qu'un prédicateur ou un docteur les heurte afin de pourvoir au salut de la multitude. Or les scribes, les pharisiens et les chefs des Juifs empêchaient gravement le salut du peuple par leur malice, parce qu'ils s'opposaient à l'enseignement du Christ qui seul pouvait procurer le salut, et parce qu'ils corrompaient la vie du peuple par leur conduite mauvaise. Et c'est pourquoi le Seigneur, sans se laisser arrêter par leur scandale, enseignait publiquement la vérité et leur reprochait leurs vices. Et c'est pourquoi il est rapporté (Mt 15, 12. 14) que, les disciples de Jésus lui disant: "Sais-tu que les Juifs, en entendant cette parole, en sont scandalisés? " Jésus répondit: "Laissez-les. Ce sont des aveugles conducteurs d'aveugles. Si un aveugle se fait le guide d'un aveugle, tous deux tombent dans un trou."

3. Le Christ devait-il enseigner en public ou secrètement?

Un enseignement peut être dissimulé de trois façons.
1° Par la volonté de l'enseignant qui ne désire pas manifester son enseignement à beaucoup, mais plutôt le cacher. Cela se produit de deux façons.
Parfois cela vient de ce que l'enseignant est envieux: parce qu'il veut dominer par sa science, il ne veut pas la communiquer à d'autres. Ce qui était impossible chez le Christ, car c'est en son nom que la Sagesse parle ainsi (Sg 7,13): "je l'ai apprise sans arrière-pensée; je la communique sans envie; et je ne cache pas sa dignité." Mais parfois cela se produit à cause de l'immoralité de l'enseignement, dont S. Augustin nous dit: "Il y a certains maux que la pudeur humaine ne peut aucunement supporter. C'est pourquoi il est dit de la doctrine des hérétiques (Pr 9, 17): "Les eaux dérobées sont les plus douces." Et c'est pourquoi le Seigneur demande (Mc 4, 21): "Est-ce que la lampe", l'enseignement véritable et honorable, vient pour être mise sous le boisseau?"“
Une deuxième façon d'être caché, pour un enseignement, c'est qu'on le propose à un petit nombre. Et de cette façon non plus, le Christ n'a rien enseigné en secret, parce qu'il a proposé

sa doctrine ou bien à toute la foule, ou bien à tous ses disciples rassemblés. Aussi, S. Augustin remarque-t-il: "Parle-t-il dans le secret, celui qui parle devant tant de gens? Surtout s'il parle à un petit nombre parce qu'il veut, par ceux-ci, instruire beaucoup de gens?”
Il y a une troisième façon pour un enseignement d'être caché, qui tient à la manière d'enseigner. Et c'est ainsi que le Christ parlait aux foules de façon secrète, en employant des paraboles pour leur enseigner des mystères spirituels dont elles étaient incapables ou indignes. Et cependant il valait mieux pour elles d'entendre cette doctrine spirituelle ainsi, sous l'écorce des paraboles, que d'en être totalement privés. Cependant le Seigneur en expliquait la vérité claire et nue à ses disciples, qui la transmettraient à ceux qui en seraient capables, selon l'invitation de S. Paul (2 Tm 2, 2): "Les enseignements que tu as entendus de moi en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs, capables de les transmettre à d'autres." Et cette conduite est symbolisée par l'ordre donnée aux fils d'Aaron d'envelopper les vases du sanctuaire, que les lévites porteraient enveloppés (Nb 4, 5).

4. Le Christ devait-il enseigner seulement par la parole, ou aussi par l'écrit?

Il convenait que le Christ n'ait pas mis par écrit son enseignement.
1° A cause de sa dignité. Plus un docteur est éminent, et plus le mode de son enseignement doit l'être. Et c'est pourquoi il convenait au Christ, comme au plus éminent des docteurs, de graver sa doctrine dans le coeur de ses auditeurs. C'est pourquoi il est dit en S. Matthieu (7, 29): "Il les enseignait comme ayant autorité." Aussi, même chez les païens, Pythagore et Socrate, qui furent les plus éminents docteurs, ne voulurent rien écrire. En effet l'écriture n'est qu'un moyen ordonné, comme à sa fin, à graver la doctrine dans le coeur des auditeurs.
2° A cause de la supériorité de la doctrine du Christ, qui ne pouvait s'enfermer dans un texte comme il est dit en S. Jean (21, 25) " Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses si on les rapportait en détail, je ne crois pas que le monde entier pourrait contenir les livres qu'il faudrait écrire." S. Augustin nous demande de " ne pas l'entendre en ce sens que le monde ne pourrait les loger, mais qu'ils dépassent la capacité des lecteurs". Mais si le Christ avait consigné par écrit sa doctrine, on penserait qu'on n'y trouve rien de plus profond que ce qui est dans la formulation écrite.
3° Le Christ n'a rien écrit afin que son enseignement parvienne à tous, à partir de lui, dans un certain ordre, c'est-à-dire que lui-même instruisait immédiatement ses disciples, qui ensuite ont instruit les autres par leur parole et par leurs écrits. Tandis que, si lui-même avait écrit, son enseignement serait parvenu immédiatement à tous. Il est dit de la Sagesse de Dieu (Pr 9, 3) " qu'elle a envoyé ses servantes inviter vers les hauteurs de la ville " à son festin.
Cependant il faut savoir, à la suite de S. Augustin que certains païens ont cru le Christ auteur de certains livres contenant des formules magiques pour ses miracles, alors que la discipline chrétienne condamne la magie." Et cependant, ceux qui affirment avoir lu de tels livres n'opèrent rien de ce qui, dans ces livres, fait leur admiration. Par le jugement de Dieu, ils poussent si loin leur erreur qu'ils affirment que ces livres portent une dédicace à Pierre et à Paul... parce qu'en plusieurs endroits ils ont vu des peintures qui les représentaient avec le Christ... il n'est pas surprenant qu'ils aient été induits en erreur par ces peintures mêmes. Car tout le temps que le Christ a vécu avec ses disciples dans sa chair mortelle, Paul n'était pas encore son disciple."
LES MIRACLES DU CHRIST
Nous étudierons: *I. Leur ensemble (Q. 43). - II. Le détail des diverses catégories de miracles (Q. 44). - III. Le cas particulier de la Transfiguration (Q. 45).*

CHAPITRE 43: LES MIRACLES DU CHRIST DANS LEUR ENSEMBLE

1. Le Christ devait-il faire des miracles? - 2. Les a-t-il faits par une vertu divine? - 3. A quel moment a-t-il commencé d'en faire? - 4. Ont-ils suffisamment montré sa divinité?

1. Le Christ devait-il faire des miracles?

Dieu concède à l'homme de faire des miracles pour deux motifs. D'abord et à titre primordial pour confirmer la vérité que quelqu'un enseigne. En effet, les vérités de foi dépassent la raison humaine et ne peuvent être prouvées par des raisonnements humains; elles doivent être prouvées par l'argument de la puissance divine, afin que, lorsqu'un homme accomplit des oeuvres que Dieu seul peut faire, on croie que ce qu'il dit vient de Dieu. Ainsi, lorsque quelqu'un présente une lettre marquée par le sceau royal, on croit que son contenu procède de la volonté royale.

Enfin, Dieu accomplit des miracles pour montrer la présence de Dieu dans l'homme par la grâce du Saint-Esprit: lorsqu'un homme accomplit les oeuvres de Dieu, on croit que Dieu habite en lui par la grâce. D'où cette parole (Ga 3, 5): "Celui qui nous a donné l'Esprit Saint accomplit par nous des miracles."

Au sujet du Christ, il fallait manifester aux hommes ces deux vérités: que Dieu était en lui par la grâce, grâce d'union et non d'adoption; et que sa doctrine surnaturelle venait de Dieu. Et c'est pourquoi il convenait au plus haut point qu'il fit des miracles. Aussi dit-il lui-même (Jn 10, 38): "Si vous ne voulez pas me croire, croyez mes oeuvres." Et aussi (Jn 5, 36): "Les oeuvres que mon Père m'a données à faire, c'est elles qui rendent témoignage de Moi."

2. Le Christ a-t-il fait des miracles par une vertu divine?

Comme nous l'avons établi dans la première Partie, les vrais miracles ne peuvent s'accomplir que par la vertu divine, parce que Dieu seul peut changer l'ordre de la nature, ce qui relève de la raison de miracle. Aussi le pape S. Léon écrit-il que, le Christ ayant deux natures, l'une, la nature divine, " brille par les miracles "; l'autre, la nature humaine, " est accablée par les outrages " et cependant " chacune agit en communication avec l'autre", parce que la nature humaine est l'instrument de la nature divine, et l'action humaine a reçu une vertu de la nature divine, nous l'avons dit plus haut.

3. A quel moment le Christ a-t-il commencé de faire des miracles?

Le Christ a fait des miracles pour confirmer son enseignement, et pour montrer qu'il avait la puissance divine. Et c'est pourquoi, relativement au premier point, il ne devait pas faire de miracles avant d'avoir commencé à enseigner, et il ne devait pas enseigner avant d'être parvenu à l'âge parfait comme nous l'avons établit à propos de son baptême.

Quant au second point, il devait par ses miracles montrer sa divinité de telle manière que l'on crût à la réalité de son humanité. Et c'est pourquoi, selon S. Jean Chrysostome " il a eu raison de ne pas commencer à faire des miracles dès son premier âge, car on aurait estimé que son incarnation était irréelle, et on l'aurait livré à la croix avant le temps opportun".

4. Les miracles du Christ ont-ils suffisamment montré sa divinité?

Il faut affirmer que les miracles du Christ étaient suffisants pour manifester sa divinité selon trois points de vue.

1° En raison de la nature spécifique de ces oeuvres, qui dépassaient la puissance de toute vertu créée et par conséquent ne pouvaient être accomplies que par la vertu divine. Et c'est pourquoi l'aveugle-né disait après sa guérison (Jn 9, 32): "On n'a jamais entendu dire que quelqu'un ait rendu la vue à un aveugle de naissance. Si celui-ci ne venait pas de Dieu, il ne pourrait rien faire." 2° A cause de la façon d'accomplir ces miracles, en ce sens que Jésus les accomplissait comme par son propre pouvoir, sans prier, comme les autres. Aussi est-il écrit (Le 6, 19): "Une vertu sortait de lui et les guérissait tous." Cela montre, dit S. Cyrille " qu'il ne recevait pas une vertu étrangère mais, puisqu'il était Dieu par nature, il montrait sa propre puissance sur les malades. Et c'est pourquoi il faisait d'innombrables miracles". Aussi, sur ces paroles (Mt 8, 16): "D'un mot il chassait les esprits et il guérissait tous les malades", S. Jean Chrysostome - nous dit: "Remarquez quelle multitude de guérisons nous rapportent les évangélistes. Ils ne racontent pas chaque cure en détail, mais ils évoquent d'un mot une mer infinie de miracles." Et par là il montrait qu'il avait une puissance égale à celle du Père selon cette parole (Jn 5, 19. 21): "Tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement... De même que le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, ainsi le Fils de l'homme donne la vie à qui il veut." 3° En raison de la doctrine par laquelle il se disait Dieu: si elle n'avait pas été vraie, elle n'aurait pas été confirmée par des miracles dus à la puissance divine. D'où cette réflexion (Mc 1, 27): "Quel est cet enseignement nouveau? Il commande avec autorité aux esprits mauvais, et ceux-ci lui obéissent !”

CHAPITRE 44: LES DIVERSES CATÉGORIES DE MIRACLES DU CHRIST

1. Ses miracles sur les substances spirituelles. - 2. Sur les corps célestes. - 3. Sur les hommes. - 4. Sur les créatures dépourvues de raison.

1. Les miracles opérés par le Christ sur les substances spirituelles

Les miracles du Christ venaient à l'appui de la foi qu'il enseignait. Or, il devait se faire que, par la puissance de sa divinité, il détruirait le pouvoir des démons chez les hommes qui croiraient en lui, selon sa parole (Jn 12, 31): "Maintenant, le prince de ce monde va être jeté dehors." Et c'est pourquoi il était bon que, entre autres miracles, il délivre les hommes esclaves du démon.

2. Les miracles opérés par le Christ sur les corps célestes

Nous l'avons dit plus haut. les miracles du Christ devaient pouvoir suffire à montrer qu'il est Dieu. Or cela n'est pas montré avec autant d'évidence par des transformations de corps inférieurs, qui peuvent être actionnés par d'autres causes, que par une transformation du cours des astres, dont l'ordre immuable est fixé par Dieu seul. Et c'est ce que dit Denys: "Certaines perturbations dans l'ordre et le mouvement des astres ne peuvent avoir d'autre cause que l'intervention de celui qui crée tout et qui change tout par sa parole." Aussi convenait-il que le Christ fit aussi des miracles concernant les astres.

3. Les miracles accomplis par le Christ sur les hommes

Les moyens ordonnés à une fin doivent lui être proportionnés. Or, si le Christ était venu dans le monde et enseignait, c'était pour sauver les hommes, selon ce texte de S. Jean (3, 17): "Car le Fils de l'homme n'est pas venu dans le monde pour le juger, mais afin que par lui le monde soit sauvé." Et c'est pourquoi il était bon que le Christ guérisse miraculeusement certains hommes en particulier, afin de montrer qu'il est le Sauveur universel et spirituels.

4. Les miracles accomplis par le Christ sur des créatures dépourvues de raison

Comme nous l'avons dit plus haut, les miracles du Christ étaient ordonnés à faire connaître que la vertu de la divinité était en lui pour procurer le salut des hommes. Or il appartient à la puissance divine que toute créature lui soit soumise. Et c'est pourquoi il fallait qu'il fasse des miracles sur toutes les catégories de créatures, et non seulement sur les hommes, mais aussi sur les créatures dépourvues de raison.

CHAPITRE 45: LA TRANSFIGURATION DU CHRIST

1. Convenait-il que le Christ soit transfiguré? - 2. La lumière de la Transfiguration est-elle la lumière de gloire? - 3. Les témoins de la Transfiguration. - 4. Le témoignage de la voix du Père.

1. Convenait-il que le Christ soit transfiguré?

Le Seigneur, après avoir annoncé sa passion à ses disciples les avait engagés à suivre sa passion. Or, pour que quelqu'un marche avec assurance sur une route, il faut qu'il connaisse plus ou moins par avance le but du voyage, de même que l'archer ne lance pas bien la flèche s'il n'a pas vu la cible qu'il faut viser. C'est ainsi que Thomas disait (Jn 14, 5): "Seigneur, nous ne savons pas où tu vas: comment pourrions-nous connaître le chemin? " Et cela est particulièrement nécessaire quand la voie est difficile et escarpée, le trajet pénible, et la fin joyeuse. Or le Christ par sa passion est parvenu à obtenir la gloire non seulement de l'âme, gloire qu'il avait depuis le premier instant de sa conception, mais aussi du corps, comme il l'a dit (Lc 24, 26): "Il fallait que le Christ souffrit cela et entrât ainsi dans sa gloire." C'est à elle qu'il conduit ceux qui suivent les traces de sa passion, selon la parole de S. Paul -." Il nous faut traverser bien des épreuves pour entrer dans le Royaume des cieux " (Ac 14, 21). Et c'est pourquoi il convenait qu'il montre à ses disciples sa gloire lumineuse, qui est sa transfiguration, à laquelle il configurera les siens, selon l'épître aux Philippiens (3, 24) " Il transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire." Si bien que Bède déclare: "Il a pourvu dans sa bonté à ce que ses disciples, ayant goûté peu de temps la contemplation de la joie définitive, soient capables de supporter plus courageusement l'adversité."

2. La lumière de la Transfiguration était-elle la lumière de gloire?

Cette clarté que le Christ a revêtue dans sa Transfiguration était la lumière de gloire quant à son essence, mais non quant à son mode d'être. En effet, la clarté du corps glorieux dérive de la clarté de l'âme, écrit S. Augustin. Et pareillement la clarté du corps du Christ transfiguré dérivait de sa divinité, dit le Damascène. et de la gloire de son âme.

Car si, dès le début de la conception du Christ, la gloire de son âme ne rejaillissait pas sur son corps, cela venait d'un plan divin, afin qu'il puisse accomplir les mystères de notre rédemption dans un corps passible, comme nous l'avons dit plus haut.

Mais cela n'enlevait pas au Christ le pouvoir de faire dériver sur le corps la gloire de l'âme. Et c'est ce qu'il a fait, quant à la lumière de gloire, dans la Transfiguration, mais d'une autre manière que dans un corps glorifié. Car, sur un corps glorifié la clarté rejaillit, venant de l'âme, comme une qualité qui affecte le corps d'une façon permanente. Aussi le resplendissement corporel dans un corps glorieux n'est-il par un miracle. Mais, dans la Transfiguration, la clarté a dérivé de sa divinité et de son âme sur son corps non comme une qualité permanente affectant le corps lui-même, mais plutôt par mode de passion transitoire, comme lorsque l'air est illuminé par le soleil. Aussi ce resplendissement qui apparut alors dans le corps du Christ, était-il miraculeux, comme sa marche sur les eaux. C'est pourquoi Denys écrit: "Le Christ opérait d'une manière surhumaine les actes propres à l'homme; et c'est ce que montrent sa conception surnaturelle par la Vierge, et sa marche sur une eau liquide qui supporte le poids de ses pas matériels et terrestres."

Aussi ne faut-il pas dire, comme Hugues de Saint-Victor, que le Christ a revêtu les quatre propriétés des corps glorieux: la clarté dans la Transfiguration, l'agilité en marchant sur la mer, la subtilité en sortant du sein intact de la Vierge, et l'impassibilité à la Cène, quand il a donné son corps en nourriture sans qu'il soit divisé, car ces " dots", ou propriétés, désignent des qualités immanentes aux corps glorieux. Mais il a possédé miraculeusement ce qui relève de ces propriétés. Et c'est comparable, chez l'âme, à la vision par laquelle S. Paul vit Dieu dans un ravissement, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie.

3. Les témoins de la Transfiguration

Le Christ a voulu être transfiguré pour montrer sa gloire aux hommes et les provoquer à la désirer, comme nous l'avons dit à l'article premier. Or le Christ amène à la gloire de la béatitude éternelle non seulement les hommes qui ont existé après lui, mais aussi ceux qui l'ont précédé; ainsi, tandis qu'il s'acheminait vers sa passion, " aussi bien les foules qui le suivaient que celles qui le précédaient criaient: Hosanna", selon Matthieu (21, 9), comme pour lui demander le salut. Et c'est pourquoi il était justifié que, parmi ses témoins, soient présents quelques-uns de ceux qui l'avaient précédé: Moïse et Elie, et de ceux qui le suivaient: Pierre, Jacques et Jean " pour que sur la parole de deux témoins le fait soit garanti " (Mt 18, 16).

4. Le témoignage de la voix du Père

L'adoption des fils de Dieu se fait par une certaine image qui les rend conformes au Fils de Dieu par nature. Cela se fait d'une double manière, d'abord par la grâce du voyage, qui donne une conformité imparfaite. Ensuite par la gloire de la patrie qui donnera une conformité parfaite, selon ce que dit S. Jean (1 Jn 3, 2): "Dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore paru. Nous savons que lorsque cela paraîtra, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est." Donc, parce que nous obtenons la grâce par le baptême, ce qui nous est montré dans la Transfiguration, c'est la clarté de la gloire future; et c'est pourquoi, tant au baptême du Christ qu'à sa transfiguration, il convenait de manifester la filiation naturelle du Fils par le témoignage du Père, parce que lui seul a parfaitement conscience de cette génération parfaite, avec le Fils et l'Esprit Saint.

I1 faut maintenant étudier comment le Christ est sorti du monde, c'est-à-dire: I. Sa passion (Q. 46-49). - II. Sa mort (Q. 50). - III. Son ensevelissement (Q. 51). - IV. La descente aux enfers (Q. 52).

L'étude de sa passion comporte trois parties: I. Sa passion en elle-même (Q. 46). - 2. La cause efficiente de sa passion (Q. 47-48). - 3. Le fruit de sa passion (Q. 49).

CHAPITRE 46: LA PASSION DU CHRIST

1. Était-il nécessaire que le Christ souffrit pour délivrer les hommes? - 2. Y avait-il une autre manière possible de délivrer les hommes? - 3. Cette manière était-elle la plus appropriée? - 4. Convenait-il que le Christ souffre sur la croix? - 5. Le caractère universel de sa passion. - 6. La douleur qu'il a endurée dans sa passion fut-elle la plus grande? - 7. Toute son âme a-t-elle souffert? - 8. Sa passion a-t-elle empêché la joie de la jouissance béatifique? - 9. Le temps de sa passion. - 10. Le lieu de sa passion. - 11. Convenait-il qu'il soit crucifié avec des bandits? - 12. La passion du Christ doit-elle être attribuée à la divinité?

1. Était-il nécessaire que le Christ souffrît pour délivrer les hommes?

Selon l'enseignement d'Aristote, " nécessaire " se dit en plusieurs sens.

I. Au sens de ce qui, par sa nature, ne peut pas être autrement. En ce sens, il est évident que la souffrance du Christ n'était pas nécessaire, ni de la part de Dieu, ni de la part de l'homme.

II. Au sens où quelque chose est nécessaire du fait d'une cause extérieure. Si c'est une cause extérieure ou motrice, elle produit une nécessité de contrainte, par exemple si quelqu'un ne peut marcher à cause de la violence de celui qui le retient. Mais si la cause extérieure qui introduit la nécessité est une cause finale, l'acte sera dit nécessaire en raison de la fin, par exemple dans le cas où une fin ne peut être aucunement réalisée, ou ne peut l'être de façon appropriée, si telle autre fin n'est pas présupposée.

Donc la souffrance du Christ n'a pas été nécessaire d'une nécessité de contrainte, ni de la part de Dieu qui a décidé cette souffrance, ni de la part du Christ qui a souffert volontairement. Mais elle a été nécessaire en raison de la fin, ce qu'on peut comprendre à trois points de vue.

1° Par rapport à nous, qui avons été délivrés par la passion, selon la parole de S. Jean (3, 15): "Il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle."

2° Par rapport au Christ lui-même: par l'abaissement de sa passion, il a mérité la gloire de l'exaltation, comme il le dit en S. Luc (24, 26): "Ne fallait-il pas que le Christ souffrît tout cela pour entrer dans la gloire?”

3° Par rapport à Dieu: il fallait accomplir ce qu'il avait décidé touchant la passion du Christ prophétisée dans l'Écriture et préfigurée dans l'ancienne loi: "Le Fils de l'homme s'en va selon ce qui a été décidé", dit-il en S. Luc (22, 22); et encore (Lc 24, 44. 46): "C'est là ce que je vous disais étant encore avec vous: il fallait que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans

la loi de Moïse, les prophètes et les psaumes... Car il était écrit que le Christ devait souffrir, et ressusciter d'entre les morts le troisième jour."

2. Y avait-il une autre manière possible de délivrer les hommes?

Possible et impossible peuvent s'entendre de deux façons différentes: ou bien simplement et absolument, ou bien en tenant compte d'une condition. A parler simplement et absolument, il était possible que Dieu délivre l'homme par un autre moyen que la passion du Christ " parce que rien n'est impossible à Dieu " (Lc 1, 37).

Mais si l'on se place dans une condition donnée, cela était impossible. En effet, il est impossible que la prescience de Dieu se trompe ou que sa volonté ou son plan soit annulé. Or, si l'on tient comme établi que la passion du Christ a été connue et préordonnée par Dieu, il n'était pas possible en même temps que le Christ ne souffre pas, ou que l'homme soit libéré autrement que par sa passion. Et l'argument est le même pour tout ce qui est su et ordonné préalablement par Dieu, comme on l'a vu dans la première Partie.

3. Cette manière de délivrer les hommes était-elle la plus appropriée?

Un moyen est d'autant plus adapté à une fin qu'il procure à cette fin un plus grand nombre d'avantages. Or, du fait que l'homme a été délivré par la passion du Christ, celle-ci, outre la libération du péché, lui a procuré beaucoup d'avantages pour son salut.

1° Par elle, l'homme connaît combien Dieu l'aime et par là il est provoqué à l'aimer, et c'est en cet amour que consiste la perfection du salut de l'homme. Aussi S. Paul dit-il (Rm 5, 8): "La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous."

2° Par la passion, le Christ nous a donné l'exemple de l'obéissance, de l'humilité, de la constance, de la justice et des autres vertus nécessaires au salut de l'homme. Comme dit S. Pierre (1 P 2, 21): "Le Christ a souffert pour nous, nous laissant un modèle afin que nous suivions ses traces."

3° Le Christ, par sa passion, n'a pas seulement délivré l'homme du péché; il lui a en outre mérité la grâce de la justification et la gloire de la béatitude, comme nous le dirons plus loin.

4° Du fait de la Passion, l'homme comprend qu'il est obligé de se garder pur de tout péché lorsqu'il pense qu'il a été racheté du péché par le sang du Christ, selon S. Paul (1 Co 6, 20): "Vous avez été rachetés assez cher ! Glorifiez donc Dieu dans votre corps."

5° La Passion a conféré à l'homme une plus haute dignité: vaincu et trompé par le diable, l'homme devait le vaincre à son tour, ayant mérité la mort, il devait aussi, en mourant, la dominer elle-même, et S. Paul nous dit (1 Co 15, 57): "Rendons grâce à Dieu qui nous a donné la victoire par Jésus Christ."

Et pour toutes ces raisons, il valait mieux que nous soyons délivrés par la passion du Christ plutôt que par la seule volonté de Dieu.

4. Convenait-il que le Christ souffre sur la croix?

Il convenait au plus haut point que le Christ souffre la mort de la croix.

1° Pour nous donner un exemple de vertu. C'est ce qu'écrit S. Augustin": "La Sagesse de Dieu assume l'humanité pour nous donner l'exemple d'une vie droite. Or une condition de la vie droite, c'est de ne pas craindre ce qui n'est pas à craindre... Or il y a des hommes qui, sans craindre la mort elle-même, ont horreur de tel genre de mort. Donc, que nul genre de mort ne soit à craindre par l'homme dont la vie est droite, c'est ce que nous a montré la croix de cet homme, car, entre tous les genres de mort, c'est le plus odieux et le plus redoutable."

2° Ce genre de mort était parfaitement apte à satisfaire pour le péché de notre premier père; celui-ci l'avait commis en mangeant le fruit de l'arbre interdit, contrairement à l'ordre de Dieu. Il convenait donc que le Christ, en vue de satisfaire pour ce péché, souffre d'être attaché à l'arbre de la croix, comme pour restituer ce qu'Adam avait enlevé, selon le Psaume (69, 5): "Ce que je n'ai pas pris, devrai-je le rendre? " C'est pourquoi S. Augustin dit: "Adam méprise le précepte en prenant le fruit de l'arbre, mais tout ce qu'Adam avait perdu, le Christ l'a retrouvé sur la croix."

3° Comme dit S. Jean Chrysostome: "Le Christ a souffert sur un arbre élevé et non sous un toit, afin de purifier la nature de l'air. La terre elle-même a ressenti les effets de la Passion; car elle a été purifiée par le sang qui coulait goutte à goutte du côté du Crucifié." Et à propos de ce verset de S. Jean (3, 4): "Il faut que le Fils de l'homme soit élevé", il écrit r: "Par "fut élevé", entendons que le Christ fut suspendu entre ciel et terre, afin de sanctifier l'air, lui qui avait sanctifié la terre en y marchant."

4° " Par sa mort sur la croix, le Christ a préparé notre ascension au ciel", d'après Chrysostome,. C'est pourquoi il a dit lui-même (Jn 12, 32): "Moi, lorsque j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi."

5° Cela convenait au salut de tout le genre humain. C'est pourquoi S. Grégoire de Nysse a pu dire: "La figure de la croix, où se rejoignent au centre quatre branches opposées, symbolise que la puissance et la providence de celui qui y est suspendu se répandent partout." Et S. Jean Chrysostome dit encore: "Il meurt en étendant les mains sur la croix; de l'une il attire l'ancien peuple, de l'autre ceux qui viennent des nations."

6° Par ce genre de mort sont symbolisées diverses vertus, selon S. Augustin: "Ce n'est pas pour rien que le Christ a choisi ce genre de mort, pour montrer qu'il est le maître de la largeur et de la hauteur, de la longueur et de la profondeur " dont parle S. Paul (Ep 3, 18)." Car la largeur se trouve dans la traverse supérieure: elle figure les bonnes oeuvres parce que les mains y sont étendues. La longueur est ce que l'on voit du bois au-dessus de la terre, car c'est là qu'on se tient pour ainsi dire debout, ce qui figure la persistance et la persévérance, fruits de la longanimité. La hauteur se trouve dans la partie du bois située au-dessus de la traverse; elle se tourne vers le haut, c'est-à-dire vers la tête du crucifié parce qu'elle est la suprême attente de ceux qui ont la vertu d'espérance. Enfin la profondeur comprend la partie du bois qui est cachée en terre; toute la croix semble en surgir, ce qui symbolise la profondeur de la grâce gratuite." Et comme S. Augustin le dit ailleurs: "Le bois auquel étaient cloués les membres du crucifié était aussi la chaire d'où le maître enseignait."

7° Ce genre de mort répond à de très nombreuses préfigurations. Comme dit S. Augustin: "Une arche de bois a sauvé le genre humain du déluge. Lorsque le peuple de Dieu quittait l'Égypte, Moïse a divisé la mer à l'aide d'un bâton et, terrassant ainsi le pharaon, il a racheté le peuple de Dieu. Ce même bâton, Moïse l'a plongé dans une eau amère qu'il a rendue douce. Et c'est encore avec un bâton que Moïse a fait jaillir du rocher préfiguratif une eau salutaire. Pour vaincre Amalec, Moïse tenait les mains étendues sur son bâton. La loi de Dieu était confiée à l'arche d'Alliance, qui était en bois. Par là tous étaient, comme par degrés, amenés au bois de la croix."

5. Le caractère universel de la Passion

Les souffrances humaines peuvent être considérées à deux points de vue.

Tout d'abord selon leur espèce. De ce point de vue, il n'était pas nécessaire que le Christ les endure toutes. Beaucoup de ces souffrances sont, par leur espèce, opposées les unes aux autres, comme par exemple être dévoré par le feu ou submergé par l'eau. Nous n'envisageons ici, en effet, que les souffrances infligées de l'extérieur; celles qui ont une cause intérieure, comme les infirmités corporelles, ne lui auraient pas convenu, nous l'avons déjà montré.

Mais, selon leur genre, le Christ les a endurées toutes, sous un triple rapport.

1° De la part des hommes qui les lui ont infligées. Il a souffert de la part des païens et des juifs, des hommes et des femmes, comme on le voit avec les servantes qui accusaient Pierre. Il a encore souffert de la part des chefs et de leurs serviteurs, et aussi de la part du peuple, comme l'avait annoncé le psalmiste (2, 1): "Pourquoi ce tumulte des nations, ce vain murmure des peuples? Les rois de la terre se soulèvent, les grands se liguent entre eux contre le Seigneur et son Christ." Il a aussi été affligé par tous ceux qui vivaient dans son entourage et sa familiarité, puisque Judas l'a trahi et que Pierre l'a renié.

2° Dans tout ce qui peut faire souffrir un homme. Le Christ a souffert dans ses amis qui l'ont abandonné; dans sa réputation par les blasphèmes proférés contre lui; dans son honneur et dans sa gloire par les moqueries et les affronts qu'il dut supporter; dans ses biens lorsqu'il fut dépouillé de ses vêtements; dans son âme par la tristesse, le dégoût et la peur; dans son corps par les blessures et les coups.

3° Dans tous les membres de son corps. Le Christ a enduré: à la tête les blessures de la couronne d'épines; aux mains et aux pieds le percement des clous; au visage les soufflets, les crachats et, sur tout le corps, la flagellation. De plus il a souffert par tous ses sens corporels: par le toucher quand il a été flagellé et cloué à la croix; par le goût quand on lui a présenté du fiel et du vinaigre; par l'odorat quand il fut suspendu au gibet en ce lieu, appelé Calvaire, rendu fétide par les cadavres des suppliciés; par l'ouïe, lorsque ses oreilles furent assaillies de blasphèmes et de railleries; et enfin par la vue, quand il vit pleurer sa mère et le disciple qu'il aimait.

6. La douleur que le Christ a endurée dans sa passion fut-elle la plus grande?

Nous l'avons déjà dit, à propos des déficiences assumées par le Christ: dans sa passion, le Christ a ressenti une douleur réelle et sensible, causée par les supplices corporels; et une douleur intérieure, la tristesse, produite par la perception de quelque nuisance. L'une et l'autre

de ces douleurs, chez le Christ, furent les plus intenses que l'on puisse endurer dans la vie présente. Et cela pour quatre raisons.

1° Par rapport aux causes de la douleur. La douleur sensible fut produite par une lésion corporelle. Elle atteignit au paroxysme, soit en raison de tous les genres de souffrances dont il a été parlé à l'Article précédent, soit aussi en raison du mode de la passion; car la mort des crucifiés est la plus cruelle: ils sont en effet cloués à des endroits très innervés et extrêmement sensibles, les mains et les pieds. De plus le poids du corps augmente continuellement cette douleur; et à tout cela s'ajoute la longue durée du supplice, car les crucifiés ne meurent pas immédiatement, comme ceux qui périssent par le glaive. - Quant à la douleur intérieure du coeur, elle avait plusieurs causes; en premier lieu, tous les péchés du genre humain pour lesquels il satisfaisait en souffrant, si bien qu'il les prend à son compte en parlant dans le Psaume (22, 2) du " cri de mes péchés". Puis, particulièrement, la chute des juifs et de ceux qui lui infligèrent la mort, et surtout des disciples qui tombèrent pendant sa Passion. Enfin, la perte de la vie corporelle, qui par nature fait horreur à la nature humaine.

On peut mesurer l'intensité de la douleur à la sensibilité de celui qui souffre, dans son âme et dans son corps. Or le corps du Christ était d'une complexion parfaite, puisqu'il avait été formé miraculeusement par l'Esprit Saint. Rien n'est plus parfait que ce q s souffrants la tristesse intérieure, et même la douleur extérieure sont tempérées par la raison, en vertu de la dérivation ou rejaillissement des puissances supérieures sur les puissances inférieures. Or, chez le Christ souffrant, cela ne s'est pas produit, puisque, à chacune de ses puissances " il permit d'agir selon sa loi propre", dit S. Jean Damascène.

4° On peut enfin évaluer l'intensité de la douleur du Christ d'après le fait que sa souffrance et sa douleur furent assumées volontairement en vue de cette fin: libérer l'homme du péché. Et c'est pourquoi il a assumé toute la charge de douleur qui était proportionnée à la grandeur ou fruit de sa passion.

Toutes ces causes réunies montrent à l'évidence que la douleur du Christ fut la plus grande.

7. Toute l'âme du Christ a-t-elle souffert dans sa passion?

Le tout se dit par rapport aux parties. On appelle les parties de l'âme ses puissances. Pour l'âme, pâtir tout entière, c'est pâtir selon son essence, ou selon toutes ses puissances.

Mais il faut remarquer que chaque puissance de l'âme peut pâtir d'une double manière: en premier lieu d'une souffrance qui lui vient de son objet propre; la vue, par exemple pâtit d'un objet visible éblouissant. En second lieu, la puissance pâtit de la souffrance de l'organe où elle siège; la vue pâtit si l'on touche l'oeil qui est son organe, par exemple si on le pique, ou s'il est affecté par la chaleur'

Donc, si l'on entend " toute l'âme " selon son essence, il est évident que l'âme du Christ a pâti; car l'essence de l'âme est tout entière unie au corps, de telle sorte qu'elle est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Voilà pourquoi, lorsque le corps du Christ souffrait et allait être séparé de l'âme, toute son âme pâtissait.

Mais si l'on entend par " toute l'âme " toutes ses puissances, en parlant des passions propres à chacune d'elles, l'âme du Christ pâtissait selon toutes ses puissances inférieures; car, dans chacune de ses puissances qui ont pour objet les réalités temporelles, il se trouvait une cause

de douleur dans le Christ, ainsi que nous l'avons montré. Mais sous ce rapport, la raison supérieure, dans le Christ, n'a point pâti de la part de son objet, qui est Dieu, car Dieu n'était pas pour l'âme du Christ une cause de douleur, mais de délectation et de joie.

Cependant, si l'on considère la souffrance qui affecte une puissance du fait de son sujet, on peut dire que toutes les puissances de l'âme ont pâti. Car elles sont toutes enracinées dans l'essence de l'âme, et l'âme pâtit quand le corps, dont elle est l'acte, souffre.

8. Sa passion a-t-elle empêché le Christ d'éprouvé la joie béatifique?

Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, on peut entendre " toute l'âme " ou selon son essence ou selon toutes ses puissances. Selon son essence, toute l'âme du Christ jouissait, en tant qu'elle est le siège de la partie supérieure de l'âme à laquelle appartient la jouissance de Dieu, de même que, réciproquement, la jouissance est attribuée à l'essence en raison de la partie supérieure de l'âme.

Mais, selon toutes ses puissances, l'âme ne jouissait pas tout entière; ni directement, la jouissance ne pouvant être l'acte de chacune des parties de l'âme; ni non plus par un rejaillissement de gloire, car, lorsque le Christ était voyageur sur cette terre, il n'y avait pas rejaillissement de gloire de la partie supérieure de son âme sur la partie inférieure, ni de l'âme sur le corps. Mais, réciproquement, la partie supérieure de l'âme du Christ, n'étant pas entravée dans son opération propre par la partie inférieure, il en résulte qu'elle a joui parfaitement de la vision bienheureuse tandis que le Christ souffrait.

9. Le temps de la Passion

La passion du Christ était soumise à sa volonté, nous l'avons dit plus haut. Or sa volonté était régie par la sagesse divine qui, d'après l'Écriture (Sg 8, 1) dispose tout avec harmonie et douceur. Il faut donc dire que la passion du Christ a eu lieu au temps voulu. Aussi S. Augustin écrit-il: "Le Sauveur a accompli toutes choses aux lieux et temps appropriés."

10. Le lieu de la Passion

Selon S. Augustin, " le Seigneur a accompli toutes choses aux lieux et temps appropriés " parce que, si tous les temps sont en son pouvoir, il en est de même pour les lieux. C'est pourquoi, de même que le Christ a souffert au temps approprié, il a souffert au lieu qui convenait.

11. Convenait-il que le Christ soit crucifié avec des bandits?

Les raisons pour lesquelles le Christ a été crucifié entre deux bandits ne sont pas les mêmes selon qu'on les regarde par rapport à l'intention des juifs, ou par rapport au plan divin.

Par rapport à l'intention des Juifs, S. Jean Chrysostome fait observer: "Ils crucifièrent deux bandits de part et d'autre", pour lui faire partager leur honte. Mais ce n'est pas ce qui s'est produit. Car on ne parle plus des bandits, tandis que la croix du Christ est honorée partout: les rois, déposant les diadèmes, prennent la croix: sur la pourpre, sur les diadèmes, sur les armes, sur l'autel, dans tout l'univers, brille la croix.

Par rapport au plan divin, le Christ a été crucifié avec des bandits pour trois raisons.

1° D'après S. Jérôme." de même que pour nous le Christ s'est fait malédiction sur la croix, il a été crucifié comme un criminel entre des criminels pour le salut de tous".

2° Selon S. Léon." deux bandits furent crucifiés, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, pour que même le spectacle du gibet montre la séparation qui sera opérée entre tous les hommes au jour du jugement par le Christ". Et S. Augustin dit aussi: "Si tu fais attention, la croix elle-même est un tribunal; le juge en effet siégeait au milieu, l'un des voleurs qui a cru a été libéré, l'autre qui a outragé le Seigneur a été condamné. Il manifestait déjà ce qu'il ferait un jour à l'égard des vivants et des morts en plaçant les uns à sa droite et les autres à sa gauche." 3° Selon S. Hilaire, " à sa droite et à sa gauche sont crucifiés deux bandits qui montrent que la totalité du genre humain est appelée au mystère de la passion du Seigneur. Le partage des fidèles et des infidèles se fait entre la droite et la gauche; aussi le bandit placé à droite est-il sauvé par la justification de la foi".

4° Selon S. Bède, " les bandits crucifiés avec le Seigneur représentent ceux qui sous la foi et la confession du Christ subissent le combat du martyre ou embrassent une forme de vie plus austère. Ceux qui agissent pour la gloire éternelle sont figurés par le bandit de droite; mais ceux qui agissent pour recevoir la louange des hommes imitent le bandit de gauche dans son esprit et dans ses actes".

12. La passion du Christ doit-elle être attribuée à sa divinité?

Nous l'avons dit, l'union de la nature humaine et de la nature divine s'est faite dans la personne, l'hypostase et le suppôt, mais les natures sont restées distinctes. Aussi, bien que l'hypostase ou la personne soit la même pour la nature divine et la nature humaine, les propriétés de chaque nature sont demeurées sauves. Et c'est pourquoi, d'après ce que nous avons établi plus haut, il faut attribuer la passion au suppôt de la nature divine, non pas en raison de cette nature qui est impassible, mais en raison de la nature humaine. C'est pourquoi on lit dans une lettre de S. Cyrille: "Si quelqu'un refuse de confesser que le Verbe de Dieu a souffert et a été crucifié dans sa chair, qu'il soit anathème ! " La passion du Christ appartient donc au suppôt de la nature divine, en raison de la nature passible qu'il a assumée, non en raison de la nature divine, qui est impassible.

CHAPITRE 47: LA CAUSE EFFICIENTE DE LA PASSION

1. Le Christ a-t-il été mis à mort par autrui ou par lui-même? - 2. Pour quel motif s'est-il livré à la Passion? - 3. Est-ce le Père qui l'a livré à la Passion? - 4. Convenait-il qu'il souffre par la main des païens, ou plutôt des Juifs? - 5. Ses meurtriers l'ont-ils connu? - 6. Le péché de ses meurtriers.

1. Le Christ a-t-il été mis à mort par autrui ou par lui-même?

Il y a deux manières d'être cause d'un effet.

1° En agissant directement pour cela. C'est de cette manière que les persécuteurs du Christ l'ont mis à mort; car ils lui ont fait subir les traitements qui devaient amener la mort, avec l'intention de la lui donner. Et la mort qui s'en est suivie a été réellement produite par cette cause.

2° Indirectement, en n'empêchant pas cet effet; par exemple on dira qu'on mouille quelqu'un en ne fermant pas la fenêtre par laquelle entre la pluie. En ce sens, le Chr s écarté de son propre corps les coups qui lui étaient portés, mais a voulu que sa nature corporelle succombe sous ces coups, on peut dire que le Christ a donné sa vie ou qu'il est mort volontairement.

2. Pour quel motif le Christ s'est-il livré à la Passion?

Il est de la plus haute convenance que le Christ ait souffert par obéissance.

1° Parce que cela convenait à la justification des hommes: "De même que par la désobéissance d'un seul, beaucoup ont été constitués pécheurs, de même aussi, par l'obéissance d'un seul, beaucoup sont constitués justes " (Rm 5, 19).

2° Cela convenait à la réconciliation de Dieu avec les hommes." Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils " (Rm 5, 10), c'est-à-dire en tant que la mort du Christ fut elle-même un sacrifice très agréable à Dieu: "Il s'est livré lui-même à Dieu pour nous en oblation et en sacrifice d'agréable odeur " (Ep 5, 2). Or l'obéissance est préférée à tous les sacrifices d'après l'Écriture (1 S 15, 22): "L'obéissance vaut mieux que les sacrifices." Aussi convenait-il que le sacrifice de la passion du Christ eût sa source dans l'obéissance.

3° Cela convenait à la victoire par laquelle il triompha de la mort et de l'auteur de la mort. Car un soldat ne peut vaincre s'il n'obéit à son chef. Et ainsi l'homme Christ a obtenu la victoire en obéissant à Dieu: "L'homme obéissant remportera la victoire " (Pr 21, 28 Vg).

3. Est-ce le Père qui a livré le Christ à la Passion?

Nous l'avons montré à l'Article précédent: le Christ a souffert volontairement, par obéissance à son Père. Aussi Dieu le Père a-t-il livré le Christ à la passion de trois façons.

1° Selon sa volonté éternelle, il a ordonné par avance la passion du Christ à la libération du genre humain, selon cette prophétie d'Isaïe (53, 6): "Le Seigneur a fait retomber sur lui l'iniquité de nous tous." Et il ajoute: "Le Seigneur a voulu le broyer par la souffrance."

2° Il lui a inspiré la volonté de souffrir pour nous, en infusant en lui la charité. Aussi Isaïe ajoute-t-il " Il s'est livré en sacrifice parce qu'il l'a voulu." 3° Il ne l'a pas mis à l'abri de la passion, mais il l'a abandonné à ses persécuteurs. C'est pourquoi il est écrit (Mt 27, 46) que, sur la croix, le Christ disait: "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? " Parce que, remarque S. Augustin Dieu a abandonné le Christ à ses persécuteurs.

4. Convenait-il que le Christ souffre de la part des païens?

Les circonstances mêmes de la passion du Christ ont préfiguré l'effet de celle-ci. D'abord, elle a eu un effet salutaire sur les Juifs, dont beaucoup furent baptisés, d'après les Actes (2, 41 et 4, 42), dans la mort du Christ. Mais ensuite, par la prédication des Juifs, l'effet de la passion du Christ est passé aux païens. Et c'est pourquoi il convenait que le Christ commence à souffrir de la part des Juifs, et ensuite, les juifs le livrant aux païens, que sa passion soit achevée par ceux-ci.

5. Les meurtriers du Christ l'ont-ils connu?

Chez les Juifs, il y avait les grands et les petits.

Les grands, qui étaient leurs chefs, comme dit un auteur ont su " qu'il était le Messie promis dans la loi; car ils voyaient en lui tous les signes annoncés par les prophètes; mais ils ignoraient le mystère de sa divinité". Et c'est pourquoi S. Paul dit: "S'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire."

Il faut cependant remarquer que leur ignorance n'excusait pas leur crime, puisque c'était en quelque manière une ignorance volontaire. En effet, ils voyaient les signes évidents de sa divinité; mais par haine et jalousie, ils les prenaient en mauvaise part, et ils refusèrent de croire aux paroles par lesquelles il se révélait comme le Fils de Dieu. Aussi dit-il lui-même à leur sujet (Jn 15, 22): "Si je n'étais pas venu, et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché." Et il ajoute: "Si je n'avais fait parmi eux les oeuvres que personne d'autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché." On peut donc leur appliquer ce texte (Job 21, 14): "Ils ont dit à Dieu: "Éloigne-toi de nous, nous ne voulons pas connaître tes chemins"."

Quant aux petits, c'est-à-dire les gens du peuple, qui ne connaissaient pas les mystères de l'Écriture, ils ne connurent pleinement ni qu'il était le Messie, ni qu'il était le Fils de Dieu. Car bien que quelques-uns aient cru en lui, la multitude n'a pas cru. Parfois elle se demanda si Jésus n'était pas le Messie, à cause de ses nombreux miracles et de l'autorité de son enseignement, comme on le voit chez S. Jean (7, 31). Mais ces gens furent ensuite trompés par leurs chefs au point qu'ils ne croyaient plus ni qu'il soit le Fils de Dieu ni qu'il soit le Messie. Aussi Pierre leur dit-il: "je sais que vous avez agi par ignorance, comme vos chefs "; c'est-à-dire que ceux-ci les avaient trompés.

6. Le péché des meurtriers du Christ

Nous l'avons dit à l'Article précédent, les chefs des juifs ont connu le Christ, et s'il y a eu chez eux de l'ignorance, elle fut volontaire et ne peut les excuser. C'est pourquoi leur péché fut le plus grave, que l'on considère le genre de leur péché ou la malice de leur volonté.

Quant aux " petits", aux gens du peuple, ils ont péché très gravement, si l'on regarde le genre de leur péché, mais celui-ci est atténué quelque peu à cause de leur ignorance. Aussi sur la parole: "Ils ne savent pas ce qu'ils font", Bède nous dit-il: "Le Christ prie pour ceux qui ne savaient pas ce qu'ils faisaient, ayant le zèle de Dieu, mais dépourvus de connaissance."

Beaucoup plus excusable fut le péché des païens qui l'ont crucifié de leurs mains, parce qu'ils n'avaient pas la science de la loi.

I1 faut maintenant étudier les effets de la passion du Christ. D'abord le mode de son efficacité (Q. 48). Ensuite ses effets proprement dits (Q. 49).

CHAPITRE 48: LA MANIÈRE DONT LA PASSION DU CHRIST A PRODUIT SES EFFETS

1. La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de mérite? - 2. Par mode de satisfaction? - 3. Par mode de sacrifice? - 4. Par mode de rachat? - 5. Est-il propre au Christ d'être le Rédempteur? - 6. A-t-il produit les effets de notre salut par mode d'efficience?

1. La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de mérite?

Nous l'avons dit précédemment, le Christ a reçu la grâce non seulement à titre individuel, mais aussi comme tête de l'Église, de telle façon que sa grâce rejaillisse de lui sur ses membres. Voilà pourquoi les actions du Christ ont pour ses membres aussi bien que pour lui les mêmes effets que les actions d'un homme en état de grâce en ont pour lui-même. Or, il est évident que tout homme en état de grâce qui souffre pour la justice mérite par le fait même le salut pour lui, d'après cette parole en S. Matthieu: "Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice." Il s'ensuit que le Christ par sa passion a mérité le salut non seulement pour lui, mais aussi pour tous ses membres.

2. La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de satisfaction?

On satisfait évidemment pour une offense, si l'on offre à l'offensé ce que celui-ci aime autant ou davantage qu'il n'a détesté l'offense. Or le Christ, en souffrant par charité et par obéissance, a offert à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain: 1° à cause de la grandeur de la charité en vertu de laquelle il souffrait; 2° à cause de la dignité de la vie qu'il donnait comme satisfaction, parce que c'était la vie de celui qui était Dieu et homme; 3° à cause de l'universalité de ses souffrances et de l'acuité de sa douleur, nous l'avons dit plus haut. Et c'est pourquoi la passion du Christ a été une satisfaction non seulement suffisante, mais surabondante pour les péchés du genre humain, selon S. Jean (1 Jn 2, 2): "Il est lui-même propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier".

3. La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de sacrifice?

Le sacrifice, au sens propre, désigne ce que l'on offre à Dieu pour lui rendre l'honneur qui lui est dû, en vue de l'apaiser. De là vient cette définition de S. Augustin: "Le vrai sacrifice est toute oeuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, c'est-à-dire rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons être véritablement heureux." Or le Christ " s'est offert lui-même pour nous dans sa passion "; et cette oeuvre: supporter volontairement sa passion, fut souverainement agréable à Dieu, comme provenant de la charité. Il est donc évident que la passion du Christ fut un véritable sacrifice. Et comme S. Augustin le remarque un peu plus loin: "De ce vrai sacrifice les anciens sacrifices des saints étaient les signes multiples et variés, ne figurant que lui sous des formes nombreuses, de même qu'une seule chose se dit en beaucoup de mots pour la faire valoir au maximum et sans ennui." Il note aussi: "Il y a quatre choses à considérer en tout sacrifice: celui à qui on l'offre, celui qui l'offre, ce qu'on offre, ceux pour qui on l'offre. Or le seul, unique et véritable médiateur, qui nous réconcilie avec Dieu par le sacrifice de paix devait demeurer un avec celui à qui il offrait

ce sacrifice, faire un en lui ceux pour qui il l'offrait, être le seul et le même qui offrait, et ce qu'il offrait."

4. La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de rachat?

Par le péché l'homme avait contracté une double obligation.

1° Celle de l'esclavage du péché, car " celui qui pèche est esclave du péché " (Jn 8, 35), et " on est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre " (2 P 2, 19). Donc, parce que le démon avait vaincu l'homme en l'induisant à pécher, l'homme était soumis à l'esclavage du démon.

2° Quant à la responsabilité de la peine, l'homme était débiteur envers la justice divine. Et c'est là aussi un esclavage, car c'est un esclavage, que de subir ce qu'on ne veut pas, alors que l'homme libre dispose de lui-même comme il veut.

Donc, parce que la passion du Christ a été une satisfaction adéquate et surabondante pour le péché et pour la peine due par le genre humain, sa passion a été comme une rançon par laquelle nous avons été libérés de cette double obligation. Car la satisfaction offerte pour soi ou pour autrui, est comme une rançon par laquelle on rachète soi-même ou autrui du péché et de la peine, selon cette parole de Daniel (4, 24): "Rachète tes péchés par des aumônes." Or, si le Christ a satisfait, ce n'est évidemment pas en donnant de l'argent ou quelque chose de semblable, mais en donnant pour nous ce qui était le plus précieux, c'est-à-dire lui-même. Et voilà pourquoi on dit que la passion du Christ est notre rachat et notre rédemption.

5. Est-il propre au Christ d'être le Rédempteur?

Pour un rachat, deux choses sont requises: l'acte de paiement et le prix à payer. Si, pour un rachat, on paie non avec son bien, mais avec le bien d'autrui, on n'est pas l'acheteur principal: c'est celui dont le bien a servi au paiement. Or, le prix de notre rédemption, c'est le sang du Christ ou sa vie corporelle, qui est dans le sang, et c'est le Christ lui-même qui l'a payé. Il s'ensuit que l'acte du paiement et le prix du paiement appartiennent immédiatement au Christ en tant qu'homme; ils appartiennent aussi à la Trinité tout entière, comme à leur cause première et éloignée; car la vie même du Christ appartenait à la Trinité, comme à son premier auteur, et c'est la Trinité qui a inspiré au Christ homme de souffrir pour nous. Voilà pourquoi il est propre au Christ, en tant qu'homme, d'être le Rédempteur d'une manière immédiate, mais la rédemption elle-même peut être attribuée à la Trinité comme à sa cause première.

6. La passion du Christ a-t-elle produit les effets de notre salut par mode d'efficience?

Il y a une double cause efficiente principale et instrumentale. La cause efficiente principale du salut des hommes est Dieu. Mais l'humanité du Christ, étant l'instrument de sa divinité, comme on l'a dit précédemment il s'ensuit que toutes les actions et souffrances du Christ agissent instrumentalement, en vertu de la divinité, pour le salut des hommes. A ce titre, la passion du Christ cause le salut des hommes par efficience.

CHAPITRE 49: LES EFFETS DE LA PASSION DU CHRIST

1. Par la passion du Christ sommes-nous délivrés du péché? - 2. Sommes-nous délivrés de la puissance du démon? - 3. Sommes-nous délivrés de l'obligation du châtiment? - 4. Sommes-nous réconciliés avec Dieu? - 5. Par elle, la porte du ciel nous a-t-elle été ouverte? 6. Est-ce par elle que le Christ a obtenu son exaltation dans la gloire?

1. Par la passion du Christ sommes-nous délivrés du péché?

La passion du Christ est la cause propre de la rémission des péchés de trois manières.

1° Par mode d'excitation à la charité; car selon S. Paul (Rm 6, 8): "La preuve que Dieu nous aime, c'est que dans le temps où nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous." Or, par la charité, nous obtenons le pardon des péchés, suivant cette parole (Lc 7, 47): "Ses nombreux péchés lui ont été remis parce qu'elle a beaucoup aimé."

2° Par mode de rédemption. En effet, le Christ est notre tête. Par la passion qu'il a subie en vertu de son obéissance et de son amour, il nous a délivrés de nos péchés, nous qui sommes ses membres, comme si sa passion était le prix de notre rachat. C'est comme si un homme, au moyen d'une oeuvre méritoire accomplie par sa main, se rachetait du péché commis par ses pieds. Car, de même que le corps naturel est un, alors qu'il consiste en membres divers, l'Église tout entière, corps mystique du Christ, est comptée pour une seule personne avec sa tête, qui est le Christ.

3° Par mode d'efficience. La chair dans laquelle le Christ a souffert sa passion est l'instrument de sa divinité, et c'est en raison de sa divinité que ses souffrances et ses actions agissent dans la vertu divine, en vue de chasser le péché.

2. Par la passion du Christ sommes-nous délivrés de la puissance du démon?

Au sujet du pouvoir que le diable exerçait sur les hommes avant la passion du Christ, trois points de vue entrent en ligne de compte.

1° Celui de l'homme qui, par son péché, a mérité d'être livré au pouvoir du péché, dont la tentation l'avait dominé. - 2° Celui de Dieu que l'homme avait offensé en péchant, et qui en vertu de la justice l'avait abandonné au pouvoir du diable. - 3° Celui du démon qui, par sa volonté très perverse, empêchait l'homme d'atteindre son salut.

Or, 1° l'homme a été délivré du pouvoir du démon par la passion du Christ en tant que celle-ci est cause de la rémission des péchés. - 2° Elle nous a délivrés du pouvoir du démon en tant qu'elle nous a réconciliés avec Dieu, comme on le verra tout à l'heure. - 3° Elle nous a délivrés du pouvoir du démon en tant que celui-ci a dépassé la mesure du pouvoir que Dieu lui avait accordé, en complotant la mort du Christ, qui n'avait pas mérité la mort, puisqu'il était sans péché. Ce qui fait dire à S. Augustin: "Le démon a été vaincu par la justice de Jésus Christ, parce qu'il l'a tué, bien qu'il n'ait rien trouvé en lui qui mérite la mort. Dès lors il est juste que les débiteurs retenus par lui soient libérés, puisqu'ils mettent leur confiance en celui que le démon a mis à mort sans aucun droit."

3. Par la passion du Christ sommes-nous délivrés de l'obligation du châtiment?

Par la passion du Christ nous avons été libérés de l'obligation de la peine de deux manières. 1° Directement: la passion du Christ a été une satisfaction adéquate et surabondante pour les péchés de tout le genre humain. Or, dès que la satisfaction adéquate est fournie, l'obligation de la peine est enlevée. - 2° Indirectement: la passion du Christ est la cause de la rémission du péché, sur lequel se fonde l'obligation de la peine.

4. Par la passion du Christ sommes-nous réconciliés avec Dieu?

La passion du Christ est la cause de notre réconciliation avec Dieu sous deux rapports: 1° En tant qu'elle écarte le péché, par lequel les hommes sont constitués ennemis de Dieu, selon le livre de la Sagesse (14, 9): "Dieu déteste également l'impie et son impiété", et selon le Psaume (5, 7): "Tu hais tous les malfaisants." 2° En tant qu'elle est un sacrifice souverainement agréable à Dieu. Car l'effet propre du sacrifice, c'est de nous rendre Dieu favorable. Ainsi un homme pardonne une offense commise contre lui, à cause d'un service agréable qu'on lui rend. Aussi est-il écrit (1 S 26, 19): "Si c'est le Seigneur qui t'excite contre moi, qu'il soit apaisé par l'odeur d'un sacrifice." Et pareillement, que le Christ ait souffert volontairement, ce fut un si grand bien que Dieu, à cause de ce si grand bien trouvé dans la nature humaine, s'est apaisé au sujet de toute offense du genre humain, pour tous ceux qui s'unissent de la manière qu'on a indiquée au Christ qui a souffert.

5. Par la passion du Christ, la porte du ciel nous a-t-elle été ouverte?

La fermeture d'une porte est un obstacle qui empêche les gens d'entrer. Or les gens étaient empêchés d'entrer dans le royaume céleste par le péché, parce que, dit Isaïe (35, 8): "On appellera cette voie la voie sacrée, et l'impur n'y passera pas." Le péché qui empêche d'entrer dans le royaume du ciel est de deux sortes: 1° L'un est le péché commun à toute la nature humaine: c'est le péché du premier père. Par ce péché l'entrée du royaume céleste était fermée à tout homme. Aussi lit-on dans la Genèse (3, 24) qu'après le péché du premier homme " Dieu plaça un Chérubin avec un glaive de feu tournoyant pour garder le chemin de l'arbre de vie". - 2° L'autre est le péché spécial à chaque personne: c'est le péché que chaque homme commet par son acte personnel.

Or, par la passion du Christ non seulement nous avons été délivrés du péché commun à toute la nature humaine et quant à la faute, et quant à l'obligation de la peine, lui-même en payant le prix à notre place; mais encore nous sommes délivrés des péchés individuels de chacun de ceux qui communient à sa passion par la foi et la charité, et par les sacrements de la foi, on l'a dit Et c'est pourquoi la passion du Christ nous a ouvert la porte du royaume céleste. C'est ce que dit l'Apôtre (He 9, 11. 12): "Le Christ, survenu comme grand prêtre des biens à venir, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire par son sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle." Et cela est symbolisé au livre des Nombres (35, 25 s.): L'homicide " demeurera là", dans la ville de refuge, " jusqu'à ce que meure le grand prêtre consacré par l'huile sainte "; après la mort de celui-ci, il pourra retourner dans sa maison.

6. Est-ce par la passion que le Christ a obtenu son exaltation dans la gloire?

Le mérite comporte une certaine égalité de justice. Selon S. Paul (Rm 4, 4), " à celui qui travaille, le salaire est imputé comme un dû". Si quelqu'un, par une volonté injuste s'attribue plus qu'il ne lui est dû, il est juste qu'on lui enlève même ce qui lui était dû: "Celui qui vole

une brebis en rendra quatre", prescrit l'Exode (22, 1). En ce cas l'on dit qu'il le mérite, pour autant que l'on punit ainsi sa volonté injuste. De même encore, celui qui, par volonté de justice, se retranche ce qu'il devait avoir, mérite quelque chose de plus en récompense de son acte de justice. C'est pourquoi, d'après S. Luc (14, 11) " Qui s'abaisse sera élevé."

Or le Christ, dans sa passion, s'est abaissé au-dessous de sa dignité, de quatre manières: 1° Quant à sa passion et à sa mort, qui ne lui étaient pas dues. - 2° Quant au lieu, car son corps a été déposé dans le sépulcre, et son âme est descendue aux enfers. - 3° Quant à la confusion et aux opprobres qu'il a subis. - 4° Quant au fait qu'il a été livré à un pouvoir humain, selon ce qu'il dit à Pilate (Jn 19, 4): "Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'avait été donné d'en haut."

Et c'est pourquoi, par sa passion, le Christ a mérité d'être exalté dans la gloire, de quatre manières également: Quant à sa résurrection glorieuse; aussi est-il dit dans le Psaume (139, 2): "Tu as connu mon abaissement", c'est-à-dire l'humilité de ma passion, " et ma résurrection". - 2° Quant à son ascension au ciel, qui fait dire à S. Paul (Ep 4, 9): "Il est d'abord descendu dans les parties inférieures de la terre; lui qui est descendu, c'est lui qui monte au-dessus de tous les cieux." - 3° Quant à sa session à la droite du Père et à la manifestation de sa propre divinité, selon Isaïe (52, 13): "Il grandira, il sera exalté, souverainement élevé; beaucoup ont été dans la stupeur en le voyant, tant son apparence parmi les hommes était sans gloire." Comme dit la lettre aux Philippiens (2, 8): "Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort sur la croix; et c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tous les noms", c'est-à-dire qu'il doit être nommé Dieu par tous, et que tous doivent lui rendre hommage comme à Dieu. Et c'est ce que Paul dit ensuite: "Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et dans les enfers." - 4° Quant au pouvoir judiciaire; car il est écrit dans Job (36, 17 Vg) " Ta cause a été jugée comme celle d'un impie tu recevras toute cause et tout jugement."

CHAPITRE 50: LA MORT DU CHRIST

1. Convenait-il au Christ de mourir? - 2. Par la mort sa divinité a-t-elle été séparée de sa chair? - 3. Sa divinité a-t-elle été séparée de son âme? - 4. Durant les trois jours de sa mort, le Christ est-il resté homme? - 5. Y avait-il identité numérique entre son corps mort et son corps vivant? - 6. Sa mort a-t-elle contribué à notre salut?

1. Convenait-il au Christ de mourir?

Il convenait au Christ de mourir pour cinq raisons: 1° Satisfaire pour le genre humain qui était condamné à la mort à cause du péché, selon la Genèse (2, 17): "Le jour où vous mangerez du fruit de l'arbre, vous mourrez de mort." Or, c'est bien satisfaire pour un autre, que de se soumettre à la peine qu'il a méritée. C'est pourquoi le Christ a voulu mourir, afin de satisfaire pour nous en mourant: "Le Christ est mort une seule fois pour nos péchés " (1 P 3, 18) 2.

2° Prouver la réalité de la nature qu'il avait prise; car, comme l'écrit Eusèbe**,** *"* si, après avoir vécu avec les hommes, il s'était échappé subitement, en disparaissant et en évitant la mort, tous l'auraient pris pour un fantôme".

3° Nous délivrer, en mourant, de la crainte de la mort; aussi est-il écrit (He 2, 14): Il a participé avec nous " à la chair et au sang, afin de détruire par sa mort celui qui détenait

l'empire de la mort, le démon, et de libérer ceux qui, par peur de la mort, étaient pour toute leur vie soumis à la servitude".

4° Nous donner l'exemple, en mourant corporellement à la " similitude du péché", c'est-à-dire à la pénalité, de mourir spirituellement au péché, comme dit S. Paul (Rm 6, 10): "S'il est mort au péché, il est mort une seule fois; et s'il vit, il vit pour Dieu; ainsi vous, estimez-vous morts au péché et vivants pour Dieu."

5° Montrer, en ressuscitant des morts, la vertu par laquelle il a triomphé de la mort, et nous inculquer l'espoir de ressusciter des morts." Si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts, comment quelques-uns parmi vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts? " (1 Co 15,12).

2. Par la mort du Christ, sa divinité a-t-elle été séparée de sa chair?

Ce que Dieu concède par grâce, il ne le reprend jamais sans qu'il y ait eu faute: "Les dons de Dieu et son appel sont sans repentance " (Rm 11, 29). Or, la grâce d'union, en vertu de laquelle la divinité a été unie à la chair du Christ dans la même personne, dépasse de beaucoup la grâce d'adoption, en vertu de laquelle nous sommes sanctifiés; elle est même plus permanente, de sa nature, parce que cette grâce est ordonnée à une union personnelle, tandis que la grâce d'adoption est ordonnée à une union d'affection. Et pourtant, nous voyons que la grâce d'adoption n'est jamais perdue sans une faute. Puisqu'il n'y a eu aucun péché dans le Christ, il a été impossible que l'union de sa divinité à sa chair ait été dissoute. Et c'est pourquoi la chair du Christ ayant été unie au Fils de Dieu dans la même personne et hypostase avant la mort, elle lui est demeurée unie même après la mort. Comme le remarque S. Jean Damascène après la mort du Christ l'hypostase de la chair du Christ n'a pas été autre que l'hypostase du Verbe de Dieu.

3. A la mort du Christ, la divinité a-t-elle été séparée de son âme?

L'âme est unie au Verbe de Dieu d'une manière plus immédiate et plus prochaine que le corps; car le corps est uni au Verbe de Dieu par l'intermédiaire de l'âme, nous l'avons déjà dit. Donc, puisque le Verbe de Dieu n'a pas été, à la mort, séparé du corps, il a été encore moins séparé de l'âme. Aussi, de même que l'on attribue au Fils de Dieu ce qui appartient au corps séparé de l'âme, à savoir qu'" il a été enseveli", de même dit-on dans le Symbole qu'" il est descendu aux enfers", parce que son âme, séparée du corps, y est descendue.

4. Durant les trois jours de sa mort, le Christ est-il resté homme?

Que le Christ ait été vraiment mort est un article de foi. Il en résulte que toute affirmation qui va contre la réalité de la mort du Christ est une erreur contre la foi. Aussi est-il dit dans la lettre synodale de S. Cyrille: "Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert, a été crucifié et a goûté la mort dans sa chair, qu'il soit anathème." Or, pour que la mort d'un homme ou d'un animal soit réelle, il importe que par la mort on cesse d'être homme ou animal; en effet, la mort d'un homme ou d'un animal provient de la séparation de l'âme, élément qui complète l'idée d'homme ou d'animal. Et voilà pourquoi affirmer que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, a été homme, en parlant d'une manière simple et absolue, est erroné. On peut dire cependant que le Christ, pendant ces trois jours, a été " un homme mort".

Néanmoins, certains ont soutenu que le Christ avait été un homme durant ces trois jours; s'il est vrai qu'ils ont avancé une proposition erronée, on ne peut les incriminer d'erreur dans la foi. Ainsi, Hugues de Saint-Victor a prétendu que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, avait été homme, parce qu'il pensait que l'âme constituait l'homme; ce qui est faux, ainsi que nous l'avons montré dans la première Partie.

Le Maître des Sentences a soutenu la même opinion, mais pour une autre raison; il a cru que l'union de l'âme et du corps n'était pas impliquée dans l'idée d'homme, mais qu'il suffisait pour être homme d'avoir une âme et un corps, unis ou non entre eux; cela aussi est faux d'après ce que nous avons prouvé dans la première Partie', et ce que nous avons dit plus haut sur le mode d'union.

5. Y avait-il identité numérique entre son corps mort et son corps vivant?

L'expression " purement et simplement " a deux sens: 1° Celui d'" absolument "; d'après le Philosophe, " purement et simplement équivaut à: sans qu'on y ajoute rien". En ce sens, le corps du Christ mort et vivant, est demeuré le même purement et simplement, au point de vue numérique. Car un être demeure le même purement et simplement au point de vue numérique lorsqu'il a le même suppôt. Or, le corps du Christ, vivant et mort, a eu le même suppôt; car, vivant et mort, il n'a eu d'autre hypostase que celle du Verbe, nous l'avons montré plus haut. Et c'est en ce sens que parle S. Athanase dans le texte cité en sens contraire.

2° Celui de " tout à fait " ou de " totalement". De la sorte, le corps du Christ, mort et vivant, ne fut pas purement et simplement le même, au point de vue numérique; car il ne fut pas tout à fait le même, puisque la vie fait partie de l'essence du corps vivant; en effet, c'est un attribut essentiel et non accidentel; d'où il résulte que le corps qui cesse d'être vivant ne demeure pas tout à fait le même.

Si l'on disait que le corps du Christ mort est demeuré totalement le même, il s'en suivrait qu'il n'aurait pas été soumis à la corruption, je veux dire à la corruption de la mort: c'est là l'hérésie des gaïanites, ainsi que le rapporte S. Isidore, et comme on le trouve dans *les Décrets.* D'après S. Jean Damascène " le mot de corruption a deux significations: tout d'abord la séparation de l'âme et du corps, et autres choses semblables; en second

lieu, la dissolution complète d'un être en ses éléments". Par suite, dire que le corps du Seigneur était, au sens de Julien et de Gaïen, incorruptible selon le premier mode de corruption, avant la résurrection, est une chose impie; car le corps du Christ ne nous aurait pas été consubstantiel, il ne serait pas mort en toute vérité, et nous ne serions pas sauvés réellement. Mais, suivant la seconde signification du mot corruption, le corps du Christ n'a pas été soumis à la corruption.

6. La mort du Christ a-t-elle contribué à notre salut?

On peut parler de la mort du Christ de deux manières: pendant qu'elle est en devenir et quand elle est achevée. La mort est en devenir lorsque, par une souffrance naturelle ou violente, on s'achemine vers la mort: parler de cette manière de la mort du Christ, c'est parler de sa passion. A ce point de vue, la mort du Christ est cause de notre salut de la façon que nous avons dit plus haut à propos de la passion.

La mort du Christ est achevée lorsqu'on l'envisage après la séparation du corps et de l'âme. Et c'est ainsi que nous en parlons présentement. Or, sous cet aspect, la mort du Christ ne peut pas être cause de notre salut par mode de mérite, elle ne l'est que par mode d'efficience; par la mort, en effet, la divinité n'a pas été séparée de la chair du Christ; aussi tout ce qui a rapport à la chair du Christ, même séparée de son âme, nous a-t-il été salutaire en vertu de la divinité qui lui était unie.

Or, lorsque l'on considère un effet en tant que tel, on y découvre une ressemblance avec sa cause. Aussi, parce que la mort est la privation de la vie, l'effet de la mort du Christ visera à écarter ce qui peut-être contraire à notre salut: la mort de l'âme et la mort du corps. Et voilà pourquoi l'on dit que la mort du Christ a détruit en nous la mort de l'âme, produite par notre péché, selon S. Paul (Rm 4,25): "Il s'est livré " à la mort " à cause de nos péchés". Et la mort du Christ a aussi détruit la mort du corps produite par la séparation de l'âme: "La mort a été engloutie dans la victoire " (1 Co 15, 54).

CHAPITRE 51: L'ENSEVELISSEMENT DU CHRIST

1. Convenait-il au Christ d'être enseveli? - 2. Le mode de son ensevelissement. - 3. Dans le sépulcre son corps s'est-il décomposé? - 4. Combien de temps est-il resté dans le sépulcre?

1. Convenait-il au Christ d'être enseveli?

Il convenait que le Christ soit enseveli: 1° Afin de prouver la réalité de sa mort: en effet, on ne met un corps au tombeau, que si l'on est certain de la réalité de la mort. Aussi lit-on dans S. Marc (15, 44) que Pilate, avant de permettre que le Christ soit enseveli, s'assura, par une enquête soigneuse, qu'il était bien mort.
2° Afin de donner par sa résurrection du sépulcre, l'espoir de ressusciter par lui à ceux qui sont dans le tombeau, d'après ce texte de S. Jean (5, 28): "Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de l'homme, et ceux qui l'auront entendue vivront."
3° Afin de donner l'exemple à ceux qui par la mort du Christ meurent spirituellement aux péchés, c'est-à-dire à " ceux qui sont protégés contre les perturbations des hommes " (Ps 31, 21). Aussi S. Paul dit-il (Col 3, 3): "Vous êtes morts, et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ." De là vient que les baptisés, qui par la mort du Christ meurent aux péchés, sont comme ensevelis avec le Christ par l'immersion, d'après cette parole: "Nous avons été ensevelis avec le Christ dans la mort par le baptême " (Rm 6, 4).

2. Le mode de l'ensevelissement du Christ

On peut indiquer trois raisons qui justifient la manière dont le Christ a été enseveli: - 1° Confirmer la foi en sa mort et sa résurrection. - 2° Louer la piété de ceux qui l'ont enseveli: "C'est avec louange, écrit S. Augustin qu'on , mentionne dans l'Évangile ceux qui ont pris soin d'envelopper et d'ensevelir avec sollicitude et honneur le corps du Christ descendu de la croix." - 3° Instruire par ce mystère ceux qui sont ensevelis avec le Christ dans la mort.

3. Dans le sépulcre, le corps du Christ s'est-il décomposé?

Il ne convenait pas au corps du Christ de se corrompre ou d'être réduit en poussière, de quelque manière que ce fût. La corruption d'un corps provient de la faiblesse de sa nature, qui ne peut plus le maintenir dans son unité. Or, nous l'avons dit ' la mort du Christ ne devait pas être causée par la faiblesse de sa nature, car on aurait pu croire que cette mort n'était pas volontaire. Aussi a-t-il voulu mourir non pas de maladie, mais par la Passion à laquelle il s'était offert spontanément. Et c'est pourquoi le Christ, afin d'éviter que l'on attribue sa mort à la faiblesse de sa nature, n'a pas voulu que son corps se corrompe, ou soit réduit en ses

éléments, de quelque manière que ce fût. Afin de montrer sa vertu divine, il a voulu au contraire que son corps demeure sans corruption. S. Jean Chrysostome remarque: "Pour les hommes, s'ils agissent avec vaillance durant leur vie, leurs actions leur sourient; mais avec leur mort tout disparaît. Dans le Christ, ce fut tout l'opposé. Car, avant la croix, tout est triste et faible; mais dès qu'il a été crucifié, tout devient éclatant. Reconnais que ce n'est pas un pur homme qui a été crucifié."

4. Combien de temps le Christ est-il resté dans le sépulcre?

Le temps où le Christ a demeuré au tombeau symbolise les effets de sa mort. Or, nous l'avons dit, par la mort du Christ nous sommes libérés d'une double mort, la mort de l'âme et la mort du corps; ces deux morts sont symbolisées par les deux nuits que le Christ a passées au tombeau. Quant à sa mort, elle ne venait pas du péché, mais elle avait été acceptée par amour; elle ressemblait donc au jour et non à la nuit; aussi est-elle symbolisée par le jour complet que le Christ a passé dans le sépulcre. Il convenait donc que le Christ demeurât dans le tombeau un jour et deux nuits.

CHAPITRE 52: LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS

1. Convenait-il au Christ de descendre aux enfers? - 2. En quel enfer est-il descendu? - 3. A-t-il été tout entier dans les enfers? - 4. Y a-t-il séjourné quelque temps? - 5. A-t-il délivré de l'enfer les saints patriarches? - 6. A-t-il délivré de l'enfer des damnés? - 7. A-t-il délivré les enfants morts avec le seul péché originel? - 8. A-t-il délivré les hommes du purgatoire?

1. Convenait-il au Christ de descendre aux enfers?

Il convenait que le Christ descende aux enfers pour plusieurs raisons: 1° Afin de nous arracher à la peine qu'il était venu supporter, d'après Isaïe (53, 4): "En vérité, il a pris nos maladies et porté lui-même nos douleurs." Or, par le péché, l'homme avait mérité non seulement la mort du corps, mais aussi la descente aux enfers. Donc, si le Christ devait mourir pour nous délivrer de la mort, il convenait aussi qu'il descende aux enfers, afin de nous préserver d'y descendre nous-mêmes. De là cette parole d'Osée (13, 14): "je serai ta mort, ô mort; je serai ta destruction, ô enfer !”

2° Puisqu'il avait vaincu le démon par sa passion, il convenait qu'il aille délivrer ceux que celui-ci détenait captifs en enfer, selon Zacharie (9, 11 Vg): "Toi aussi, dans le sang de ton alliance tu as retiré les captifs de la fosse." Et S. Paul: "Dépouillant les principautés et les puissances, il les a emmenées triomphalement " (Col 2, 15).

3° De même qu'il avait montré son pouvoir en vivant et en mourant sur terre, il lui convenait de montrer aussi son pouvoir dans les enfers en les visitant et en y répandant la lumière. Aussi le Psalmiste s écrie-t-il (24, 7): "Élevez vos portes, ô princes "; et la Glose commente: "Princes de l'enfer, renoncez à la puissance en vertu de laquelle vous déteniez jusqu'à présent les hommes dans l'enfer "; et ainsi, " au nom de Jésus tout genou fléchit", non seulement " dans les cieux", mais aussi " dans les enfers", selon S. Paul (Ph 2, 10).

2. En quel enfer le Christ est-il descendu?

On peut se trouver dans un lieu de deux manières.

1° D'abord, par l'effet qu'on y produit. De cette manière, le Christ est descendu dans chacun des enfers; mais de façon différente. Car, dans l'enfer des damnés, il est descendu pour les

confondre de leur incrédulité et de leur malice. A ceux qui étaient détenus dans le purgatoire, il a donné l'espoir d'obtenir la gloire; quant aux saints patriarches qui étaient retenus dans les enfers à cause du seul péché originel, il leur a donné la lumière de la gloire éternelle.

2° En second lieu par son essence, et de cette manière l'âme du Christ n'est descendue que dans les enfers où les justes étaient retenus, afin de visiter aussi, dans leur lieu même et par son âme, ceux qu'il visitait intérieurement par sa divinité en leur accordant sa grâce. C'est ainsi que, en se trouvant en l'une seulement des parties de l'enfer, il a fait rayonner d'une certaine façon son action dans l'enfer entier, de même qu'en souffrant en un seul lieu de la terre il a libéré par sa passion le monde tout entier.

3. Le Christ a-t-il été tout entier dans les enfers?

On a noté dans la première Partie que les noms masculins se rapportent à l'hypostase ou personne; les noms neutres à la nature. A la mort du Christ, si son âme fut séparée de son corps, ni son âme ni son corps ne furent pourtant séparés de la personne du Fils de Dieu, nous l'avons montré plus haut. C'est pourquoi, pendant les trois jours de sa mort, le Christ fut tout entier dans le sépulcre, car toute sa personne s'y trouva par le corps qui lui était uni. Et, pareillement, il fut tout entier dans les enfers, car toute sa personne s'y trouva en raison de l'âme qu'il s'était unie. De même aussi le Christ était tout entier partout, en raison de sa nature divine.

4. Le Christ a-t-il séjourné quelque temps dans les enfers?

Pour prendre sur lui nos peines, le Christ a voulu que son corps soit déposé dans le sépulcre, et aussi que son âme descende aux enfers. Or, son corps est demeuré dans le sépulcre pendant un jour entier et deux nuits, afin de prouver la réalité de sa mort. Par conséquent, il faut croire que son âme a demeuré dans les enfers juste aussi longtemps, afin que simultanément son âme soit tirée des enfers et son corps du tombeau.

5. Le Christ a-t-il délivré des enfers les saints patriarches?

On vient de le dire lors de sa descente aux enfers, le Christ a agi en vertu de sa passion. Par sa passion, il a libéré le genre humain non seulement du péché, mais aussi de l'obligation de la peine, nous l'avons montré plus haut. Les hommes étaient astreints à l'obligation de la peine d'une double manière: 1° à cause du péché actuel, que chacun commet personnellement; 2° à cause du péché de toute la nature humaine, qui, dit S. Paul (Rm 5, 12), passe du premier père chez tous les hommes, par voie d'origine. La peine de ce péché originel, c'est la mort corporelle et la perte de la vie de gloire, comme on le voit dans la Genèse (2, 17; 3, 3); car l'homme que Dieu avait menacé de mort, s'il venait à pécher, il l'a chassé du paradis après le péché. Et c'est pourquoi, en descendant aux enfers, le Christ, par la vertu de sa passion, a délivré les saints de cette contrainte en raison de laquelle ils étaient exclus de la vie de gloire, de sorte qu'ils ne pouvaient voir Dieu par essence, ce qui constitue la parfaite béatitude de l'homme, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie. Or, les saints patriarches étaient retenus dans les enfers parce que l'entrée dans la vie de gloire ne leur était pas ouverte à cause du péché du premier père. Et ainsi, en descendant aux enfers, le Christ en a délivré les saints patriarches. C'est ce qu'avait dit le prophète Zacharie (9, 11 Vg): "Toi, c'est dans le sang de ton alliance, que tu as retiré les captifs de la fosse sans eau." Et S. Paul écrit (Col 2, 15): "Dépouillant les principautés et les puissances, le Christ les a emmenées." La Glose commente en disant que " le Christ a dépouillé les principautés et les puissances de l'enfer, et,

ayant enlevé Abraham, Isaac, Jacob et les autres justes, les a emmenés au ciel loin de ce royaume de ténèbres".

6. Le Christ a-t-il délivré de l'enfer des damnés?

On vient de le voir, en descendant aux enfers, le Christ a opéré en vertu de sa passion.

Aussi sa descente aux enfers n'a-t-elle apporté le fruit de la délivrance qu'à ceux qui avaient été unis à la passion du Christ par la foi jointe à la charité, qui en est la forme et qui enlève les péchés. Or, ceux qui se trouvaient dans l'enfer des damnés ou bien n'avaient possédé la foi d'aucune manière, comme les infidèles, ou bien, s'ils avaient possédé la foi, n'avaient eu aucune conformité avec la charité du Christ souffrant. Ils n'avaient donc pas été purifiés de leurs péchés. Telle est la raison pour laquelle la descente du Christ aux enfers ne leur a pas apporté la délivrance de leur obligation à la peine de l'enfer.

7. Le Christ a-t-il délivré les enfants morts avec le seul péché originel?

La descente du Christ aux enfers n'a apporté la délivrance qu'à ceux qui étaient unis par la foi et la charité à sa passion; c'est en effet par elle seulement que la descente du Christ était libératrice. Or, les enfants qui étaient morts avec le péché originel n'étaient nullement unis à la passion du Christ par la foi et par l'amour. La foi, ils n'avaient pu l'avoir en propre, puisqu'ils n'avaient pas eu l'usage de leur libre arbitre; et ils n'avaient pas non plus été purifiés du péché originel par la foi de leurs parents, ni par quelque sacrement de la foi. C'est pour cela que la descente du Christ aux enfers n'a pas délivré les enfants qui s'y trouvaient.

D'ailleurs, si les saints patriarches ont été délivrés des enfers, c'est qu'ils ont été admis à la gloire de la vision divine. Or, à cette gloire personne ne peut parvenir que par la grâce, d'après S. Paul (Rm 6, 23): "La vie éternelle est une grâce de Dieu." Puisque les enfants morts avec le péché originel, n'ont pas reçu la grâce, ils n'ont pas été libérés des enfers.

8. Par sa descente aux enfers, le Christ a-t-il libéré les hommes du purgatoire?

Nous l'avons déjà dit à plusieurs reprises. la descente du Christ aux enfers a produit la délivrance en vertu de sa passion. Or, cette passion ne possède pas une vertu temporaire et transitoire, mais une vertu éternelle: "Par une seule oblation, il a parfait pour toujours les sanctifiés " (He 10, 14). Et ainsi, il est clair que la passion du Christ n'a pas eu alors plus d'efficacité qu'elle n'en a maintenant. Voilà pourquoi ceux qui étaient à ce moment dans l'état où sont maintenant les âmes du purgatoire n'ont pas été délivrés du purgatoire par la descente du Christ aux enfers. Si, toutefois, certaines âmes se sont alors trouvées dans la condition où sont actuellement les âmes qui sont délivrées du purgatoire, rien ne s'oppose à ce qu'elles aient été libérées du purgatoire par la descente du Christ aux enfers.

L'EXALTATION DU CHRIST

1. Sa résurrection (Q. 53-56). - II. Son ascension (Q. 57). - III. Sa session à la droite du Père (Q. 58). - IV. Son pouvoir judiciaire (Q. 59).

SA RÉSURRECTION

L'étude de la résurrection considérera: 1° La résurrection en elle-même. (Q. 53) - 2° Les qualités du Christ ressuscité (Q. 54). - 3° La manifestation de la résurrection (Q. 55). - 4° La causalité de la résurrection (Q. 56).

CHAPITRE 53: LA RÉSURRECTION DU CHRIST EN ELLE-MÊME

1. La nécessité de la Résurrection

Qu'il ait été nécessaire que le Christ ressuscite, on peut en donner cinq raisons:
1° La glorification de la justice divine. Il lui convient en effet d'exalter ceux qui s'humilient à cause de Dieu, d'après S. Luc (1, 52): "Il a déposé les puissants de leur trône, et il a élevé les humbles." Le Christ s'étant humilié jusqu'à la mort de la croix par charité et par obéissance à Dieu, il fallait que Dieu l'exalte jusqu'à la résurrection glorieuse. C'est en sa personne que le Psalmiste dit (139, 2): "Tu as connu", c'est-à-dire tu as approuvé, " ma chute", c'est-à-dire mon humiliation et ma passion, " et aussi ma résurrection", c'est-à-dire ma glorification dans la résurrection: ces explications du Psaume sont de la Glose.
2° L'instruction de notre foi. Par la résurrection notre foi en la divinité du Christ se trouve confirmée car, dit S. Paul (2 Co 13,4): "Quoiqu'il ait été crucifié en raison de sa faiblesse, il vit cependant par la vertu de Dieu." Aussi dit-il encore (1 Co 15, 14): "Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre prédication, vaine aussi notre foi." Et le Psalmiste (30, 10) affirme: "Quelle utilité y a-t-il dans mon sang", c'est-à-dire dans l'effusion de mon sang, " tandis que je descends", comme par une échelle de malheurs, " dans la corruption?". Comme s'il disait: Il n'y a aucune utilité." Si, en effet, je ne ressuscite pas aussitôt et que mon corps se corrompe, explique la Glose, je ne l'annoncerai à personne, je ne gagnerai personne."
3° Le relèvement de notre espérance. En voyant ressusciter le Christ, qui est notre tête, nous espérons ressusciter nous aussi. Aussi est-il écrit (1 Co 15, 12): "Si l'on prêche que le Christ est ressuscité, comment certains parmi vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts? " Et Job (19, 25) assurait: "je sais", par la certitude de la foi, " que mon Rédempteur", le Christ, " est vivant", ressuscité d'entre les morts; aussi " au dernier jour me lèverai-je de terre; telle est l'espérance qui est fixée dans mon coeur".
4° La formation morale des fidèles. S. Paul écrit (Rm 6, 4) - " Le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père; de même, nous, marchons dans une vie renouvelée." Et il ajoute: "Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus; de même vous, croyez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu."
5° L'achèvement de notre salut. Si en mourant il a supporté les maux afin de nous en délivrer, en ressuscitant il a été glorifié afin de nous pousser vers le bien, suivant cette parole (Rm 4, 25): "Il s'est livré pour nos péchés, et il a ressuscité pour notre justification."

2. La résurrection du Christ au troisième jour

On vient de le dire, la résurrection du Christ était nécessaire à l'instruction de notre foi.
Or, notre foi porte sur la divinité et sur l'humanité du Christ; comme nous l'avons montré il ne suffit pas de croire à l'une sans croire à l'autre. C'est pourquoi, afin de confirmer la foi en la réalité de la divinité du Christ, il a fallu qu'il ressuscite promptement, et que sa résurrection ne soit pas différée jusqu'à la fin du monde. D'autre part, afin de confirmer la foi en la réalité de son humanité et de sa mort, il était nécessaire qu'il y ait un intervalle de temps entre la mort et la résurrection. Si, en effet, il avait ressuscité aussitôt après sa mort, il aurait pu sembler que sa mort n'était pas réelle, et que, par conséquent, sa résurrection ne l'était pas non plus. Or, pour manifester la réalité de la mort du Christ, il suffisait que sa résurrection soit retardée jusqu'au troisième jour; il n'est pas possible, en effet, que durant ce laps de temps un homme qui paraît mort continue à vivre sans donner des signes de vie.

Le fait que le Christ est ressuscité le troisième jour souligne aussi la perfection du nombre trois; c'est le nombre de toute réalité, puisqu'" il a un commencement, un milieu et une fin", selon Aristote.
Ce fait offre aussi un autre symbolisme: par son unique mort corporelle, qui a été lumière en raison de la justice, le Christ a détruit nos deux morts, celle du corps et celle de l'âme, qui sont ténébreuses en raison du péché; et c'est pourquoi le Christ est demeuré dans la mort pendant un jour entier et deux nuits, remarque S. Augustin Ce fait montre encore que par la résurrection du Christ une troisième période commençait. La première s'était déroulée avant la loi, la seconde se place sous la réalité de la foi, le troisième allait se dérouler sous la grâce.
Avec la résurrection du Christ a commencé aussi une troisième époque pour les saints. La première se situait sous les figures de la loi, la seconde sous la réalité de la foi, la troisième se placera dans l'éternité de la gloire, que le Christ a inaugurée en ressuscitant.

3. Dans quel ordre s'est accomplie la résurrection du Christ?

La résurrection est le retour de la mort à la vie. Or, on peut être arraché à la mort de deux manières: 1° en commençant à mener sa vie dans les mêmes conditions que jadis, après avoir subi la mort: 2° en étant délivré non seulement de la mort, mais même de la nécessité, et, qui plus est, de la possibilité de mourir. Et telle est la vraie et parfaite résurrection; car, aussi longtemps que l'on vit soumis à la nécessité de mourir, on demeure dominé en quelque façon par la mort: "Le corps est mort à cause du péché " (Rm 8, 10). De même, pouvoir être, ce n'est être que d'une manière relative, c'est-à-dire en puissance. Par où il est clair que la résurrection en vertu de laquelle on est arraché seulement à la mort actuelle est une résurrection imparfaite.
Ainsi donc, si l'on parle de résurrection parfaite, le Christ est le premier des ressuscités; car, en ressuscitant, lui-même est parvenu le premier à la vie pleinement immortelle, selon l'épître aux Romains (6, 9): "Le Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus." Mais, si l'on parle de résurrection imparfaite, certains autres ont ressuscité avant le Christ, afin de montrer à l'avance, comme dans un symbole, sa résurrection à lui.

4. La cause de la résurrection du Christ

On l'a déjà noté, la mort n'a séparé la divinité ni de l'âme du Christ, ni de son corps. L'âme du Christ mort, aussi bien que son corps, peut donc être considérée à un double point de vue: ou au titre de la divinité, ou au titre de la nature créée elle-même. Au titre de la divinité qui lui était unie, le corps du Christ a repris l'âme qu'il avait déposée et son âme a repris le corps qu'elle avait quittée. Et c'est ce que S. Paul (2 Co 13, 4) déclare du Christ: "S'il a été crucifié en raison de l'infirmité de sa chair, le Christ vit par la vertu de Dieu."
Mais si nous considérons le corps et l'âme du Christ mort selon la vertu de la nature créée, ils ne pouvaient pas se réunir l'un à l'autre, mais il a fallu que le Christ soit ressuscité par Dieu.

CHAPITRE 54: LES QUALITÉS DU CHRIST RESSUSCITÉ

1. Après la résurrection, le Christ a-t-il eu un corps véritable? - 2. Son corps était-il glorieux? -3. Est-il ressuscité avec l'intégrité de son corps? -4. Les cicatrices que l'on voyait sur son corps.

1. Après la résurrection, le Christ a-t-il eu un corps véritable?

Selon S. Jean Damascène, " ne se relève que ce qui est tombé". Or, le corps du Christ est tombé par la mort, parce que son âme qui était la perfection formelle du corps, en a été séparée. Il a donc fallu pour que la résurrection du Christ soit véritable, que le même corps soit de nouveau uni à la même âme. Et parce que la réalité de la nature du corps vient de sa

forme, il s'ensuit que le corps du Christ, après la résurrection, a été un corps véritable et a eu la même nature que précédemment. Si le corps du Christ avait été imaginaire, sa résurrection n'aurait été qu'apparente et non pas réelle.

2. Le corps du Christ ressuscité était-il glorieux?

Le corps du Christ ressuscité fut glorieux. On peut en donner trois raisons:

1° La résurrection du Christ est le modèle et la cause de la nôtre, comme le montre S. Paul (1 Co 15, 12). Or, les saints, à la résurrection, auront un corps glorieux (1 Co 15, 43) " Il est semé dans l'ignominie; il ressuscitera dans la gloire." La cause l'emportant sur l'effet et le modèle sur la copie, à plus forte raison le corps du Christ ressuscité a-t-il été glorieux.

2° Par l'humilité de sa passion, le Christ a mérité la gloire de sa résurrection. Aussi lui-même disait-il (Jn 12, 27): "Maintenant, mon âme est troublée", ce qui a trait à la Passion. Et il ajoutait: "Père, glorifie ton nom", par quoi il demandait la gloire de la résurrection.

3° Nous l'avons dit précédemment', l'âme du Christ a été glorieuse dès le début de sa conception grâce à la jouissance parfaite de la divinité. Or, nous l'avons vu, c'est par un dessein providentiel que dans le Christ la gloire n'a pas rejailli de l'âme sur le corps, afin qu'il accomplisse par sa passion le mystère de notre rédemption. C'est pourquoi, lorsque ce mystère de la passion et de la mort du Christ fut accompli, aussitôt l'âme fit rejaillir sa gloire sur le corps qu'elle avait repris à la résurrection; et c'est ainsi que le corps est devenu glorieux.

3. Le Christ est-il ressuscité avec l'intégré de son corps?

On vient de le dire, le corps du Christ, à la résurrection, " s'est montré d'une même nature, mais d'une gloire différente". Or, tout ce qui appartient à la nature du corps humain, s'est trouvé intégralement dans le corps du Christ ressuscité. Il est évident qu'à la nature du corps humain appartiennent les chairs, les os, le sang, etc. Aussi tout cela s'est-il trouvé dans le corps du Christ ressuscité, et même intégralement, sans aucune diminution; autrement, si tout ce qui était tombé par la mort n'avait pas été réintégré, il n'y aurait pas eu de résurrection parfaite. De là vient que le Seigneur a fait cette promesse à ses fidèles, d'après S. Matthieu (10, 30): "Les cheveux de votre tête sont tous comptés." Et encore d'après S. Luc (21, 18): "Pas un cheveu de votre tête ne périra."

Dire que le corps du Christ n'a pas eu la chair, les os, et les autres parties naturelles au corps humain relève de l'erreur d'Eutychès, évêque de Constantinople, qui prétendait que " notre corps, à la résurrection glorieuse, sera impalpable et plus subtil que le vent et l'air; et que le Seigneur, après avoir réconforté le coeur des disciples qui le touchaient, avait rendu subtil tout ce que l'on pouvait toucher en lui". S. Grégoire combat cette erreur, car le corps du Christ, après la résurrection, n'a pas été changé: "Le Christ ressuscité d'entre les morts désormais ne meurt plus " (Rm 6, 9). Aussi Eutychès, à sa mort, a-t-il rétracté son opinion. S'il est faux, en effet, que le Christ ait reçu lors de sa conception un corps d'une autre nature, par exemple, un corps céleste, comme l'affirmait Valentin, il est bien plus faux encore que lors de sa résurrection il ait repris un corps d'une autre nature; il a repris alors pour une vie immortelle le corps qu'il avait assumé pour une vie mortelle lors de sa conception.

4. Les cicatrices que l'on voyait sur le corps du Ressuscité

Il convenait que l'âme du Christ à la résurrection reprenne son corps avec ses cicatrices pour plusieurs raisons:

1° A cause de la gloire du Christ lui-même. S. Bède écrit que, si le Christ a gardé ses cicatrices, ce n'est pas par impuissance de les guérir, mais " pour faire connaître à jamais le triomphe de sa victoire". Aussi S. Augustin fait-il cette remarque: "Sans doute, dans le royaume de Dieu, verrons nous dans les corps des martyrs les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour le nom du Christ. Car ce ne sera pas chez eux une difformité, mais un honneur; et en eux resplendira une beauté qui ne sera pas celle du corps, tout en étant dans le corps, mais celle de la vertu."

2° Pour raffermir les coeurs de ses disciples au sujet " de la foi en sa résurrection b".

3° " Pour montrer constamment à son Père, en suppliant pour nous, quel genre de mort il avait subi pour l'humanité."

4° " Pour insinuer à ceux qu'il rachetait par sa mort, avec quelle miséricorde il les avait aidés, en mettant sous leurs yeux les marques de sa mort même."

5° Enfin, " pour faire connaître, au jour du jugement, combien juste sera la condamnation portée". Aussi, comme l'observe S. Augustin,: "Le Christ savait pourquoi il conservait dans son corps ses cicatrices. Il les a montrées à Thomas, qui ne voulait pas croire à moins de les toucher et de les voir; il les montrera aussi un jour à ses ennemis et leur dira en les convainquant par sa vérité: "Voilà l'homme que vous avez crucifié; voyez les blessures que vous lui avez faites; reconnaissez le côté que vous avez percé; car c'est par vous et pour vous qu'il a été ouvert, pourtant vous n'avez pas voulu y croire."“

CHAPITRE 55: LA MANIFESTATION DE LA RÉSURRECTION

1. La résurrection du Christ devait-elle être manifestée à tous, ou seulement à quelques personnes en particulier? - 2. Aurait-il convenu qu'il ressuscite à la vue de ses disciples? - 3. Après sa résurrection aurait-il dû continuer à vivre avec ses disciples? - 4. Convenait-il qu'il apparaisse à ses disciples sous un autre visage - 5. Devait-il manifester sa résurrection par des preuves? - 6. Ces preuves ont-elles été suffisantes?

1. La résurrection du Christ devait-elle être manifestée à tous?

Parmi les réalités connues, les unes le sont en vertu d'une loi commune de la nature, d'autres par un don de la grâce, comme ce qui est révélé par Dieu. Or, telle est la loi qui préside, d'après Denys, à ces révélations: c'est que Dieu les fasse connaître immédiatement aux êtres supérieurs et par leur intermédiaire aux êtres inférieurs, ainsi qu'on le voit dans la hiérarchie des êtres célestes. D'autre part, ce qui appartient à la gloire future dépasse la connaissance commune des hommes, d'après Isaïe (64, 4): "L'oeil n'a pas vu, ô Dieu, en dehors de toi, ce que tu as préparé à ceux qui t'attendent." Il s'ensuit que ces réalités ne peuvent être connues que par une révélation divine, dit l'Apôtre (1 Co 2, 10): "C'est Dieu qui nous l'a révélé par son esprit." Donc, parce que le Christ a eu une résurrection glorieuse, cette résurrection n'a pas été

dévoilée à tout le peuple, mais seulement à certains, dont le témoignage l'a portée à la connaissance de tous.

2. Aurait-il convenu que le Christ ressuscite à la vue de ses disciples?

Selon S. Paul (Rm 10, 1): "Ce qui vient de Dieu se fait avec ordre." Or, l'ordre institué par Dieu exige que ce qui dépasse les hommes leur soit révélé par les anges, comme le montre Denys. Le Christ ressuscité n'est pas revenu à la vie que connaissent ordinairement les hommes, mais il est entré dans une vie immortelle et conforme à Dieu, selon l'épître aux Romains (Rm 6, 10): "Ce qui vit, vit pour Dieu." C'est pourquoi la résurrection même du Christ ne devait pas être directement vue par les hommes, mais leur être annoncée par les anges. Aussi S. Hilaire écrit-il: "L'ange est le premier annonciateur de la résurrection afin d'être le messager de la volonté du Père pour proclamer la résurrection."

3. Après sa résurrection, le Christ aurait-il dû continuer à vivre avec ses disciples?

Au sujet de la résurrection du Christ, deux choses devaient être claires pour les disciples: la réalité même de la résurrection, et la gloire du ressuscité. Pour montrer la réalité de la résurrection, il a suffit qu'il leur apparaisse plusieurs fois, qu'il leur parle familièrement, qu'il mange et boive, et qu'il les invite à le toucher. C'est pour manifester la gloire du ressuscité, qu'il n'a pas voulu vivre continuellement avec eux, comme il l'avait fait jadis, car ils auraient pu croire qu'il était revenu à la même vie qu'auparavant. Aussi, d'après S. Luc (24, 44), leur dit-il: "Telles sont les paroles que je vous adressais lorsque j'étais encore avec vous." Certes, il leur était maintenant présent corporellement; jadis, outre cette présence corporelle, il avait avec eux une ressemblance: comme eux il était mortel. Aussi S. Bède commente-t-il ces paroles de la manière suivante: "Lorsque j'étais encore dans la chair mortelle en laquelle vous êtes. Il était, en effet, ressuscité dans la même chair, mais il n'avait plus leur mortalité."

4. Convenait-il que le Christ apparaisse à ses disciples sous un autre visage?

On vient de le dire la manifestation de la résurrection du Christ revêt le mode de la révélation des réalités divines. Or, les réalités divines sont connues des hommes suivant la diversité de leurs dispositions. Car ceux qui ont l'esprit bien disposé perçoivent ces réalités dans leur vérité; mais ceux qui ont des dispositions contraires les perçoivent avec un mélange de doute ou d'erreur; en effet, " livré à ses seules forces, l'homme ne perçoit pas les réalités divines", dit S. Paul (1 Co 2, 14). C'est pourquoi, après la résurrection, le Christ apparut sous son propre visage à ceux qui étaient disposés à croire; mais à ceux qui n'avaient qu'une foi tiède il apparut sous un autre; aussi disaient-ils (Lc 24, 21): "Nous espérions que c'était lui qui rachèterait Israël." Selon S. Grégoire " il s'est montré corporellement tel qu'il était dans leur esprit; dans leur coeur, en effet, il était encore comme un étranger loin de la foi, aussi feignit-il d'aller plus loin", comme s'il était vraiment un voyageur.

5. Le Christ devait-il manifester la réalité de sa résurrection par des preuves?

Il y a deux sortes de preuves: tout d'abord n'importe quelle " raison qui fait foi en matière douteuse *";* puis le signe sensible qui est donné pour manifester une vérité, et c'est ainsi qu'Aristote emploie parfois dans ses livres le mot de preuve. Si l'on entend le mot de preuve dans le premier sens, le Christ n'a pas démontré à ses disciples sa résurrection par des preuves. Car une telle argumentation aurait dû procéder de certains principes; si ces principes n'avaient pas été connus des disciples, ils ne leur auraient rien manifesté; de l'inconnu, en effet, on ne

peut rien tirer de connu; mais si ces principes leur étaient connus, c'est qu'ils ne dépassaient pas la vertu humaine et, en ce cas, ils n'avaient aucune efficacité pour établir la foi en la résurrection, car la résurrection dépasse la raison humaine. Or, il est nécessaire, dit Aristote que les principes soient toujours du même genre que la conclusion. - En revanche, le Christ a prouvé sa résurrection aux disciples par l'autorité de la Sainte Écriture qui, elle, est le fondement de la foi, lorsqu'il a dit, d'après S. Luc (24, 44) " Il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la Loi, les Psaumes et les Prophètes."

Si l'on entend le mot de preuve dans le second sens, on peut dire que le Christ a manifesté sa résurrection par des preuves, car il a montré par des signes évidents qu'il était vraiment ressuscité. Aussi le grec, là où nous avons: "beaucoup de preuves", porte le mot *tekmèrion,* qui veut dire " signe manifeste pour prouver".

Ces signes de la résurrection, le Christ les a montrés à ses disciples pour deux motifs: 1° Parce que leur coeur n'était pas disposé à accepter facilement la foi en la résurrection; aussi leur dit-il lui-même (Lc 24, 25): "Ô insensés et lents à croire ! " Et encore (Mc 16, 14): "Il leur reprocha leur incrédulité et leur dureté de coeur." - 2° Afin qu'à la suite de ces signes leur témoignage soit rendu plus efficace, selon cette parole de S. Jean (1 Jn 1, 1): "Ce que nous avons vu, ce que nous avons entendu, ce que nous avons touché, voilà ce dont nous sommes témoins."

6. Les preuves apportées par le Christ ont-elles suffisamment manifesté la réalité de sa résurrection?

Le Christ a manifesté sa résurrection d'une double manière: par des témoignages et par des preuves ou signes. Et chacune de ces manifestations a été suffisante en son genre.

En effet, pour prouver sa résurrection à ses disciples le Christ a usé de deux sortes de témoignages, dont aucun ne peut être rejeté. Le premier est le témoignage des anges qui ont annoncé aux femmes la résurrection, ce qu'on voit chez tous les évangélistes. - L'autre est le témoignage des Écritures que lui-même a proposées pour prouver sa résurrection (Lc 24, 25-44).

Les preuves aussi furent suffisantes pour établir que sa résurrection était réelle, et glorieuse. Qu'elle soit réelle, il le montra, en ce qui concerne son corps, sous trois aspects. Il montre, en effet: 1° que c'était un corps réel et résistant, et non pas un corps imaginaire ou éthéré comme l'air. C'est pourquoi il donna son corps à toucher en disant: "Touchez et voyez; un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai "; - 2° que c'était un corps humain; le Christ présenta à ses disciples son visage véritable, qu'ils pouvaient voir de leurs yeux; - 3° que c'était aussi le même corps individuel qu'il avait auparavant; car il leur fit constater les cicatrices de ses blessures; aussi leur dit-il (Lc 24, 38): "Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi."

Que sa résurrection soit réelle, il le montra d'autre part, en ce qui concerne l'âme qu'il a de nouveau unie à son corps, par des actions de chacune des trois vies; 1° la vie végétative, en mangeant et en buvant avec ses disciples (Lc 24, 30. 43); - 2° la vie sensitive, en répondant aux questions de ses disciples et en saluant ceux qui étaient présents; - 3° la vie intellectuelle, en conversant avec les disciples et en expliquant les Écritures.

Et, pour que rien ne manque à cette manifestation, il révéla aussi qu'il possédait la nature divine, en faisant un miracle, celui de la pêche, et plus tard en montant au ciel sous leurs yeux; car il est dit (Jn 3, 13): "Personne ne monte au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel."

Quant à la gloire de sa résurrection, le Christ la montra à ses disciples en entrant auprès d'eux, "portes closes"; d'après S. Grégoire, "le Seigneur offrit à toucher la chair qu'il avait introduite, portes closes, afin de prouver qu'après la résurrection son corps avait une autre gloire, tout en gardant la même nature". De même, c'était une propriété de la gloire " de disparaître subitement à leurs yeux " (Lc 24, 31). Il montrait par là qu'il avait le pouvoir d'être vu ou non; ce qui est, on l'a dit, l'une des prérogatives du corps glorieux.

CHAPITRE 56: LA CAUSALITÉ DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST

1. La résurrection du Christ est-elle la cause de notre résurrection? - 2. Est-elle la cause de notre justification?

1. La résurrection du Christ est-elle la cause de notre résurrection?

Aristote dit: "Ce qui est premier dans un genre est cause de tout ce qui en fait partie." Or, dans l'ordre de notre résurrection, ce qui est premier c'est la résurrection du Christ, on l'a vu plus haut. Il faut donc que la résurrection du Christ soit la cause de notre résurrection. L'Apôtre écrit (1 Co 15, 20): "Le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de tous les dormants; car si la mort a été causée par un seul homme, c'est aussi par un seul homme qu'est causée la résurrection des morts."

Et cela est conforme à la raison. Le principe de la vie des hommes, c'est le Verbe de Dieu, dont il est dit dans le Psaume (36, 10): "En toi est la source de la vie." Aussi lui-même déclare-t-il en S. Jean (5, 21): "Comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, le Fils vivifie ceux qu'il veut." Or, l'ordre naturel institué par Dieu dans les choses veut que chaque cause agisse d'abord sur l'être qui lui est le plus proche et, par cet être, sur les plus éloignés; par exemple, le feu chauffe d'abord l'air qui est tout près de lui et, par l'air, les corps qui sont plus distants; Dieu lui-même illumine en premier lieu les substances qui sont le plus rapprochées de lui, et, par elles, éclaire celles qui sont le plus éloignées de lui, selon Denys. C'est pourquoi le Verbe de Dieu a d'abord conféré la vie immortelle au corps qui lui était uni par nature et, par lui, il opère la résurrection de tous les autres hommes.

2. La résurrection du Christ est-elle la cause de notre justification?

On vient de le voir la résurrection du Christ agit par la vertu de la divinité. Cette vertu s'étend non seulement à la résurrection des corps, mais aussi à la résurrection des âmes; car c'est Dieu qui fait que l'âme vit par la grâce et que le corps vit par l'âme. C'est pourquoi la résurrection du Christ possède, d'une manière instrumentale, une vertu efficiente, non seulement pour la résurrection des corps, mais aussi pour la résurrection des âmes.

Pareillement, elle est aussi cause exemplaire par rapport à la résurrection des âmes, car nous devons aussi être conformes par notre âme au Christ ressuscité, selon S. Paul (Rm 6, 4): "Le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père; de même, nous aussi, nous devons marcher dans une vie nouvelle. Ressuscité d'entre les morts, le Christ ne meurt plus; de même,

nous aussi, nous devons nous considérer comme morts au péché, afin que, de nouveau, nous vivions par lui."

CHAPITRE 57: L'ASCENSION DU CHRIST

1. Convenait-il que le Christ monte au ciel? - 2. Selon quelle nature l'ascension lui convenait-elle? - 3. Est-il monté par sa propre puissance? - 4. Est-il monté au-dessus de tous les cieux corporels? - 5. Est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles?- 6. Les effets de l'Ascension.

1. Convenait-il que le Christ monte au ciel?

Le lieu doit être proportionné à ce qui y réside. Le Christ, par sa résurrection, a commencé une vie immortelle et incorruptible. Or, le lieu où nous habitons est celui de la génération et de la corruption, mais le ciel est celui de l'incorruption. Il ne convenait donc pas qu'après sa résurrection le Christ demeure sur la terre; mais bien au contraire, il fallait qu'il mont au ciel.

2. Selon quelle nature convenait-il au Christ de monter au ciel?

L'expression " en tant que " peut servir à désigner deux choses: soit la condition de celui qui monte, soit la cause de l'ascension.
Si elle désigne la condition de celui qui monte, le fait de monter ne peut convenir au Christ selon la condition de la nature divine. Tout d'abord, parce que rien, où l'on puisse monter, n'est plus élevé que la divinité. Ensuite, parce que l'ascension est un mouvement local, lequel ne convient pas à la nature divine, qui est immobile et n'a pas de lieu. Mais de cette manière au contraire l'ascension convient au Christ en tant qu'homme, car la nature humaine est contenue dans un lieu et peut être soumise au mouvement. Voilà pourquoi, dans ce sens, on peut dire que le Christ est monté au ciel en tant qu'homme, mais non en tant que Dieu.
Par contre, si l'expression " en tant que " désigne la cause de l'ascension, le Christ étant aussi monté au ciel par la vertu de sa divinité, mais non par celle de sa nature humaine, il faut dire que le Christ est monté au ciel non en tant qu'homme, mais en tant que Dieu. Aussi S. Augustin écrit-il: "C'est par ce qu'il tenait de nous que le Fils de Dieu a été suspendu à la croix, mais c'est par ce qu'il tenait de lui qu'il est monté aux cieux."

3. Le Christ est-il monté au ciel par sa propre puissance?

Il y a dans le Christ deux natures, la nature divine et la nature humaine. On peut entendre la puissance propre du Christ selon l'une et l'autre nature. Selon sa nature humaine, on peut aussi entendre une double puissance du Christ: l'une naturelle, qui procède des principes de la nature; il est évident que, par cette puissance, le Christ ne pouvait s'élever dans le ciel. L'autre puissance dans la nature humaine du Christ est la vertu de la gloire; c'est selon cette puissance que le Christ est monté au ciel.
Certains cherchent la raison de cette puissance dans une " quinte essence", la lumière. Celle-ci, affirment-ils, entre dans la composition du corps humain, et c'est par elle que les éléments contraires s'harmonisent dans l'unité. Il en résulte que, dans l'état présent de la vie mortelle, la nature des éléments prédomine dans le corps humain et, suivant cette prédominance de la nature des éléments, le corps humain se trouve attiré en bas par sa puissance. Mais, dans l'état de gloire, ce sera la nature céleste qui prédominera; aussi est-ce suivant l'inclination et la puissance de cette nature que le corps du Christ et celui des saints sont portés au ciel. On a déjà discuté cette opinion dans la première Partie et elle sera exposée avec plus de développement dans le traité de la résurrection générale.
Cette opinion étant rejetée, d'autres trouvent la source de cette puissance du côté de l'âme glorifiée, dont le rejaillissement glorifiera le corps, ainsi que le déclare S. Augustin. La

soumission du corps glorieux à l'âme bienheureuse sera telle, dit encore S. Augustin, que "le corps sera à l'instant même là où le voudra l'esprit; et l'esprit ne voudra rien qui ne puisse lui convenir, non plus qu'au corps". Or, nous l'avons établi ' il convenait au corps glorieux et immortel d'être dans un lieu céleste. Aussi est-ce par la puissance de l'âme qui le voulait, que le corps du Christ est monté au ciel.
De même que le corps devient glorieux en participant de l'âme, " de même en participant de Dieu, l'âme devient bienheureuse", remarque S. Augustin. C'est pourquoi la première cause de l'ascension du Christ au ciel est la vertu divine. Ainsi donc, si le Christ est monté au ciel, c'est par sa propre puissance; tout d'abord, par la puissance divine; en second lieu, par la puissance de l'âme glorifiée qui meut le corps comme elle le veut.

4. Le Christ est-il monté au-dessus de tous les cieux corporels?

Plus certains corps participent d'une manière parfaite de la bonté divine, plus ils sont supérieurs à l'ordre corporel qui est un ordre local. Aussi remarque-t-on que les corps qui réalisent le plus de forme appartiennent à un ordre naturellement plus élevé, comme l'enseigne le Philosophe; c'est en effet par la forme qu'un corps participe de l'être divin, dit encore Aristote. Or, un corps participe plus de la bonté divine par la gloire que tout autre corps naturel par la forme de sa nature. Et, parmi les corps glorieux, il est évident que le corps du Christ est le plus resplendissant de gloire. Il lui convenait donc éminemment d'être établi au-dessus de tous les corps. Voilà pourquoi sur ce verset (Ep 4, 8): "Il s'est élevé dans les hauteurs", la Glose précise " par le lieu et la dignité".

5. Le corps du Christ est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles?

Une réalité doit occuper un lieu d'autant plus élevé qu'elle est plus parfaite, que ce lieu lui soit dû par mode de contact corporel comme pour les corps, ou par mode de contact spirituel comme pour les substances spirituelles. De ce fait, les réalités spirituelles ont droit à occuper un lieu céleste qui est le lieu suprême, parce que ces substances sont les plus élevées dans l'ordre des substances. Or le corps du Christ, si l'on considère la condition de sa nature corporelle, est inférieur aux substances spirituelles. Mais si l'on considère la dignité de l'union par laquelle il est personnellement uni à Dieu, il surpasse en dignité toutes les substances spirituelles. Aussi, pour le motif que nous avons dit, lui convient-il d'occuper un lieu plus élevé, au-dessus de toute créature, même spirituelle. Voilà pourquoi S. Grégoire dit: "Celui qui a fait toutes choses a été porté au-dessus de toutes par sa propre puissance."

6. Les effets de l’Ascension

L'ascension du Christ est la cause de notre salut de deux façons: tout d'abord par rapport à nous; puis par rapport au Christ lui-même.
Par rapport à nous, l'ascension du Christ est cause de notre salut: grâce à elle, en effet, notre esprit se tourne vers lui. Ainsi qu'on vient de le voir, l'ascension est utile: 1° à notre foi; 2° à notre espérance; 3° à notre charité. 4° En outre, notre respect pour le Christ s'augmente, car nous ne le considérons plus comme un homme terrestre, mais comme Dieu. Aussi l'Apôtre écrit-il (2 Co 5, 16): "Si nous avons connu le Christ selon la chair", c'est-à-dire, d'après la Glose, selon une chair mortelle qui nous faisait penser qu'il n'était qu'un homme, " à présent, nous ne le connaissons plus comme tel".
Par rapport au Christ lui-même, l'ascension est cause de notre salut.
1° Il nous a préparé la voie pour monter au ciel, comme il le dit en S. Jean (14, 2): "je vais vous préparer une place "; et ainsi que l'écrit Michée (2, 13): "Il est monté en ouvrant le chemin." Il est en effet notre chef, et là où le chef a passé, il faut que passent les membres. Aussi le Christ affirme-t-il (Jn 14, 3): "Il faut que là où je suis, vous soyez aussi." La preuve en est que les âmes des saints qu'il avait libérées de l'enfer, il les a conduites au ciel, comme le

chante le Psaume (68, 19): "En montant au ciel, il a emmené captive la captivité." Ceux qui avaient été faits captifs par le démon, il les a emmenés avec lui au ciel, comme en un lieu étranger à la nature humaine, captifs d'une bonne capture, puisqu'il les a acquis par la victoire.
2° De même que le grand prêtre de l'Ancien Testament entrait dans le sanctuaire afin de se tenir devant Dieu et de représenter le peuple, ainsi le Christ " est entré au ciel afin d'intercéder pour nous " (He 7, 25). Sa présence même, par la nature humaine qu'il a introduite au ciel, est en effet une intercession pour nous. Dieu, qui a exalté de la sorte la nature humaine du Christ, aura aussi pitié de ceux pour lesquels le Fils de Dieu a assumé la nature humaine.
3° Le Christ siégeant ainsi dans les cieux comme Dieu et Seigneur, envoie de là-haut les biens divins aux hommes." Il s'est élevé au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses " (Ep 4, 10), de les remplir " de ses dons", explique la Glose.

CHAPITRE 58: LA SESSION DU CHRIST À LA DROITE DU PÈRE

1. Convient-il que le Christ siège à la droite du Père? - 2. Cela lui convient-il en tant que Dieu? - 3. Selon sa nature humaine? - 4. Cela lui est-il propre?

1. Convient-il que le Christ siège à la droite du Père?

Sous le nom de "session" nous pouvons considérer deux choses: le fait de demeurer, d'après S. Luc (24, 49) - " Asseyez-vous *(sedete)* à Jérusalem "; et aussi le pouvoir royal ou judiciaire, selon les Proverbes (20, 8): "Le roi, siégeant au tribunal, dissipe tout mal de son regard." Il convient au Christ de s'asseoir à la droite du Père dans les deux sens. Tout d'abord, il y goûte le repos, en tant qu'il demeure éternellement incorruptible dans la béatitude du Père, que l'on signifie par sa droite: "A ta droite, éternité de délices ! " (Ps 16, 11). Aussi S. Augustin écrit-il: "Il est assis à la droite du Père: il siège ou il est assis; entendez qu'il habite, comme nous disons d'un homme: il a siégé dans ce pays pendant trois ans. Ainsi donc, croyez que le Christ habite à la droite de Dieu le Père; car il est bienheureux, et le nom de sa béatitude est la droite du Père."

Le Christ siège aussi à la droite de Dieu le Père parce qu'il règne avec lui et tient de lui son pouvoir judiciaire, comme celui qui siège à la droite du roi l'assiste en régnant et en jugeant avec lui. D'après S. Augustin: "Par la droite, entendez le pouvoir que cet homme, pris par Dieu, a reçu pour venir juger, lui qui était venu d'abord pour être jugé."

2. Siéger a la droite du Père convient-il au Christ en tant que Dieu?

A partir de ce qui précède par le nom de " droite " on peut entendre, d'après S. Jean Damascène, la gloire de la divinité; d'après S. Augustin, la béatitude du Père; d'après S. Augustin encore, le pouvoir judiciaire. Par contre, la " session " désigne, ainsi qu'on l'a dit, soit le séjour, soit la dignité royale ou judiciaire." Siéger à la droite du Père", ce n'est donc rien d'autre que de posséder, comme le Père, la gloire de la divinité, la béatitude et le pouvoir judiciaire; et cela d'une manière immuable et royale. Or, c'est là un privilège qui convient au Fils en tant que Dieu. Par suite, il est évident que le Christ, en tant que Dieu, est assis à la droite du Père. Toutefois, la préposition " à", qui est transitive, n'implique qu'une distinction personnelle et un ordre d'origine, non un degré de nature ou de dignité; car, dans les personnes divines, il n'y a pas de degré, ainsi qu'on l'a prouvé dans la première Partie.

3. Siéger à la droite du Père convient-il au Christ en tant qu'homme?

On vient de le dire: la " droite du Père " signifie ou la gloire de la divinité elle-même, ou sa béatitude éternelle, ou son pouvoir judiciaire et royal. La préposition " à " désigne l'accès à la droite du Père; par quoi on entend, nous l'avons vu. une conjonction entre des réalités et aussi une certaine distinction entre elles. Or, cela peut exister de trois manières: 1° Il peut y avoir conjonction entre les natures et distinction entre les personnes. C'est ainsi que le Christ, en tant que Fils de Dieu, est assis à la droite du Père; car il possède la même nature que le Père. Aussi tous les sens que l'on a déclarés plus haut conviennent-ils essentiellement au Fils comme au Père; et c'est là être à égalité avec le Père.

2° La grâce d'union implique, au contraire, la distinction de nature et l'unité de personne. Et c'est ainsi que le Christ, en tant qu'homme, est Fils de Dieu et, par conséquent, est assis à la droite du Père; l'expression " en tant que", toutefois ne désigne pas la condition de la nature, mais l'unité de suppôt, nous l'avons expliqué plus haut.

3° L'accès à la droite du Père peut s'entendre selon la grâce habituelle: cette grâce est plus abondante chez le Christ que chez les autres créatures, en tant que la nature humaine est elle-même, chez le Christ, dans un état de béatitude plus parfait que chez les autres créatures, et sur toutes ces créatures elle exerce un pouvoir royal et judiciaire.

Ainsi donc, si l'expression " en tant que " désigne la condition de la nature, le Christ, en tant que Dieu, est assis à la droite de Dieu, c'est-à-dire à égalité avec le Père. Mais le Christ, en tant qu'homme, est assis à la droite du Père en ce sens qu'il participe à des biens plus importants que les autres créatures; il jouit, en effet, d'une béatitude plus parfaite, et possède le pouvoir judiciaire. - Mais si l'expression " en tant que " désigne l'unité de suppôt, le Christ, en tant qu'homme, est pareillement assis à la droite du Père; il a droit à des honneurs égaux; les honneurs dus au Père, nous les accordons, en effet, au Fils de Dieu avec la nature qu'il a prise, ainsi qu'on l'a dit précédemment.

4. Siéger à la droite du Père est-il propre au Christ?

On vient de l'expliquer le Christ siège à la droite du Père en ce sens que selon sa nature divine il est égal au Père, et que selon sa nature humaine il possède les biens divins plus excellemment que toutes les autres créatures. Or, l'un et l'autre privilèges conviennent au Christ seul.

Donc il n'appartient à nul autre qu'au Christ, ange ou homme, de siéger à la droite du Père.

CHAPITRE 59: LE POUVOIR JUDICIAIRE DU CHRIST

1. Le pouvoir judiciaire doit-il être attribué au Christ? -2. Ce pouvoir convient-il au Christ en tant qu'homme? - 3. Le Christ l'a-t-il obtenu par ses mérites? - 4. Son pouvoir judiciaire est-il universel par rapport à toutes les affaires humaines? - 5. Outre le jugement que le Christ exerce dans le temps présent, faut-il attendre qu'il exerce un autre jugement universel dans les temps à venir? - 6. Le pouvoir judiciaire du Christ s'étend-il même aux anges?

Quant à l'exécution du jugement final, il sera plus à propos d'en traiter quand nous étudierons la fin du monde. Pour le moment, il suffit que nous parlions de ce qui touche à la dignité du Christ.

1. Le pouvoir judiciaire doit-il être attribué au Christ?

Trois qualités sont requises pour prononcer un jugement: 1° Le pouvoir de contraindre les sujets. Aussi est-il dit dans l'Ecclésiastique (7, 6) -." Ne cherche pas à devenir juge, si tu n'es pas capable d'extirper l'injustice." 2° Le zèle de la droiture, afin de rendre les jugements, non par haine ou par envie, mais par amour de la justice, selon les Proverbes (3, 12): "Dieu châtie ceux qu'il aime, et comme un père se complaît en son fils." 3° La sagesse, qui sert à établir le jugement, selon l'Ecclésiastique (10, 1): "Le juge sage jugera son peuple." Les deux premières qualités sont nécessaires avant le jugement. Mais la troisième est proprement celle qui concourt à établir le jugement; la norme même du jugement, en effet, c'est la loi de la sagesse ou de la vérité selon laquelle on juge.

Le Fils étant la " Sagesse engendrée", la Vérité qui procède du Père et le représente parfaitement, il s'ensuit que le pouvoir judiciaire est attribué en propre au Fils de Dieu. Aussi S. Augustin écrit-il: "Telle est cette Vérité immuable qu'on appelle justement la loi de tous les arts, et l'art de l'Artiste tout-puissant. Nous et toutes les âmes raisonnables, nous jugeons avec rectitude et selon la vérité des choses qui nous sont inférieures; ainsi seule la Vérité elle-même juge de nous, quand nous lui sommes unis. De la Vérité elle-même personne ne juge, pas même le Père; car elle ne lui est pas inférieure. Aussi ce que le Père juge, c'est par elle qu'il le juge." Et il conclut: "Le Père ne juge personne, mais il a livré tout jugement à son Fils."

2. Le pouvoir judiciaire convient-il au Christ en tant qu’homme?

S. Jean Chrysostome semble penser que le pouvoir judiciaire appartient au Christ, non en tant qu'homme, mais seulement en tant que Dieu. Voici comme il présente les paroles de S. Jean: "Le Père lui a donné le pouvoir de juger. N'en soyons pas étonnés parce qu'il est le Fils de l'homme." Et il commente: "Ce n'est pas, en effet, parce qu'il est homme qu'il a reçu le pouvoir de juger; mais, s'il est juge, c'est qu'il est le Fils de Dieu ineffable. Cette prérogative du Christ dépassant le pouvoir de l'homme, le Seigneur lui-même écarte cette objection en ajoutant: "Ne vous étonnez point parce qu'il est le Fils de l'homme; car lui-même est aussi le Fils de Dieu." Et le Christ prouve son affirmation par les effets de la résurrection en ajoutant: "L'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu."“

Toutefois, bien que le pouvoir de juger réside en Dieu tout d'abord, les hommes reçoivent de lui un pouvoir judiciaire envers tous ceux qui sont soumis à leur juridiction. Aussi lit-on dans le Deutéronome (1, 16) "Jugez ce qui est juste "; et ensuite: "Car la sentence est à Dieu "; c'est en effet par l'autorité de Dieu que vous jugez. Or, nous avons dit précédemment que le Christ, même dans sa nature humaine, est le chef de l'Église tout entière, et que Dieu a mis toutes choses sous ses pieds. Il lui appartient donc, même dans sa nature humaine, d'avoir le pouvoir judiciaire. Aussi convient-il d'entendre ainsi le passage de l'Évangile rapporté plus haut: "Le pouvoir de juger a été donné au Christ parce qu'il est le Fils de l'homme", non pas certes en raison de sa nature, autrement tous les hommes auraient ce pouvoir, comme l'objecte S. Jean Chrysostome. Mais ce pouvoir, le Christ le possède en vertu de la grâce capitale qu'il a reçue dans sa nature humaine.

Le pouvoir judiciaire convient de la sorte au Christ selon sa nature humaine pour trois raisons:

1° A cause de sa communauté et de son affinité avec les autres hommes. Or, Dieu agit par l'intermédiaire des causes secondes parce qu'elles sont plus proches des effets qu'il produit. Ainsi juge-t-il les hommes par le Christ-Homme, afin que son jugement leur soit plus indulgent." Nous n'avons pas un grand prêtre incapable de compatir à nos infirmités, dit l'épître aux Hébreux (4, 15); pour nous ressembler, il les a toutes éprouvées, hormis le péché. Approchons-nous donc avec assurance du trône de sa grâce."

2° Comme on le lit dans S. Augustin: "Au jugement dernier, lors de la résurrection des morts, Dieu ressuscite les corps par le Fils de l'homme, comme il ressuscite les âmes par le même Christ, en tant qu'il est le Fils de Dieu."

3° D'après S. Augustin encore, " il est juste que ceux qui doivent être jugés voient leur juge. Or, ceux qui doivent être jugés ce sont à la fois les bons et les méchants. Il faut donc que dans le jugement la forme de l'esclave soit montrée aux méchants comme aux bons, et que la forme de Dieu soit réservée aux seuls bons."

3. Le Christ a-t-il obtenu le pouvoir judiciaire par ses mérites?

Rien n'empêche qu'une seule et même qualité soit attribuée à quelqu'un à des titres divers. Ainsi, la gloire des corps ressuscités était-elle due au Christ non seulement eu égard à sa divinité et à la gloire de son âme, mais aussi en vertu du mérite acquis par l'abaissement de sa passion. Pareillement, il faut dire que le pouvoir judiciaire appartient tout ensemble au Christ-Homme en raison de sa personne divine, de sa dignité de chef et de la plénitude de sa grâce habituelle; toutefois, il l'a aussi reçu en vertu de ses mérites. C'est ainsi que, selon la justice de Dieu, celui-là devait être établi juge, qui avait lutté et vaincu pour la justice de Dieu et qui avait été jugé injustement. Ainsi dit-il lui-même dans l'Apocalypse (3, 22): "J'ai vaincu et je me suis assis sur le trône de mon Père." Le trône symbolise ici le pouvoir judiciaire, selon le Psaume (9, 5): "Il est assis sur un trône, et il rend la justice."

4. Le pouvoir judiciaire du Christ est-il universel par rapport à toutes les affaires humaines?

Si l'on parle du Christ selon sa nature divine, il est évident que tout jugement appartient au Fils: de même en effet que le Père a fait toutes choses par son Verbe, ainsi juge-t-il tout par lui.

Mais si l'on parle du Christ selon sa nature humaine, il est également manifeste que toutes choses sont soumises à son jugement, et cela pour trois raisons:

1° A cause de la relation particulière qui existe entre l'âme du Christ et le Verbe de Dieu; si, en effet, " l'homme spirituel juge de tout " (1 Co 2, 15) en tant que son esprit est uni au Verbe de Dieu, à plus forte raison l'âme du Christ, qui est remplie par la vérité du Verbe de Dieu, porte-t-elle un jugement sur toutes choses.

2° Le mérite de la mort du Christ le montre aussi: "Le Christ est mort et ressuscité afin d'être le Seigneur des vivants et des morts " (Rm 14, 9). Et tel est le motif pour lequel il juge tous les hommes. Aussi S. Paul ajoute-t-il aussitôt: "Nous comparaîtrons tous au tribunal du Christ." Et Daniel (7, 14) avait déjà dit " Il lui a été donné pouvoir, honneur et royauté et tous

les peuples, toutes les tribus, toutes les langues le serviront." 3° On le voit encore si l'on considère le rapport des réalités humaines à la fin du salut de l'homme. En effet, à celui qui a la charge du principal, on confie aussi l'accessoire. Or, les réalités humaines sont toutes ordonnées à cette fin: la béatitude; cette béatitude, c'est le salut éternel, et les hommes y sont admis ou rejetés par le jugement du Christ, comme on le lit en S. Matthieu (25, 21). Il est donc évident que toutes les réalités humaines sont soumises au pouvoir judiciaire du Christ.

5. Outre le jugement que le Christ exerce dans le temps présent, faut-il attendre qu'il exerce un autre jugement universel dans les temps à venir?

Un jugement ne peut être définitivement rendu sur une réalité changeante avant qu'elle ait atteint sa consommation. Ainsi une activité, quelle qu’elle soit, ne peut être définitivement jugée avant d'être achevée en elle-même et dans son effet; beaucoup d'actions semblent en effet utiles, alors que leurs conséquences les dénoncent comme nuisibles. Pareillement, sur un homme, on ne peut prononcer aucun jugement définitif avant que sa vie soit terminée; il peut en effet, de multiples façons, passer du bien au mal et inversement, ou du bien au mieux, ou du mal au pire. Aussi l'Apôtre affirme-t-il (He 9, 27): "Il est établi que les homme meurent une fois; après quoi ils sont jugés."

Toutefois, si la vie temporelle de l'homme s'achève en elle-même par la mort, elle demeure encore, de quelque manière, dépendante de ce qui la suivra. L'homme, en effet, peut se survivre 1° Dans la mémoire des autres hommes. Or, parfois à tort, tel ou tel conserve une bonne ou une mauvaise réputation. - 2° Dans ses enfants qui sont comme quelque chose du père." Si le père meurt c'est comme s'il n'était pas mort; car il laisse après lui quelqu'un qui lui ressemble " (Si 30, 4). Cependant, beaucoup d'hommes bons ont de mauvais fils, et inversement. - 3° Dans les conséquences de ses actes. Ainsi, par l'imposture d'Arius et des autres mauvais guides, l'infidélité se répand-elle jusqu'à la fin du monde. Et jusqu'alors aussi, la foi progresse à cause de la prédication des Apôtres - 4° Dans son corps. Celui-ci est parfois enseveli avec honneur, parfois aussi laissé sans sépulture; et quelquefois même, réduit en poussière, il disparaît complètement. - 5° Dans des réalités où l'homme a mis son affection, comme par exemple en certains biens temporels, dont les uns finissent rapidement, et d'autres durent plus longtemps.

Or, tout cela est soumis à l'appréciation du jugement divin. Et voilà pourquoi l'on ne Peut, sur toutes ces choses, porter de jugement définitif et public tant que le cours de ce temps se poursuit. Il suit de là qu'un jugement final est nécessaire: tout ce qui appartient à chaque homme, en quelque manière que ce soit, sera alors jugé d'une façon définitive et manifeste.

6. Le pouvoir judiciaire du Christ s'étend-il même aux anges?

Les anges sont soumis au pouvoir judiciaire du Christ non seulement selon sa nature divine, mais encore en raison de sa nature humaine. Trois motifs le mettent en évidence:

1° L'union étroite entre Dieu et la nature que le Christ a assumée. Car, dit l'épître aux Hébreux (2, 16): "Ce n'est pas des anges qu'il se charge, mais de la postérité d'Abraham." C'est pourquoi l'âme du Christ plus qu'aucun ange fut remplie de la vérité du Verbe de Dieu. Aussi, comme le remarque Denys l'âme du Christ illumine-t-elle les anges. D'où il suit qu'elle a le pouvoir de les juger.

2° En raison de l'abaissement de sa passion, la nature humaine du Christ mérite d'être élevée au-dessus des anges, de sorte que, selon la parole de S. Paul (Ph 2, 10), " au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers". C'est pourquoi le pouvoir judiciaire du Christ s'étend même aux anges, bons et mauvais. En signe de quoi il est dit dans l'Apocalypse (7, 11): "Tous les anges se tenaient autour de son trône."

3° La mission que les anges exercent auprès des hommes dont le Christ est le chef, d'une manière spéciale. Aussi lit-on (He 1, 14): "Tous sont des esprits au service de Dieu, envoyés en ministère pour ceux qui reçoivent l'héritage du salut."

Les anges sont soumis au jugement du Christ à trois titres divers:

1° Dans la répartition de leurs charges. Cette répartition se fait aussi par le Christ-Homme: "Les anges étaient à son service " (Mt 4, 11), et les démons lui demandaient d'être envoyés dans un troupeau de porcs (Mt 8, 31).

2° Dans les autres récompenses accidentelles que reçoivent les bons anges, à savoir la joie qu'ils éprouvent du salut des hommes, selon le mot du Seigneur en S. Luc (15, 10): "Il y aura de la joie parmi les anges de Dieu pour un seul pécheur qui fait pénitence." Et aussi dans les peines accidentelles que subissent les démons et qui font leurs tourments ici-bas ou dans l'enfer. Cela même, en effet, appartient encore au Christ-Homme, puisqu'on lit dans S. Marc (1, 24) qu'un démon s'écria: "Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth? Es-tu venu pour nous perdre? " 3° Dans la récompense essentielle des bons anges, qui est la vie éternelle, et dans la peine essentielle des démons, qui est la damnation éternelle. Mais ce jugement a été porté depuis l'origine du monde par le Christ, en tant qu'il est le Verbe de Dieu.

LES SACREMENTS

Après l'étude des mystères du Verbe incarné doit venir celle des sacrements de l'Église, car c'est du Verbe incarné qu'ils tiennent leur efficacité. Cette étude comprend premièrement le traité général des sacrements (Q. 60-65), deuxièmement les traités concernant chaque sacrement en particulier.
Le traité des sacrements en général examine les cinq points suivants: 1° l'essence du sacrement (Q. 60); 2° la nécessité des sacrements 61); 3° les effets des sacrements 62-63); 4° leur cause (Q. 64); 5° leur nombre 65).

CHAPITRE 60: L'ESSENCE DU SACREMENT

Cette étude se divise en huit articles: - 1. Le sacrement entre-t-il dans le genre du signe? - 2. Tout signe d'une réalité sacrée est-il un sacrement? - 3. Le sacrement est-il signe d'une réalité unique ou de plusieurs? - 4. Le signe sacramentel est-il une chose sensible? - 5. Requiert-il une chose sensible déterminée? - 6. Le sacrement requiert-il une signification opérée par des paroles? - 7. Les sacrements requièrent-ils des paroles déterminées? - 8. Peut-on ajouter ou enlever quelque chose à ces paroles?

1. Le sacrement entre-t-il dans le genre du signe?

Tous les êtres ordonnés, même sous des rapports divers, à une seule et même réalité, peuvent lui emprunter leur nom. C'est ainsi que la santé, qui se trouve dans l'animal, permet d'appeler sain non seulement l'animal qui la possède, mais le remède qui la produit, le régime qui la conserve, l'urine qui en présente les signes.
De même on peut d'abord appeler sacrement une chose ayant en soi une sainteté cachée, et alors sacrement équivaut à secret sacré; mais on peut encore appeler sacrement ce qui est

ordonné à cette sainteté, comme cause, ou comme signe, ou sous tout autre rapport. Or, en ce moment nous parlons des sacrements à ce point de vue particulier: comme impliquant le rapport de signe. A ce point de vue le sacrement se classe donc dans le genre signe.

2. Tout signe d'une réalité sacrée est-il un sacrement?

On ne donne des signes proprement dits qu'aux hommes, car c'est leur condition de parvenir à ce qu'ils ignorent au moyen de ce qu'ils connaissent. Aussi appelle-t-on sacrement, à proprement parler, ce qui est le signe d'une réalité sacrée intéressant les hommes; de telle sorte qu'à proprement parler on appelle sacrement, dans le sens où nous traitons ici des sacrements, ce qui est le signe d'une réalité sacrée, en tant qu'elle est sanctifiante pour les hommes.

3. Le sacrement est-il signe d'une réalité unique ou de plusieurs?

Nous venons de le dire: on appelle sacrement à proprement parler ce qui est ordonné à signifier notre sanctification. Or on peut distinguer trois aspects de notre sanctification: sa cause proprement dite, qui est la passion du Christ; sa forme, qui consiste dans la grâce et les vertus; sa fin ultime, qui est la vie éternelle. Les sacrements signifient tout cela.
Un sacrement est donc un signe qui remémore la cause passée, la passion du Christ; manifeste l'effet de cette Passion en nous, la grâce; et qui prédit la gloire future.

4. Le signe sacramentel est-il une chose sensible?

La sagesse divine pourvoit à chaque être selon son mode: "elle dispose tout harmonieusement " dit le livre de la Sagesse (8, 1). Et en S. Matthieu (25, 15): "Il donne à chacun à la mesure de ses forces." Or, il est dans la nature de l'homme de parvenir à la connaissance des choses intelligibles au moyen des choses sensibles. Et le signe est le moyen de parvenir à la connaissance d'autre chose. Aussi, puisque les choses sacrées que les sacrements doivent signifier sont des biens spirituels et intelligibles par lesquels l'homme se sanctifie, c'est au moyen de choses sensibles que la signification sacramentelle sera pleinement accomplie. C'est ainsi encore que la divine Écriture présente les réalités spirituelles au moyen de comparaisons tirées des choses sensibles. Les sacrements requièrent donc des choses sensibles, comme Denys le prouve de son côté.

5. Le signe sacramentel requiert-il une chose sensible déterminée?

On peut considérer deux aspects dans la pratique des sacrements: le culte divin et la sanctification de l'homme. Le premier point de vue regarde l'homme dans ses rapports avec Dieu. Le second, à l'inverse, regarde Dieu dans ses rapports avec l'homme. Personne n'est chargé de fixer des règles dans ce qui dépend du pouvoir d'un autre, mais seulement dans ce qui est en son pouvoir. Donc puisque la sanctification de l'homme est au pouvoir de Dieu, qui sanctifie, l'homme n'est pas juge de ce qu'il doit employer pour sa sanctification, et c'est à l'institution divine de le déterminer. C'est pourquoi, dans les sacrements de la nouvelle loi qui sanctifient les hommes, selon la parole de S. Paul (1 Co 6, 11): "Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés", les choses qu'on y emploie doivent être déterminées par l'institution divine.

6. Le sacrement requiert-il une signification opérée par des paroles?

Les sacrements, nous l'avons vu, sont employés à la sanctification de l'homme comme étant des signes. Nous pouvons tirer de là trois considérations montrant chacune une convenance à ce que des paroles viennent s'adjoindre aux choses sensibles.

1° On peut envisager dans les sacrements la cause qui sanctifie: c'est le Verbe incarné auquel le sacrement se conforme en ce qu'il joint le " verbe " à la chose sensible; ainsi dans le mystère de l'Incarnation, le Verbe de Dieu est-il uni à une chair sensible.
2° On peut envisager l'homme qu'il s'agit de sanctifier par les sacrements. L'homme est un composé d'âme et de corps, auquel s'adapte parfaitement le remède sacramentel qui, par la chose visible, touche le corps, et, par la parole, devient un objet de foi pour l'âme. Aussi, le texte: "Déjà vous êtes purs à cause de la parole... (Jn 15, 3) " inspire-t-il à S. Augustin cette réflexion v: "D'où vient à l'eau une si grande vertu qu'elle touche le corps et lave le coeur? Ne lui vient-elle pas de la parole qui opère non parce qu'elle est dite, mais parce qu'elle est crue? " 3° On peut envisager la signification sacramentelle proprement dite. S. Augustin remarque que " chez les hommes, les paroles occupent la première place entre les autres signes". parce qu'on peut en tirer des combinaisons variées pour leur faire signifier les diverses conceptions de l'esprit; aussi est-ce par elles que nous pouvons le plus distinctement exprimer nos conceptions. Pour la perfection de la signification sacramentelle, il était donc nécessaire que la signification des choses sensibles fût précisée par des paroles. C'est ainsi que l'eau peut également signifier l'ablution puisqu'elle est liquide, ou le rafraîchissement puisqu'elle est froide. Mais lorsqu'on dit: "je te baptise " il devient évident que dans le baptême on se sert de l'eau pour signifier la purification spirituelle.

7. Les sacrements requièrent-ils des paroles déterminées?

On vient de le voir: dans le sacrement, les paroles se comportent à la façon d'une forme et les choses sensibles à la façon d'une matière. Or, dans tout ce qui est composé de matière et de forme, le principe de détermination est du côté de la forme, laquelle est en quelque sorte la fin et le terme de la matière. Aussi ce qui est requis tout d'abord et à titre de principe pour qu'une chose existe, c'est une forme déterminée; car une matière déterminée n'est requise que pour être proportionnée à la forme déterminée. Puisque les sacrements requièrent des choses sensibles déterminées qui s'y comportent comme une matière, ils requièrent bien davantage une forme verbale déterminée.

8. Peut-on ajouter ou enlever quelque chose à ces paroles?

Au sujet de tous ces changements qui peuvent se produire dans les formules sacramentelles, il faut faire intervenir deux considérations.
1° L'intention de celui qui prononce ces paroles est requise au sacrement, comme nous le verrons plus loin. C'est pourquoi, s'il a l'intention, par cette addition ou ce retranchement, d'introduire un nouveau rite, non agréé par l'Église, le sacrement ne semble pas réalisé, car le ministre ne semble pas avoir l'intention de faire ce que fait l'Église.
2° Il faut considérer la signification des paroles. En effet, les paroles opèrent dans les sacrements selon le sens qu'elles offrent, nous l'avons dit Il faut donc se demander si le changement en question supprime ce sens exigé, car, en ce cas, il est évident que la vérité du sacrement est supprimée. Or, si l'on retranche un élément essentiel dans la forme sacramentelle, il est évident que le sens des paroles disparaît. Ainsi, selon Didyme: "Si quelqu'un a bien l'intention de baptiser, mais omet un de ces noms (ceux du Père, ou du Fils, ou du Saint-Esprit) le baptême ne s'accomplira pas." Tandis que si l'on retranche un élément qui n'appartient pas à la substance de la forme, cette soustraction ne supprime pas le sens requis, ni, par suite, l'accomplissement du sacrement. Ainsi dans la forme de l'eucharistie: *Hoc est enim corpus meum,* l'omission de *enim* ne supprime pas le sens requis des mots, et par conséquent n'empêche pas le sacrement de s'accomplir, bien que, peut-être, l'auteur de l'omission commette un péché par négligence ou par irrévérence.
De même pour ce qui est des additions. On peut ajouter quelque chose qui détruise le sens requis; si l'on dit, par exemple, selon la formule arienne du baptême: "je te baptise au nom du

Père qui est supérieur, et du Fils qui est moindre", une addition de ce genre détruit la vérité du sacrement. Mais si l'addition n'enlève pas le sens requis, elle ne fait pas disparaître la vérité du sacrement. Et peu importe que cette addition ait lieu au commencement, au milieu ou à la fin. Si l'on dit, par exemple: "je te baptise au nom de Dieu Tout-Puissant, et du Fils son unique engendré, et du Saint-Esprit Paraclet " il y aura vraiment baptême. Semblablement si l'on disait: "je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit; et que la Sainte Vierge te soit en aide " il y aura vraiment baptême. Mais si l'on disait: "je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, et de la Sainte Vierge Marie " peut-être n'y aurait-il pas baptême. Car S. Paul a dit (1 Co 1, 13): "Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés? " Cependant, pour que cette adjonction du nom de la Vierge rende le baptême invalide, il faudrait qu'on ait entendu par là baptiser au nom de la Sainte Vierge de la même façon qu'au nom de la Trinité par lequel le baptême est consacré; un tel sens serait, en effet, contraire à la vraie foi et par suite supprimerait la vérité du sacrement. Mais si, au lieu d'ajouter " et au nom de la Sainte Vierge " pour signifier que le nom de la Sainte Vierge opérerait quelque chose dans le baptême, on l'ajoute simplement pour assurer au baptisé le bénéfice de son intercession afin qu'il conserve la grâce baptismale, on ne fait pas disparaître l'effet du sacrement.

CHAPITRE 61: LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS

Quatre questions: 1. Les sacrements sont-ils nécessaires au salut de l'homme? - 2. Étaient-ils nécessaires dans l'état qui a précédé le péché? - 3. Étaient-ils nécessaires dans l'état qui a suivi le péché et précédé le Christ? - 4. Étaient-ils nécessaires après la venue du Christ?

1. Les sacrements sont-ils nécessaires au salut de l'homme?

Les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme pour trois raisons. La première se tire de la condition de la nature humaine: il lui est propre de s'acheminer par le corporel et le sensible au spirituel et à l'intelligible. Or, il appartient à la providence divine de pourvoir à chaque être selon le mode de sa condition. La sagesse divine agit donc harmonieusement en conférant à l'homme les secours du salut sous des signes corporels et sensibles qu'on appelle les sacrements.
La deuxième raison se tire de l'état de fait où se trouve l'homme: en péchant, il s'est soumis par sa sensibilité aux choses corporelles. Or, on doit appliquer le remède à l'endroit du mal. Il convenait donc que Dieu se servit de signes corporels pour administrer à l'homme un remède spirituel qui, présenté à découvert, serait inaccessible à un esprit livré aux intérêts corporels.
La troisième raison se tire du goût prépondérant de l'homme pour les occupations corporelles. L'en retirer totalement serait trop dur, aussi lui propose-t-on dans les sacrements des activités corporelles qui l'habituent salutairement à éviter des activités superstitieuses - c'est-à-dire le culte des démons - ou, en général, les activités pécheresses qui lui nuisent de toute façon.
Ainsi, par l'institution des sacrements, l'homme est instruit au moyen du sensible d'une façon adaptée à sa nature; il s'humilie par le recours au corporel dont il reconnaît ainsi la domination; enfin, les salubres activités sacramentelles le gardent des actions nuisibles.

2. Les sacrements étaient-ils nécessaires dans l'état qui a précédé le péché?

Dans l'état d'innocence qui précéda le péché originel les sacrements ne furent pas nécessaires. On peut en donner comme raison le bon ordre qui régnait dans cet état où le supérieur dominait l'inférieur et ne dépendait de lui en aucune façon; car, de même que l'âme rationnelle était soumise à Dieu, les puissances inférieures étaient soumises à l'âme rationnelle, et le corps à l'âme. Il eût été contraire à cet ordre que l'âme fût perfectionnée soit quant à la science, soit quant à la grâce, par un moyen corporel tel que les sacrements. C'est pourquoi, dans l'état d'innocence, l'homme n'avait pas besoin de sacrements, non seulement en tant qu'ils

sont ordonnés à guérir le péché, mais aussi en tant qu'ils sont ordonnés à la perfection de l'âme.

3. Les sacrements étaient-ils nécessaires dans l'état qui a suivi le péché?

Les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme à titre de signes sensibles des réalités invisibles par lesquelles l'homme est sanctifié. Or nul ne peut être sanctifié après le péché, si ce n'est par le Christ " que Dieu a établi d'avance comme auteur de la propitiation par la foi en son sang pour la manifestation de sa justice... pour se montrer juste en justifiant celui qui s'attache à la foi en Jésus Christ" (Rm 3, 25-26). C'est pourquoi, avant la venue du Christ, il fallait déjà des signes visibles par lesquels l'homme professerait sa foi en la venue future du Sauveur. Ce sont ces signes qu'on appelle sacrements. Ainsi est-il évident que l'institution de certains sacrements s'imposait avant la venue du Christ.

4. Les sacrements étaient-ils nécessaires après la venue du Christ?

De même que les anciens Pères ont été sauvés par la foi dans le Christ à venir, ainsi sommes-nous sauvés par la foi au Christ qui, maintenant, est né et a souffert. Les sacrements sont des signes professant cette foi qui justifie. Or, il faut des signes différents pour signifier des réalités futures, des réalités passées ou des réalités présentes." On énonce différemment la même chose selon qu'elle est à faire ou déjà faite, dit S. Augustin c'est ainsi que les mots même "qui souffrira" ou "qui a souffert" n'ont pas le même son." C'est pourquoi il faut, dans la loi nouvelle, pour signifier les actions du Christ déjà accomplies, des sacrements différents de ceux de l'ancienne loi qui annonçaient des réalités à venir.

Après l'étude des mystères du Verbe incarné doit venir celle des sacrements de l'Église, car c'est du Verbe incarné qu'ils tiennent leur efficacité. Cette étude comprend premièrement le traité général des sacrements (Q. 60-65), deuxièmement les traités concernant chaque sacrement en particulier.

Le traité des sacrements en général examine les cinq points suivants: 1° l'essence du sacrement (Q. 60); 2° la nécessité des sacrements 61); 3° les effets des sacrements 62-63); 4° leur cause (Q. 64); 5° leur nombre 65).

CHAPITRE 62: L'EFFET PRINCIPAL DES SACREMENTS QUI EST LA GRÂCE

Il faut étudier maintenant l'effet des sacrements. Premièrement, leur effet principal, qui est la grâce (Q. 62); deuxièmement leur effet secondaire, qui est le caractère (Q. 63).

Au sujet de la grâce, six questions: 1. Les sacrements de la loi nouvelle sont-ils cause de la grâce? - 2. La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons? - 3. Les sacrements contiennent-ils la grâce? - 4. Y a t-il en eux une vertu pour causer la grâce? - 5. Cette vertu des sacrements découle-t-elle de la passion du Christ? - 6. Les sacrements de l'ancienne loi causaient-ils la grâce?

1. Les sacrements de la loi nouvelle sont-ils cause de la grâce?

Il est impossible de le nier: les sacrements de la loi nouvelle, de quelque façon, causent la grâce. Il est manifeste, en effet, que, par les sacrements de la loi nouvelle, l'homme est incorporé au Christ; l'Apôtre le dit pour le baptême (Ga 3, 27): "Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ." Or, l'homme n'est fait membre du Christ que par la grâce.

Certains disent pourtant que les sacrements ne sont pas cause de la grâce en ce qu'ils opéreraient un effet réel, mais en ce sens que Dieu, lorsqu'on a usé des sacrements, produit la grâce dans l'âme. Ils donnent l'exemple d'un homme qui, sur la présentation d'un jeton de plomb reçoit cent francs, en vertu d'une ordonnance royale; non que ce jeton ait une efficacité quelconque pour procurer cette somme, la seule cause en est la volonté du roi. S. Bernard dit en ce sens: "De même que l'investiture est donnée à un chanoine par le livre, à un abbé par la crosse, à un évêque par l'anneau, ainsi les divers partages de grâces sont-ils conférés par les sacrements."

Mais, à y bien regarder, une telle explication ne s'élève pas au-dessus de la raison de signe. Le jeton de plomb n'est qu'un signe de l'ordonnance royale selon laquelle on doit donner de l'argent au porteur de ce signe; de même, le livre est un signe de canonicat conféré. A s'en tenir à cette explication, les sacrements de la loi nouvelle ne seraient rien de plus que des signes de la grâce, tandis que d'après l'enseignement des Pères, on doit tenir que les sacrements de la nouvelle loi non seulement signifient, mais causent la grâce.

Il faut donc parler autrement et distinguer deux sortes de cause efficiente: la cause principale et la cause instrumentale. La cause principale opère par la vertu de sa forme, dont son effet est une ressemblance: c'est ainsi que le feu, en vertu de sa chaleur, rend chaud. Au titre de cette causalité principale, aucun être ne peut causer la grâce, hormis Dieu, parce que la grâce n'est pas autre chose qu'une certaine ressemblance de la nature divine reçue en participation, selon la parole de S. Pierre (2 P 1,4): "Il nous a donné de grandes et précieuses promesses pour que nous soyons participants de la nature divine." La cause instrumentale, elle, n'agit pas par la vertu de sa forme propre mais seulement par le mouvement que lui imprime l'agent principal. Aussi l'effet de la cause instrumentale ne ressemble-t-il pas à l'instrument, mais à l'agent principal: le lit ne ressemble pas à la hache, mais au projet contenu dans l'esprit de l'artisan. Et c'est ainsi que les sacrements de la loi nouvelle causent la grâce: sous l'influence d'une ordination divine ils sont offerts aux hommes pour causer en eux la grâce. Ainsi s'explique la parole de S. Augustin: "Toutes ces choses - il s'agit des sacrements apparaissent et disparaissent; mais la vertu, c'est-à-dire Dieu, qui opère par elles, demeure en permanence." Et c'est là ce qu'on appelle proprement un instrument: ce par quoi quelqu'un opère. Ainsi s'exprime l'épître à Tite (3, 5: "Il nous a sauvés par le bain de régénérations."

2. La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons?

Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie la grâce considérée en elle-même, en tant qu'elle participe d'une certaine ressemblance avec l'être divin, perfectionne l'essence de l'âme. Et de même que les puissances de l'âme découlent de son essence, ainsi de la grâce découlent certaines perfections pour les puissances de l'âme; ce sont les vertus et les dons qui perfectionnent les puissances en vue de leurs actes. Or les sacrements sont ordonnés à certains effets spéciaux nécessaires dans la vie chrétienne; ainsi le baptême est ordonné à une régénération spirituelle par laquelle l'homme meurt aux vices et devient membre du Christ; cet effet est une réalité spéciale, différente des actes des puissances de l'âme; et la même raison vaut pour les autres sacrements. Donc si les vertus et les dons ajoutent à la grâce prise en général une certaine perfection ordonnée de façon déterminée aux actes propres des puissances, de même la grâce sacramentelle ajoute à la grâce prise en général, ainsi qu'aux vertus et aux dons, un certain secours divin pour l'obtention de la fin du sacrement. De cette façon, la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons.

3. Les sacrements contiennent-ils la grâce?

Il y a mainte façon pour une chose d'être dans une autre. Ainsi la grâce est dans les sacrements de deux façons. D'abord comme dans un signe, car le sacrement est signe de la grâce. Elle y est aussi comme dans une cause. Car le sacrement de la loi nouvelle est cause instrumentale de la grâce, nous l'avons dit. Aussi la grâce est-elle dans le sacrement de la loi nouvelle, non pas sous la forme spécifique ainsi que l'effet se trouve dans la cause univoque; ni même selon une forme modifiée et permanente qui se proportionnerait à tel effet, à la façon dont les effets se trouvent dans les causes supérieures, ainsi que, par exemple, tous les vivants produits par la génération se trouvent dans le soleil. Mais la grâce se trouve dans les sacrements selon une certaine vertu instrumentale qui est une réalité en devenir et inachevée dans son être naturel, vertu que l'on étudiera à l'aerticle suivant.

4. Y a-t-il dans les sacrements une vertu pour causer la grâce?

Pour ceux qui réduisent les sacrements à ne causer la grâce que par une sorte de concomitance, il n'y a pas en eux de vertu qui joue un rôle efficace dans la production du sacrement. Il y a seulement une vertu divine qui se rend présente au rendez-vous du sacrement et opère l'effet sacramentel.

Mais si l'on tient que le sacrement est cause instrumentale de la grâce, il faut nécessairement poser du même coup dans le sacrement l'existence d'une certaine vertu instrumentale pour amener l'effet sacramentel. Et cette vertu se proportionne à l'instrument. Elle se trouve donc, avec la vertu constituée et achevée qui appartient à un être, dans le même rapport que l'instrument avec l'agent principal. Car l'instrument, nous le savons, n'opère que sous la motion de l'agent principal, tandis que celui-ci opère par lui-même. C'est pourquoi la vertu de l'agent principal a un être stable et achevé dans sa nature; quant à la vertu instrumentale, son être passe d'un terme à l'autre, c'est un être en devenir, de même que le mouvement est l'acte en devenir issu de l'agent pour aboutir au patient.

5. Cette vertu des sacrements découle-t-elle de la passion du Christ?

Le sacrement opère, pour causer la grâce, par mode d'instrument, nous l'avons dit. Mais il y a deux sortes d'instruments: séparé, comme le bâton; conjoint, comme la main. C'est par l'intermédiaire de l'instrument conjoint qu'on meut l'instrument séparé: le bâton est mû par la

main. La cause efficiente principale de la grâce est Dieu lui-même, pour qui l'humanité du Christ est un instrument conjoint, et le sacrement un instrument séparé. C'est pourquoi il faut que la vertu salutaire découle de la divinité du Christ par son humanité jusqu'aux sacrements.

La grâce sacramentelle paraît ordonnée surtout à deux fins: supprimer les défauts des péchés passés (car si leur acte est écoulé, leur culpabilité demeure); et en outre perfectionner l'âme en ce qui regarde le culte de Dieu selon l'observance de la vie chrétienne. Il est évident, d'après ce que nous avons dit antérieurement que c'est surtout la passion du Christ qui nous a délivrés de nos péchés par manière d'efficience, de mérite, mais aussi de satisfaction. De même encore est-ce par sa passion que le Christ a inauguré le régime cultuel de la religion chrétienne en " s'offrant lui-même en offrande et en victime à Dieu", dit l'épître aux Éphésiens (5, 2). Il est donc évident que les sacrements de l'Église tiennent spécialement leur vertu de la passion du Christ; c'est la réception des sacrements qui nous met en communication avec la vertu de la passion du Christ. L'eau et le sang jaillis du côté du Christ en croix symbolisent cette vérité, l'eau se rapporte au baptême et le sang à l'eucharistie, car ce sont les sacrements les plus importants.

6. Les sacrements de l'ancienne loi causaient-ils la grâces

On ne peut soutenir que les sacrements de la loi ancienne conféraient la grâce justifiante par eux-mêmes, c'est-à-dire par leur vertu propre car, en ce cas, la passion du Christ n'aurait pas été nécessaire, selon l'épître aux Galates (2, 21): "Si la justice vient de la loi, le Christ est mort pour rien." Mais on ne peut pas soutenir non plus que les sacrements de la loi ancienne tenaient de la passion du Christ la vertu de conférer la grâce justifiante. On vient de le voir v, nous sommes mis en communication avec la vertu de la passion du Christ par le moyen de la foi et des sacrements, de façon différente toutefois; car la conjonction au moyen de la foi est réalisée par un acte de l'âme, la conjonction au moyen des sacrements est réalisée par l'emploi de choses extérieures. Or, ce qui est temporellement postérieur peut très bien agir avant d'exister réellement, à condition d'être antérieur dans l'acte de l'âme; c'est ainsi que la fin, temporellement postérieure, meut celui qui agit en tant qu'elle est appréhendée et désirée par lui. Mais, s'il s'agit de moyens extérieurs, ceux qui n'existent pas encore sont sans effets. C'est ainsi que la cause efficiente ne peut, comme la cause finale, agir en étant postérieure dans l'existence selon l'ordre de succession chronologique. Il en ressort donc avec évidence que la passion du Christ, cause de la justification des hommes, produit bien une vertu justifiante pour les sacrements de la loi nouvelle, mais non pour ceux de la loi ancienne.

Cependant, les anciens Pères étaient justifiés comme nous par la foi à la passion du Christ. Or, les sacrements de la loi ancienne étaient comme des protestations de cette foi, en tant qu'ils signifiaient la passion du Christ et ses effets. Il est donc clair que les sacrements de la loi ancienne n'avaient en eux aucune vertu capable de conférer la grâce justifiante; ils se bornaient à signifier la foi par laquelle on était justifié.

CHAPITRE 63: L'EFFET SECOND DES SACREMENTS QUI EST LE CARACTÈRE

1. Les sacrements produisent-ils dans l'âme un caractère? - 2. Quelle est l'essence de ce caractère? - 3. De qui est-il l'empreinte? - 4. Quel est le sujet dans lequel il réside? - 5. Est-il indélébile? - 6. Tous les sacrements impriment-ils un caractère?

1. Les sacrements produisent-ils dans l'âme un caractère?

Comme on l'a montré plus haut, les sacrements de la loi nouvelle sont ordonnés à une double fin: remédier aux péchés et parfaire l'âme en vue du culte de Dieu tel qu'il convient au rite de la vie chrétienne. Or tous ceux que l'on députe à une fonction précise, il est d'usage de les marquer par un signe approprié; ainsi, dans l'antiquité, les soldats enrôlés au service militaire portaient certains caractères sur leur corps, du fait qu'ils étaient députés à un service corporel. Aussi, puisque les hommes

sont députés par les sacrements au service spirituel du culte de Dieu, il est logique que ces sacrements marquent les fidèles d'un certain caractère spirituel. D'où la parole de S. Augustin: "Supposons un soldat qui, pris de peur, a fui le combat, reniant ainsi le caractère imprimé dans son corps; s'il a recouru ensuite à la clémence du chef, obtenu son pardon à force de prières et retourne au combat, maintenant que cet homme est libre, qu'il s'est amendé, va-t-on lui renouveler son caractère, alors qu'il suffit de le reconnaître et de l'approuver? Les sacrements du Christ seraient-ils moins profondément imprimés que cette marque corporelle?"

2. Quelle est l'essence de ce caractères?

Les sacrements de la loi nouvelle, nous l'avons vu impriment un caractère en tant qu'ils députent les hommes au culte de Dieu tel qu'il convient au rite de la religion chrétienne. Aussi, après avoir dit que " Dieu, par l'impression d'un certain signe, donne au baptisé une participation de lui-même", Denys ajoute-t-il: "Il le parfait ainsi en le faisant divin et transmetteur du divin." Or, le culte divin consiste à recevoir des choses divines ou à les transmettre à autrui. Mais, pour chacun de ces offices, une puissance est nécessaire, puissance active pour transmettre, puissance passive pour recevoir. C'est pourquoi le caractère comporte une puissance spirituelle ordonnée au culte divin.

Il faut bien savoir cependant que cette puissance spirituelle est instrumentale, ainsi qu'on l'a dit pour la vertu contenue dans les sacrements. Car posséder le caractère sacramentel revient aux ministres de Dieu; mais d'après le Philosophe " le ministre se comporte à la manière d'un instrument". Et comme la vertu qui est dans les sacrements ne rentre que par réduction dans un genre déterminé, car elle est quelque chose d'instable par soi, et d'inachevé; ainsi le caractère n'est pas proprement dans un genre ou une espèce, mais il se ramène à la deuxième espèce de qualité.

3. De qui est-il l'empreinte?

Comme on l'a montré plus haut**,** le caractère est proprement un sceau qui désigne une chose ordonnée à une fin déterminée; ainsi, c'est par un caractère que le denier est désigné pour

servir au commerce, et les soldats sont marqués d'un caractère qui les députe au service militaire. Or le fidèle est député à deux choses. D'abord et à titre principal à la jouissance de la gloire, et pour cela, il est marqué du sceau de la grâce; c'est ce que dit Ézéchiel (9, 4): "Marque d'un Tau le front des hommes qui gémissent et qui souffrent", et de même l'Apocalypse (7, 3): "Ne nuisez pas à la terre, ni aux arbres, jusqu'à ce que nous ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu." En second lieu, chaque fidèle est député à recevoir ou à donner aux autres ce qui concerne le culte de Dieu; et c'est là le rôle propre du caractère sacramentel. Or, tout le rite de la religion chrétienne découle du sacerdoce du Christ. C'est pourquoi il est évident que le caractère sacramentel est spécialement caractère du Christ, au sacerdoce de qui les fidèles sont configurés selon les caractères sacramentels; et ceux-ci ne sont pas autre chose que des sortes de participations du sacerdoce du Christ, qui découlent du Christ même.

4. Quel est le sujet dans lequel réside le caractère?

Nous l'avons dit, le caractère est un certain sceau par lequel l'âme est désignée pour recevoir ou transmettre aux autres ce qui concerne le culte divin. Or, le culte divin consiste en certains actes, et ce sont les puissances de l'âme qui sont proprement ordonnées aux actes comme l'essence à l'existence. Le caractère n'a donc pas pour sujet l'essence de l'âme, mais l'une de ses puissances.

5. Le caractère est-il indélébile?

Comme nous l'avons dit, les sacrements de la loi nouvelle ont un double objet: le remède au péché et le culte divin. Or il est commun à tous les sacrements de fournir un remède contre le péché du fait qu'ils confèrent la grâce. Mais tous les sacrements ne sont pas ordonnés directement au culte divin; il est évident, par exemple, que le sacrement de pénitence, qui délivre l'homme du péché, ne lui fournit rien de nouveau pour le culte divin, mais le rétablit dans son état premier.

Or, un sacrement peut se rapporter au culte divin de trois façons différentes: 1° dans l'action sacramentelle elle-même, 2° en lui fournissant des ministres ou agents, 3° en lui fournissant des bénéficiaires. Le sacrement qui concerne le culte divin dans l'action sacramentelle elle-même, c'est l'eucharistie en quoi consiste comme en son principe le culte divin, du fait qu'elle est le sacrifice de l'Église; et ce sacrement n'imprime pas de caractère en l'homme, car il ne l'ordonne pas à agir ou à recevoir ultérieurement dans l'ordre sacramentel, étant plutôt, selon Denys, "la fin et la consommation de tous les sacrements". Cependant il contient le Christ lui-même, qui n'a pas le caractère, mais toute la plénitude du sacerdoce.

Ensuite, le sacrement qui se rapporte au culte divin pour lui fournir des ministres, c'est l'ordre, qui députe certains hommes à donner les sacrements.

Enfin, le sacrement qui se rapporte au culte divin pour lui fournir des bénéficiaires, c’est le baptême, car il donne à l'homme le pouvoir de recevoir les autres sacrements de l'Église; aussi le nomme-t-on la porte de tous les autres sacrements. A cela aussi est ordonnée d'une certaine façon la confirmation, comme nous le verrons en son lieu.

Ainsi trois sacrements impriment un caractère le baptême, la confirmation et l'ordre.

CHAPITRE 64: LA CAUSE DES SACREMENTS

Il faut maintenant étudier la cause des sacrements, qu'il s'agisse de la cause souveraine ou qu'il s'agisse de la cause ministérielle. Dix questions se posent - 1. Dieu est-il seul à réaliser l'effet intérieur du sacrement? - 2. L'institution des sacrements a-t-elle Dieu seul pour auteur? - 3. Le pouvoir du Christ sur les sacrements. - 4. Le Christ pouvait-il communiquer à d'autres son pouvoir sur les sacrements? - 5. Les mauvais peuvent-ils avoir un pouvoir ministériel sur les sacrements? - 6. Les mauvais pèchent-ils en administrant les sacrements? - 7. Les anges peuvent-ils être ministres des sacrements? - 8. L'intention du ministre est-elle requise dans les sacrements? - 9. Une foi droite est-elle requise au point qu'un infidèle ne puisse donner les sacrements? - 10. L'intention droite est-elle requise?

1. Dieu est-il seul à réaliser l'effet intérieur du sacrement?

Il y a deux façons de réaliser un effet: en qualité d'agent principal ou en qualité d'instrument. Selon la première manière, c'est Dieu seul qui réalise l'effet intérieur du sacrement. C'est parce que Dieu seul pénètre dans l'âme où réside l'effet du sacrement, et un être ne peut agir directement là où il n'est pas. C'est aussi parce qu'il appartient à Dieu seul de produire la grâce, qui est l'effet intérieur du sacrement, nous l'avons dit dans la deuxième Partie. En outre, le caractère, effet intérieur de certains sacrements, est une vertu instrumentale dérivant de l'agent principal qui est Dieu. Mais, de la seconde manière, c'est-à-dire en agissant en qualité de ministre, l'homme peut réaliser l'effet intérieur du sacrement; car le ministre et l'instrument ont la même définition: l'action de l'un et de l'autre s'exerce à l'extérieur et aboutit à un effet intérieur sous la motion de l'agent principal qui est Dieu.

ARTICILE 2. L'institution des sacrements a-t-elle Dieu seul pour auteur?

C'est à titre d'instrument, on l'a vu que les sacrements réalisent des effets spirituels. Or, l'instrument tient sa vertu de l'agent principal. Il y a deux agents, dans le cas du sacrement: celui qui l'institue, et celui qui use du sacrement déjà institué en l'appliquant à produire son effet. Mais la vertu du sacrement ne peut pas venir de celui qui ne fait qu'en user, car il n'agit ainsi qu'à la façon d'un ministre. Il reste donc que la vertu du sacrement lui vienne de celui qui l'a institué. La vertu du sacrement ne venant que de Dieu, il en résulte que Dieu seul a institué les sacrements.

3. Le pouvoir du Christ sur les sacrements

Le Christ produit l'effet intérieur des sacrements en tant qu'il est Dieu et en tant qu'il est homme, mais de façon différente dans les deux cas.

En tant que Dieu, il agit dans les sacrements à titre d'auteur souverain. En tant qu'homme, il en opère les effets intérieurs de façon méritoire et aussi par mode d'efficience, mais alors il s'agit seulement d'une efficience instrumentale. On a vu en effets que la passion du Christ, qu'il a soufferte en sa nature humaine, est cause de notre justification et en la méritant et en la réalisant effectivement, cela non par mode d'agent principal, comme un auteur souverain, mais à la façon d'un instrument, en tant que son humanité est l'instrument de sa divinité, nous l'avons déjà dit.

Cependant, parce qu'elle est l'instrument conjoint à la divinité dans l'unité d'une seule personne, cette humanité possède une sorte de primauté et de causalité à l'égard des, instruments séparés que sont les ministres de l'Église. C'est pourquoi, de même que le Christ, en tant que Dieu, a un pouvoir souverain sur les sacrements, de même, en tant qu'homme, il a un pouvoir de ministre principal, ou pouvoir d'excellence. Ce pouvoir consiste en quatre prérogatives:

1° En ce que c'est le mérite et la vertu de sa passion qui agissent dans les sacrements, on l'a dit.

2° C'est par la foi que nous entrons en communication avec la vertu de sa passion, car "c'est lui que Dieu a établi d'avance comme moyen de propitiation par la foi en son sang" (Rm 3, 25), - foi que nous professons par l'invocation du nom du Christ; c'est pourquoi le fait que les sacrements sont consacrés au nom du Christ relève du pouvoir d'excellence qu'il exerce sur les sacrements.

3° C'est de leur institution par le Christ qu'ils tiennent leur vertu. Il appartient donc à l'excellence du pouvoir du Christ que celui qui a donné aux sacrements leur vertu ait pu les instituer.

4° Comme la cause ne dépend pas de son effet, mais bien plutôt l'effet de sa cause, il appartient à l'excellence du pouvoir du Christ qu'il ait pu produire l'effet des sacrements sans accomplir le rite sacramentel extérieur.

4. Le Christ pouvait-il communiquer à d'autres son pouvoir sur les sacrements?

Le Christ avait un double pouvoir sur les sacrements, nous venons de le dire: un pouvoir souverain qui lui appartient en tant qu'il est Dieu. Et ce pouvoir ne pouvait être communiqué à aucune créature, pas plus que l'essence divine. Il avait un autre pouvoir, celui d'excellence, qui lui appartient en tant qu'il est homme. Ce pouvoir-là, il pouvait le communiquer à des ministres, en leur donnant une telle plénitude de grâce que leur mérite aurait produit les effets des sacrements, qu'à l'invocation de leurs noms les sacrements auraient été sanctifiés, qu'ils auraient pu eux-mêmes instituer des sacrements et, sans les rites sacramentels, conférer l'effet des sacrements par leur seul commandement. L'instrument conjoint peut en effet transmettre d'autant mieux sa vertu à l'instrument séparé qu'il est lui-même plus puissant, comme la main à l'égard du bâton.

5. Les mauvais peuvent-ils avoir un pouvoir ministériel sur les sacrements?

Comme nous l'avons dit, les ministres de l'Église agissent instrumentalement dans les sacrements car, d'une certaine façon, la définition du ministre est identique à celle de l'instrument. Or, comme nous l'avons vu, l'instrument n'agit pas selon sa forme ou sa vertu propres, mais selon une vertu qui appartient à celui qui le meut. C'est pourquoi il est accidentel à l'instrument comme instrument d'avoir telle forme ou telle vertu, en dehors de ce qui est requis à sa raison d'instrument; ainsi est-il indifférent que le corps du médecin soit sain ou malade, car il n'est que l'instrument de l'âme en qui réside l'art médical; peu importe que le conduit par où l'eau passe soit, en argent ou en plomb. Aussi les ministres de l'Église peuvent-ils conférer les sacrements, même s'ils sont mauvais.

6. Les mauvais pèchent-ils en administrant les sacrements?

On pèche par action en agissant " non selon ce qu'il faut", dit Aristote. Or, on l'a vu , il convient que les ministres des sacrements soient des justes, car les ministres doivent se conformer à Dieu selon ces paroles du Lévitique (19, 16): "Vous serez saints, car je suis saint " et de l'Ecclésiastique (10, 2): "Tel est le chef du peuple, et tels ses ministres." Il est donc certain que les mauvais qui se présentent comme ministres de Dieu et de l'Église pèchent en dispensant les sacrements. Et parce que ce péché est une irrévérence à l'égard de Dieu, qu'il souille les sacrements pour autant que le pécheur en a le pouvoir (car, de soi, les sacrements ne sauraient être souillés): il en résulte qu'un tel péché, par nature, est mortel.

7. Les anges peuvent-ils être ministres des sacrements?

Nous avons vu que toute la vertu des sacrements découle de la passion du Christ, qui est le fait du Christ en tant qu'homme. Ce sont les hommes qui ont la même nature que lui, et non les anges. C'est en raison de sa passion précisément qu'il est dit "abaissé un moment au-dessous des anges", comme le montre l'épître aux Hébreux (2, 9). C'est donc aux hommes et non aux anges qu'il appartient de dispenser les sacrements et d'en être les ministres.

Il faut noter cependant que Dieu, s'il n'a pas lié sa vertu aux sacrements au point de ne pouvoir sans eux conférer l'effet sacramentel, n'a pas davantage lié sa vertu aux ministres de l'Église, au point de ne pouvoir donner aux anges celle d'administrer les sacrements. Et, parce que les bons anges sont des messagers de vérité, si un ministère sacramentel était accompli par de bons anges, on devrait le tenir pour authentique, car il serait indubitable que cela s'est fait de par la volonté divine; c'est ainsi que certains temples ont été consacrés par le ministère des anges, dit-on. Mais si des démons, qui sont esprits de mensonge, se donnaient comme ministres d'un sacrement, on ne devrait pas tenir leur ministère pour valable.

8. L'intention du ministre est-elle requise dans les sacrements?

Quand un être est capable de plusieurs réalisations possibles, il faut faire intervenir un principe de détermination qui le limitera à l'oeuvre unique qu'il s'agit de produire.

Les actions sacramentelles peuvent avoir une portée multiple; ainsi l'ablution de l'eau dans le baptême peut avoir pour raison d'être la propreté ou la santé corporelle, le jeu, etc. Il faut donc faire intervenir l'intention de celui qui fait l'ablution pour déterminer celle-ci à un seul effet qui sera celui du sacrement. Et cette intention est exprimée par les paroles prononcées dans l'administration des sacrements, telles que: "je te baptise au nom du Père, etc."

9. Une foi droite est-elle requise au point qu'un infidèle ne puisse donner les sacrements?

Nous l'avons dit plus haut parce que le ministre agit instrumentalement dans les sacrements, il n'agit pas par sa vertu propre, mais par la vertu du Christ. Or, on met la foi d'un homme, de même que sa charité, au compte de sa vertu propre. Aussi, de même que la charité du ministre n'est pas requise pour l'accomplissement du sacrement, puisque les pécheurs peuvent administrer les sacrements comme nous venons de le voir la foi n'est pas davantage requise; et un infidèle peut procurer un vrai sacrement du moment que toutes les autres conditions nécessaires sont réalisées.

10. L'intention droite est-elle requise?

L'intention du ministre peut être perverse de deux façons. 1° A l'égard du sacrement lui-même; par exemple, on ne veut pas conférer le sacrement, mais agir par plaisanterie; une telle perversion détruit la vérité du sacrement, surtout si l'intention est extérieurement manifeste.

2° L'intention du ministre peut être perverse à l'égard de ce qui suivra le sacrement; par exemple, si un prêtre veut baptiser une femme pour abuser d'elle, ou s'il consacre le corps du Christ pour en faire un poison. Comme ce qui est premier ne dépend pas de ce qui est postérieur, la vérité du sacrement n'est pas détruite par cette intention perverse. Mais en ayant une pareille intention le ministre commet un péché grave.

CHAPITRE 65: LE NOMBRE DES SACREMENTS

Quatre questions: - 1. Y a-t-il sept sacrements? - 2. Leur ordre réciproque. - 3. Leur hiérarchie. - 4. Sont-ils tous nécessaires au salut?

1. Y a-t-il sept sacrements

Les sacrements de l'Église ont un double objet, avons-nous dite: perfectionner l'homme en ce qui concerne le culte divin réglé par la religion de la vie chrétienne, et présenter un remède contre le mal du péché. Le nombre de sept sacrements se justifie à ces deux points de vue. En effet la vie spirituelle a une certaine ressemblance avec la vie corporelle, selon la ressemblance générale du corporel avec le spirituel. Or, la vie corporelle comporte un double achèvement: l'un personnel, l'autre relatif à toute la communauté sociale où vit la personne, car l'homme, par sa nature, est un animal social.

Relativement à lui-même, l'homme est achevé de deux façons dans sa vie corporelle: d'une façon essentielle, en acquérant un achèvement de sa vie; d'une façon accidentelle, en écartant les obstacles à la vie, tels que les maladies et autres maux de même genre.

D'une façon essentielle et directe, la vie corporelle atteint son achèvement selon trois modes.

1° Par la génération qui inaugure l'existence et la vie de l'homme; ce qui en tient lieu dans sa vie spirituelle, c'est le baptême, régénération spirituelle, selon l'épître à Tite (3, 5): "Par le bain de régénération..."

2° Par la croissance qui fait atteindre à l'homme sa taille et sa force parfaites; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est la confirmation où l'on reçoit le Saint-Esprit pour être fortifié. D'où cette parole aux disciples, une fois baptisés: "Demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en-haut " (Luc 24, 49).

3° Par la nutrition, qui conserve dans l'homme la vie et la force; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est l'eucharistie. Comme dit Notre Seigneur en S. Jean (6, 54): "Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous."

Et ce serait suffisant si l'homme avait, au corporel et au spirituel, une vie qui ne souffre aucune atteinte. Mais, comme il est sujet à l'infirmité corporelle et à l'infirmité spirituelle, qui

est le péché, il lui faut un traitement contre cette infirmité. Celui-ci est double: il y a cette guérison qui rend la santé, et ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est la pénitence, selon la parole du Psaume (41, 5): "Guéris mon âme, car j'ai péché contre toi "; et il y a ce rétablissement de la vigueur première qu'on obtient par un régime et un exercice appropriés; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est l'extrême-onction qui enlève les séquelles du péché et rend l'homme prêt pour la gloire finale. Aussi, selon l'épître de S. Jacques (5, 15) -." Et s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés."

Relativement à toute la communauté, l'homme est perfectionné de deux façons. D'abord, du fait qu'il reçoit le pouvoir de gouverner la multitude et d'exercer des fonctions publiques. Ce qui correspond à cela dans la vie spirituelle, c'est le sacrement de l'ordre, puisque, d'après l'épître aux Hébreux (7, 27), les prêtres n'offrent pas des victimes pour eux seulement, mais aussi pour le peuple.

Ensuite, à l'égard de la propagation de l'espèce, l'homme est perfectionné par le mariage tant dans la vie corporelle que dans la vie spirituelle, du fait que ce n'est pas là seulement un sacrement, mais d'abord un office naturel.

C'est encore ainsi que se justifie le nombre des sacrements, selon qu'ils sont dirigés contre le défaut du péché; le baptême est dirigé contre le manque de vie spirituelle; la confirmation contre la faiblesse de l'âme qui se trouve chez les nouveau-nés; l'eucharistie contre la fragilité de l'âme en face du péché; la pénitence contre le péché actuel commis après le baptême; l’extrême-onction contre les séquelles du péché qui n'ont pas été suffisamment enlevées par la pénitence, du fait de la négligence ou de l'ignorance; l'ordre contre la désorganisation de la multitude; le mariage est un remède à la fois contre la convoitise personnelle et contre la diminution de la multitude causée par la mort.

Enfin, certains justifient le nombre des sacrements en les adaptants aux vertus, et aux défauts produits par les péchés et leurs châtiments. Selon ces théologiens, à la foi correspond le baptême, dirigé contre la faute originelle; à l'espérance, l'extrême-onction dirigée contre la faute vénielle; à la charité, l'eucharistie dirigée contre la blessure de malice; à la prudence, l'ordre dirigé contre la blessure d'ignorance; à la justice, la pénitence dirigée contre le péché mortel; à la tempérance, le mariage dirigé contre la convoitise; à la force, la confirmation dirigée contre la blessure de faiblesse.

2. L'ordre réciproque des sacrements

On peut facilement justifier l'ordre des sacrements d'après ce que nous avons dit. Car, de même que l'unité précède la multiplicité, les sacrements ordonnés à la perfection personnelle précèdent naturellement ceux qui sont ordonnés à la perfection du groupe. C'est pourquoi l'on range en tout dernier lieu l'ordre et le mariage; et si l'on met le mariage après l'ordre, c'est parce qu'il réalise moins parfaitement la notion de vie spirituelle à laquelle les sacrements sont ordonnés.

Parmi les sacrements ordonnés à la perfection personnelle, ceux qui sont ordonnés essentiellement à la perfection de la vie spirituelle passent par nature avant ceux qui n'y sont ordonnés qu'accidentellement, c'est-à-dire pour écarter les suites nuisibles d'un accident survenu. Les derniers sacrements sont donc la pénitence et l'extrême-onction, et celle-ci qui consomme la guérison, est rangée après la pénitence qui l'inaugure.

Parmi les trois autres sacrements, évidemment le baptême, régénération spirituelle, vient en premier; la confirmation vient ensuite, qui est ordonnée à procurer une force spirituelle pleinement possédée; on nomme en dernier lieu l'eucharistie, ordonnée à l'achèvement final.

3. La hiérarchie des sacrements

En thèse absolue, l'eucharistie est le plus important de tous les sacrements. Cela se manifeste de trois façons.

1° En raison du contenu de ce sacrement l'eucharistie contient substantiellement le Christ lui-même, tandis que les autres sacrements ne contiennent qu'une vertu instrumentale reçue du Christ en participation, nous l'avons montré plus haut; or, en tout domaine, l'être par essence est plus important que l'être participé.

2° Cela se voit par la connexion interne de l'organisme sacramentel, car tous les autres sacrements sont ordonnés à celui-ci comme à leur fin. En effet, il est évident que le sacrement de l'ordre a pour fin la consécration de l'eucharistie. Le sacrement de baptême est ordonné à la réception de l'eucharistie, et il est perfectionné par la confirmation, qui empêche de se soustraire, par crainte, à un si grand sacrement. Puis, la pénitence et l'extrême-onction préparent l'homme à recevoir dignement le corps du Christ. Le mariage aussi rejoint ce sacrement, au moins par son symbolisme, en tant qu'il représente la conjonction du Christ et de l'Église, dont l'union est figurée par le sacrement de l'eucharistie. D'où la parole de l'Apôtre (Ep 5, 23): "Ce sacrement (le mariage) est grand. Je parle, moi, du Christ et de l'Église."

3° Cette supériorité de l'eucharistie apparaît dans les rites sacramentels. Car l'administration de presque tous les sacrements se consomme dans l'eucharistie, comme le remarque Denys (argument *en sens contraire);* ainsi voit-on les nouveaux ordonnés communier et aussi les nouveaux baptisés s'ils sont adultes.

Quant aux autres sacrements, on peut les hiérarchiser selon de multiples points de vue. Au point de vue de la nécessité, le baptême est le plus important des sacrements; au point de vue de la perfection, c'est l'ordre; et la confirmation se situe entre les deux. Quant à la pénitence et à l'extrême-onction, ils appartiennent à une catégorie inférieure par rapport aux précédents, parce que, nous l'avons dit ils sont ordonnés à la vie chrétienne non pas essentiellement, mais par accident, c'est-à-dire pour remédier à un défaut survenu. Dans cette catégorie, toutefois, l’extrême-onction se rapporte à la pénitence comme la confirmation au baptême; c'est-à-dire que si la pénitence est plus nécessaire, l'extrême-onction confère une perfection plus haute.

4. Les sacrements sont-ils tous nécessaires au salut?

La qualification de " nécessaire " à l'égard de la fin - et telle est la nécessité dont il s'agit ici - peut être attribuée de deux façons.

On peut appeler nécessaire ce sans quoi on ne peut obtenir la fin; ainsi la nourriture est nécessaire à la vie humaine. C'est là quelque chose d'absolument nécessaire à la fin. Mais on appelle aussi nécessaire ce sans quoi on n'obtient pas la fin aussi commodément; c'est ainsi qu'un cheval est nécessaire au voyage. Ce n'est pas là quelque chose d'absolument nécessaire à la fin.

Trois sacrements sont nécessaires au premier sens: deux pour l'individu, le baptême absolument, la pénitence en raison d'un péché mortel commis après le baptême. Le sacrement de l'ordre est nécessaire de la même façon, mais pour l'Église, car "où il n'y a pas de chef, la communauté s'écroule", constatent les Proverbes (11, 14). Quant aux autres sacrements, ils ne sont nécessaires qu'au second sens: car la confirmation achève, pour ainsi dire le baptême, et l'extrême onction achève la pénitence; quant au mariage, il conserve la communauté de l'Église en renouvelant ses membres.

LE BAPTÊME

Il faut maintenant étudier les sacrements les uns après les autres en ce qu'ils ont de propre: le baptême d'abord, puis la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage. Au sujet du baptême, nous étudierons: 1° Le baptême lui-même (Q. 66-69). - 2° Les rites qui y préparent (Q. 70-72).

Sur le baptême lui-même nous considérerons: I. La nature du sacrement (Q. 66). - Il. Son ministre (Q. 67). - III. Ceux qui le reçoivent (Q. 68). - IV. Ses effets (Q. 69).

CHAPITRE 66: LA NATURE DU SACREMENT DE BAPTÊME

1. Qu'est-ce que le baptême? est-ce l'ablution? - 2. L'institution de ce sacrement. - 3. L'eau en est-elle la matière propre? - 4. Faut-il de l'eau pure? - 5. La forme: "Moi, je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit " convient-elle à ce sacrement? - 6. Pourrait-on baptiser sous cette forme " Moi, je te baptise au nom du Christ? " - 7. L'immersion est-elle nécessaire au baptême? 8. Faut-il une triple immersion? - 9. Le baptême peut-il être réitéré? - 10. La liturgie du baptême. - 11. Les différentes sortes de baptême. - 12. Comparaison entre ces baptêmes.

1. Qu'est-ce que le baptême? Est-ce une ablution?

Dans le baptême, trois choses sont à considérer: ce qui est seulement signe *(sacramentum tantum)*, ce qui est à la fois réalité et signe *(res et sacramentum);* ce qui est seulement réalité *(res tantum).* Ce qui n'est que sacrement, est quelque chose de visible et d'extérieur, signe d'un effet intérieur: c'est bien cela qui constitue le sacrement. Or ici, ce qui se présente aux sens, c'est l'eau elle-même, et l'usage qu'on en fait, c'est-à-dire l'ablution. C'est pourquoi certains ont pris l'eau elle-même pour le sacrement. Tel semble être le sens des mots d'Hugues de Saint-Victor. qui définit tout sacrement: "un élément matériel", et le baptême: "de l'eau".

Mais cela n'est pas vrai. Puisque les sacrements de la loi nouvelle opèrent une certaine sanctification, le sacrement se réalise là où se réalise cette sanctification. Or ce n'est pas dans l'eau que se réalise cette sanctification; l'eau ne possède qu'une vertu sanctifiante instrumentale, qui n'est pas permanente, mais qui s'écoule dans l'homme, sujet de la sanctification proprement dite. Ce n'est donc pas dans l'eau que s'accomplit le sacrement, mais dans l'application de cette eau à l'homme, c'est-à-dire dans l'ablution. Aussi le Maître des Sentences dit-il que " le baptême est une ablution extérieure du corps, accomplie avec les paroles prescrites".

Quant à ce qui est à la fois réalité et sacrement, c'est le caractère baptismal: réalité signifiée par l'ablution extérieure, et par là même signe sacramentel de la justification intérieure. Celle-ci dans ce sacrement, est seulement réalité signifiée et non point signe.

2. L'institution de ce sacrement

On l'a dit plus haut, les sacrements tiennent de leur institution le pouvoir de conférer la grâce. Il semble donc qu'un sacrement est institué au moment où il reçoit le pouvoir de produire son effet. Or le baptême a reçu ce pouvoir lors du baptême du Christ. C'est donc alors vraiment que le baptême a été institué, quant au sacrement lui-même.

Mais l'obligation de recevoir ce sacrement ne fut imposée aux hommes qu'après la Passion et la résurrection. D'abord parce que la passion du Christ mit fin aux sacrements figuratifs, que remplacent le baptême et les autres sacrements de la loi nouvelle. Puis parce que le baptême configure l'homme à la passion et à la résurrection du Christ, en le faisant mourir au péché et renaître à une vie nouvelle dans la justice. Aussi fallait-il que le Christ souffre et ressuscite avant que soit imposée aux hommes la nécessité de se configurer à sa mort et à sa résurrection.

3. L'eau est-elle la matière propre du baptême?

Par l'institution divine, l'eau est la matière propre du baptême. Et cela est plein de convenances. 1° La nature du baptême, c'est de nous engendrer à la vie spirituelle; et cela convient absolument à l'eau: les germes, d'où naissent tous les vivants, plantes et animaux, sont humides, au point que certains philosophes ont fait de l'eau le principe de toutes choses.

2° Les propriétés de l'eau conviennent aux effets du baptême. Par l'humidité, elle lave; et par là elle est apte à signifier et à causer l'ablution des péchés. Sa fraîcheur tempère l'excès de chaleur, et par là elle peut apaiser le feu de la convoitise. Elle est transparente et peut recevoir la lumière, et par là elle convient au baptême qui est " le sacrement de la foi".

3° L'eau peut convenablement représenter les mystères du Christ par lesquels nous sommes justifiés. Comme le dit S. Jean Chrysostome: "Quand nous plongeons la tête dans l'eau, c'est comme un tombeau dans lequel le vieil homme est enseveli, il y est plongé et y disparaît; ensuite c'est un homme nouveau qui renaît."

4° L'eau est une matière commune et abondante; elle convient donc à un sacrement aussi nécessaire, puisqu'on peut facilement la trouver partout.

4. Faut-il de l'eau pure?

L'eau peut perdre sa pureté et sa simplicité de deux façons: par mélange avec un autre corps, ou par altération. Et l'un et l'autre peut être naturel ou artificiel. Mais l'art est moins puissant que la nature: la nature donne la forme substantielle, ce que l'art ne peut pas faire. Aussi toutes les formes artificielles sont accidentelles, sauf si l'art fait agir un agent approprié sur la matière correspondante, comme le feu sur le combustible. C'est ainsi que certains animaux naissent de matières en décomposition.

Toute modification artificielle de l'eau, soit par mélange, soit par altération, n'en change donc pas la nature. Aussi peut-on s'en servir pour le baptême, à moins que l'eau ne soit mélangée à

un corps en si petite quantité que le composé serait autre chose que de l'eau; la boue par exemple est de la terre plutôt que de l'eau, et le vin coupé est du vin plus que de l'eau.

Mais les changements naturels peuvent parfois modifier l'espèce de l'eau; cela se produit quand l'eau devient, par la nature, élément d'un corps mixte: ainsi l'eau, changée en jus de raisin, est du vin, et n'a plus les caractères spécifiques de l'eau. Parfois aussi la nature peut produire des changements qui ne modifient pas l'espèce, qu'il s'agisse d'altération, comme pour l'eau chauffée par le soleil, ou de mélange, comme l'eau de rivière troublée par le mélange de parcelles de terre.

Par conséquent l'eau, quelle qu'elle soit, quelque changement qu'elle ait subi, qui n'a pas perdu sa nature d'eau, peut servir pour le baptême. Mais si elle l'a perdue, on ne peut s'en servir.

5. La forme: "Moi, je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit", convient-elle à ce sacrement?

Le baptême est consacré par sa forme, dit S. Paul (Ep 5, 26): "Il l'a purifiée par le bain d'eau avec la parole de vie." Et S. Augustin: "Le baptême est consacré par les paroles évangéliques." Il faut donc que la forme exprime la cause du baptême.

Or cette cause est double: l'une, la cause principale d'où il tient sa vertu, c'est la sainte Trinité; l'autre, instrumentale, c'est le ministre qui confère le rite sacramentel. La forme du baptême doit donc faire mention de l'une et de l'autre. On désigne le ministre quand on dit: "je te baptise", et la cause principale, quand on dit: "Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit." Ainsi cette formule convient bien au baptême.

6. Peut-on baptiser sous cette forme " Je te baptise au nom du Christ "?

On l'a dit ci-dessus, les sacrements tiennent leur efficacité de l'institution du Christ. C'est pourquoi, si l'on omet une des conditions posées par le Christ pour tel sacrement, celui-ci perd toute son efficacité, à moins d'une disposition spéciale du Christ, qui n'a pas lié sa puissance aux sacrements. Or le Christ a institué que le baptême serait donné sous l'invocation de la Trinité. Par conséquent, tout ce qui manque à la totalité de cette invocation ruine l'intégrité du baptême.

Qu'on n'objecte pas que le nom d'une Personne suppose le nom d'une autre, comme le nom du Père laisse entendre le nom du Fils; ni que celui qui ne désigne qu'une seule Personne peut avoir des trois une foi correcte. Car le sacrement requiert une forme sensible, aussi bien qu'une matière sensible; aussi l'intelligence de la Trinité ou la foi en elle ne suffisent-elles pas à la perfection du sacrement si la Trinité n'est pas exprimée de façon sensible par des mots. Aussi au baptême du Christ, qui fut à l'origine de l'institution de notre baptême, la Trinité s'est fait connaître à nos sens: le Père par la voix, le Fils en sa nature humaine, l'Esprit Saint par la colombe.

7. L'immersion est-elle nécessaire au baptême?

Dans le sacrement de baptême, on emploie l'eau sous forme d'ablution pour signifier la purification intérieure du péché. Mais l'ablution dans l'eau peut se faire non seulement par immersion, mais aussi par aspersion ou effusion. Aussi, bien qu'il soit plus sûr de baptiser par immersion, puisque tel est l'usage commun, on peut aussi baptiser par aspersion, ou par

effusion, selon le mot d'Ézéchiel (36, 25): "je verserai sur vous une eau pure", et comme on dit aussi que baptisa S. Laurent.

Et cela peut se faire surtout en cas de nécessité; soit à cause du grand nombre des candidats au baptême, comme on dit dans les Actes (2, 41; 4, 4) qu'un jour trois mille personnes reçurent le baptême, et un autre jour cinq mille. Ou bien si l'eau n'est pas assez abondante, ou si le ministre n'est pas assez robuste pour soutenir le baptisé, ou à cause de la faiblesse du baptisé que l'immersion pourrait mettre en péril de mort. Il faut donc dire que l'immersion n'est pas nécessaire au baptême.

8. Faut-il une triple immersion?

Nous l'avons dit le baptême requiert de soi l'ablution dans l'eau, qui est nécessaire au sacrement; mais la façon dont se fait cette ablution est accidentelle au sacrement. Aussi, selon l'autorité de S. Grégoire citée ci-dessus, il est, de soi, également licite de pratiquer une ou trois immersions: l'unique immersion signifie l'unité de la mort du Christ et l'unité de la divinité; la triple immersion signifie les trois jours de la sépulture du Christ et la trinité des Personnes.

Mais pour diverses raisons, la législation de l'Église a établi tantôt l'une, tantôt l'autre. Au début de l'Église naissante, certains avaient des idées fausses sur la Trinité, pensant que le Christ était un homme ordinaire, qui, surtout par sa mort, avait mérité d'être appelé Fils de Dieu et Dieu; aussi ne baptisaient-ils pas au nom de la Trinité, mais seulement en mémoire de la mort du Christ, et par une seule immersion. Mais cela fut réprouvé dans la primitive Église; ainsi on lit dans les Canons des Apôtres: "Si un prêtre ou un évêque baptise non par une triple immersion, mais par une seule, comme, dit-on, font certains "dans la mort du Seigneur", qu'il soit déposé, car le Seigneur n'a pas dit: "Baptisez en ma mort", mais. au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit"." Plus tard se répandit l'erreur de certains schismatiques et hérétiques qui rebaptisaient, comme S. Augustin le rapporte des donatistes. Aussi, pour écarter leur erreur, le concile de Tolède décida qu'il n'y aurait qu'une seule immersion: "Pour éviter le scandale du schisme ou la pratique d'une doctrine hérétique, nous nous en tiendrons à une immersion simple."

Mais puisque cette raison n'existe plus, la triple immersion est la pratique commune pour le baptême. Aussi, en baptisant autrement, on pécherait gravement, car on n'observerait pas le rite de l'Église. Néanmoins le baptême serait valide.

9. Le baptême peut-il être réitéré?

Le baptême ne peut pas être renouvelé.

1° Il est une sorte de renaissance spirituelle, puisque par lui on meurt à la vie passée pour commencer à mener une vie nouvelle: "Personne, à moins d'être né à nouveau de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut voir le royaume de Dieu " (Jn 3, 5). Mais chaque homme ne naît qu'une fois. Aussi le baptême ne peut-il être renouvelé, pas plus que la génération charnelle. Et S. Augustin, sur ce mot en S. Jean: "Peut-on entrer à nouveau dans le sein de sa mère et en ressortir? " ajoute: "Tu dois comprendre la naissance spirituelle comme Nicodème a compris la naissance charnelle. On ne peut rentrer dans le sein maternel, on ne peut non plus retourner au baptême."

2° " Nous sommes baptisés dans la mort du Christ " (Rm 6, 3), par laquelle nous mourons au péché et ressuscitons pour une vie nouvelle. Or le Christ est " mort au péché une fois pour toutes" (v. 10), et c'est pourquoi le baptême ne peut être réitéré. L'épître aux Hébreux (6, 6) dit de certains qui voulaient se faire rebaptiser " qu'ils crucifient à nouveau le Fils de Dieu pour eux-mêmes". Et la Glose ajoute: "L'unique mort du Christ a consacré un baptême unique."

3° Le baptême imprime un caractère qui est ineffaçable, et qui est conféré avec une sorte de consécration. Or dans l'Église les consécrations ne se renouvellent pas, et le baptême non plus." Le caractère militaire ne se donne pas deux fois", dit S. Augustin et il ajoute: "Le sacrement du Christ n'est pas moins permanent que cette marque corporelle, et nous voyons que les apostats eux-mêmes ne perdent pas le baptême, puisqu'on ne les rebaptise pas quand ils reviennent par la pénitence."

4° Le baptême nous est donné surtout pour nous libérer du péché originel. Et comme le péché originel ne se renouvelle pas, le baptême non plus n'a pas à être renouvelé: "Comme par la faute d'un seul la condamnation s'est étendue à tous les hommes, ainsi par la justice d'un seul vient pour tous les hommes la justification qui donne la vie " (Rm 5, 18).

10. La liturgie du baptême

Dans le baptême, certains éléments sont nécessaires au sacrement, et d'autres n'ont pour but que de lui donner une certaine solennité. Ce qui est nécessaire au sacrement, c'est la forme, qui désigne sa cause principale; le ministre, qui est la cause instrumentale; et l'usage de la matière, l'ablution dans l'eau, qui en désigne l'effet principal. Toutes les autres cérémonies dont l'Église se sert dans le rite du baptême ont pour objet de lui donner une certaine solennité.

Mais on les pratique pour trois raisons: 1° Pour exciter la dévotion des fidèles et leur respect pour le sacrement. S'il n'y avait qu'une simple ablution dans l'eau, sans solennité, certains croiraient facilement qu'il ne s'agit que d'une ablution ordinaire.

2° Pour instruire les fidèles. En effet, les gens simples, qui n'étudient pas dans les livres, ont besoin d'être instruits par des signes sensibles, comme des images ou d'autres moyens semblables. Ainsi les rites sacramentels les instruisent, ou les poussent à chercher les vérités que signifient ces signes sensibles. Et comme il nous faut connaître, à propos du baptême, outre l'effet principal, d'autres choses encore, il convenait que celles-ci soient représentées par des signes extérieurs.

3° Les oraisons, bénédictions, etc. , font obstacle à la puissance des démons, qui cherchent à empêcher les effets du sacrement.

11. Les différentes sortes de baptême

Comme on l'a dit, le baptême d'eau tire son efficacité de la passion du Christ, à laquelle l'homme est configuré par le baptême; et au-delà, comme de sa cause première, de l'Esprit Saint. Mais si l'effet dépend de la cause première, la cause domine son effet, et n'en dépend pas.

Aussi, en dehors du baptême d'eau, on peut recevoir l'effet du sacrement de la passion du Christ en tant qu'on se conforme à lui en souffrant pour lui; c'est ce que dit l'Apocalypse (7,

14): "Ceux-ci sont venus de la grande épreuve, ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau."

Pour la même raison, on peut aussi recevoir l'effet du baptême par la vertu du Saint-Esprit, non seulement sans le baptême d'eau, mais même sans le baptême de sang: quand le coeur est mû par le Saint-Esprit à croire en Dieu et à se repentir de son péché. C'est pourquoi on dit aussi " baptême de pénitence". C'est de lui que parle Isaïe quand il dit (4, 4): "Quand le Seigneur aura lavé les souillures des filles de Sion, et purifié Jérusalem du sang qui est au milieu d'elle, par l'esprit de jugement et par l'esprit de feu."

Ces deux autres baptêmes sont donc appelés baptêmes parce qu'ils suppléent au baptême. Ainsi parle S. Augustin: "Que le martyre remplace quelquefois le baptême, le bienheureux Cyprien en trouve un argument qui n'est pas sans poids, dans le larron qui n'était pas baptisé, et à qui il a été dit: "Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis." En y réfléchissant de plus en plus, je trouve que ce n'est pas seulement la souffrance subie pour le nom du Christ qui peut suppléer au défaut de baptême, mais aussi la foi et la conversion du coeur, si le manque de temps empêche de célébrer le mystère du baptême."

12. Comparaison entre ces baptêmes

Comme on l'a dit à l'Article précédent, l'effusion de sang pour le Christ et l'action intérieure de l'Esprit Saint sont appelées des " baptêmes " parce qu'elles produisent l'effet du baptême d'eau; et le baptême d'eau tient son efficacité de la passion du Christ et du Saint-Esprit, nous l'avons dit. Or ces deux causes agissent en chacun de ces trois baptêmes, mais d'une façon tout à fait supérieure dans le baptême de sang.

Car la passion du Christ opère dans le baptême d'eau où elle est représentée symboliquement; dans le baptême d'esprit ou de pénitence elle agit par un mouvement du coeur (qu'elle suscite); mais dans le baptême de sang, elle agit par l'imitation des oeuvres elles-mêmes. Pareillement, la vertu du Saint-Esprit agit dans le baptême d'eau par sa vertu qui y est cachée, et dans le baptême de pénitence par la conversion du coeur; mais dans le baptême de sang elle agit par la plus intense ferveur de l'amour et de l'attachement, selon le mot de l'Évangile (Jn 15, 13) - " Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis."

CHAPITRE 67: LES MINISTRES DU BAPTÊME

1. Est-ce au diacre qu'il appartient de baptiser? - 2. Est-ce au prêtre ou seulement à. Un laïc peut-il conférer le baptême? -4. Une femme peut-elle le faire? -5. Un non-baptisé peut-il conférer le baptême? - 6. Plusieurs ministres peuvent-ils baptiser en même temps un seul et même sujet? - 7. Est-il nécessaire que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir des fonts? - 8. Celui-ci qui reçoit ainsi le baptisé est-il tenu de l'instruire?

1. Est-ce au diacre qu'il appartient de baptiser?

De même que, d'après Denys, les propriétés des ordres célestes et leurs fonctions nous sont connues par les noms qu'ils portent, de même aussi les noms des ordres ecclésiastiques nous font connaître le rôle de chacun d'eux.

Or le nom de diacre signifie "serviteur"; c'est-à-dire qu'il n'appartient pas aux diacres de donner les sacrements à titre principal et en vertu de leur charge, mais ils doivent assister les ministres supérieurs dans l'administration des sacrements. Ainsi il n'appartient pas au diacre de baptiser en vertu de sa charge, mais seulement d'assister et de servir les supérieurs dans la collation de ce sacrement et des autres. Ainsi Isidore dit-il: "Il appartient au diacre d'assister et de servir les prêtres dans toutes leurs fonctions sacramentelles, c'est-à-dire dans le baptême, le chrême, la patène et le calice."

2. Est-ce au prêtre ou seulement à l'évêque qu'il appartient de baptiser?

Les prêtres sont consacrés pour faire le sacrement du corps du Christ, comme on l'a dit plus haut. Ce sacrement est le signe de l'unité de l'Église, selon S. Paul (1 Co 10, 17): "Tout en étant plusieurs, nous ne faisons qu'un seul pain et un seul corps, car nous participons tous à un seul pain et à un seul calice." Mais c'est le baptême qui nous fait participer à l'unité de, l'Église et nous donne le droit d'approcher de la table du Seigneur. Par conséquent, puisqu'il appartient au prêtre de consacrer l'eucharistie, et que c'est à cela qu'est ordonné principalement le sacerdoce, il appartient au prêtre, comme son office propre, de baptiser; car c'est au même qu'il appartient d'opérer le tout et d'en organiser les parties.

3. Un laïc peut-il conférer le baptême?

Il appartient à la miséricorde de celui qui veut que tous les hommes soient sauvés, de permettre à l'homme, en ce qui est nécessaire au salut, de trouver facilement un moyen de salut. Or, parmi tous les autres sacrements, le baptême par lequel l'homme renaît à la vie spirituelle est de la plus haute nécessité; les enfants n'ont pas d'autre moyen d'être sauvés, et les adultes ne peuvent recevoir que par le baptême la pleine rémission de la faute et de la peine.

Aussi pour que l'homme ne risque pas d'être privé d'un moyen aussi nécessaire, il a été établi que la matière du baptême soit une matière commune, l'eau, que n'importe qui peut trouver; et que le ministre du baptême soit aussi n'importe quel homme, même s'il n'est pas ordonné, pour que l'impossibilité de recevoir le baptême ne prive pas l'homme du salut.

4. Une femme peut-elle baptiser?

C'est le Christ qui baptise à titre de cause principale, selon ce mot de S. Jean (1, 33): "Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et se reposer, c'est lui qui baptise." Or l'épître aux Colossiens (3, 11) dit que " dans le Christ il n'y a ni homme ni femme". Donc, de même qu'un laïc de sexe masculin peut baptiser, comme ministre du Christ, une femme peut le faire aussi.

Cependant, comme " le chef de la femme c'est l'homme, et le chef de l'homme c'est le Christ " (1 Co 11, 3), une femme ne doit pas baptiser si un homme est là, pas plus qu'un laïc ne peut baptiser en présence d'un clerc, ni un clerc en présence d'un prêtre. Mais celui-ci peut baptiser en présence de l'évêque, car le baptême appartient à l'office du prêtre.

5. Un non-baptisé peut-il conférer le baptême?

S. Augustin a laissé cette question sans la trancher. Il dit: "C'est une autre question de savoir si même ceux qui n'ont jamais été chrétiens peuvent donner le baptême; il faut se garder ici de

toute affirmation téméraire, sans l'autorité d'un saint concile assez considérable pour une matière aussi importante."

Mais plus tard, l'Église a déterminé que les non-baptisés, Juifs ou païens, peuvent conférer le sacrement de baptême, pourvu qu'ils le fassent selon la forme de l'Église. Ainsi le pape Nicolas I répond aux Bulgares: "Vous dites que dans votre patrie beaucoup de gens ont été baptisés par quelqu'un dont vous ne savez pas s'il est chrétien ou païen. S'ils ont été baptisés au nom de la Trinité, vous n'avez pas à les rebaptiser." Mais si la forme de l'Église n'a pas été observée, il n'y a pas de baptême. C'est ainsi qu'il faut comprendre la lettre de Grégoire à l'évêque Boniface: "Ceux que vous dites avoir été baptisés par des païens " - c'est-à-dire sans observer la forme de l'Église -, " nous vous ordonnons de les baptiser de nouveau au nom de la Trinité."

Et en voici la raison: de même que du côté de la matière n'importe quelle eau suffit pour la validité du sacrement, de même aussi, du côté du ministre, n'importe quel homme suffit. Par conséquent, même un non-baptisé peut baptiser en cas de nécessité. Ainsi deux non-baptisés peuvent se baptiser l'un l'autre, le premier baptisant le second et étant ensuite baptisé par lui; tous deux recevraient non seulement le sacrement, mais ses effets. Cependant, s'ils le faisaient en dehors de toute nécessité, ils pécheraient tous les deux, le baptiseur et le baptisé; et par là ils empêcheraient l'effet du sacrement, bien que le sacrement lui-même subsiste.

6. Plusieurs ministres peuvent-ils baptiser en même temps un seul et même sujet?

La vertu du sacrement de baptême lui vient principalement de sa forme, que l'Apôtre (Ep 5, 26) appelle " la parole de vie". Il faut donc examiner, au cas où plusieurs ministres baptiseraient en même temps un seul sujet, quelle forme ils emploieraient.

S'ils disaient: "Nous te baptisons au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit", certains tiennent qu'il n'y aurait pas alors de baptême, parce que ce ne serait pas observer la forme de l'Église, qui est celle-ci: "je te baptise, etc." Mais cette raison est à écarter, étant donné la forme dont se servent les Grecs. Ils pourraient dire en effet: "Le serviteur de Dieu N. est baptisé..." qui est la formule grecque, formule beaucoup plus éloignée de la nôtre que celle qui dirait: "Nous te baptisons..."

Mais il faut remarquer que cette formule "Nous te baptisons..." exprime l'intention de plusieurs de concourir à un baptême unique. Et cela semble aller contre la notion même de ministère: en effet l'homme ne baptise que comme ministre du Christ et comme tenant sa place. Aussi, comme il n'y a qu'un seul Christ, il faut aussi qu'il n'y ait qu'un seul ministre qui représente le Christ. C'est ce que dit précisément S. Paul: "Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême." Ainsi l'intention contraire semble exclure le sacrement de baptême.

Si les ministres disaient tous les deux: "je te baptise...", l'un et l'autre exprimerait son intention de conférer lui-même individuellement le baptême. Ce qui pourrait arriver dans les cas où tous les deux en se querellant voudraient conférer le baptême au même sujet. Dans ce cas, il est évident que celui qui prononcerait les paroles le premier donnerait le sacrement de baptême, et que l'autre, quel que soit son droit à baptiser, s'il voulait quand même prononcer les paroles, devrait être puni comme rebaptiseur.

Mais si tous les deux, exactement en même temps, prononçaient les paroles, et immergeaient ou aspergeaient le sujet, ils devraient être punis pour ce rite insolite, mais non pour avoir

réitéré le baptême. Chacun en effet aurait l'intention de baptiser quelqu'un qui ne l'est pas, et chacun, pour ce qui est de lui, baptiserait. Et ils ne donneraient pas deux sacrements, mais le Christ, qui seul baptise intérieurement, conférerait par tous deux un seul sacrement.

7. Est-il nécessaire que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir des fonts?

La régénération spirituelle opérée par le baptême est comparable à la génération chamelle, dit S. Pierre (1 P 2, 2): "Comme des enfants nouveau-nés, désirez le pur lait spirituel." Or dans la génération chamelle le nouveau-né a besoin d'une nourrice et d'un éducateur. Aussi dans la génération spirituelle du baptême, faut-il quelqu'un qui assume les fonctions de la nourrice et de l'éducateur, pour former celui qui est novice dans la foi et l'instruire des choses de la foi et de la vie chrétienne. Les supérieurs ecclésiastiques ne peuvent s'en charger, absorbés qu'ils sont par le soin de la communauté, alors que les petits enfants et les néophytes réclament des soins tout particuliers. Il faut donc que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir de la piscine sacrée, comme pour l'instruire et le protéger. C'est ce que dit Denys: "Nos maîtres divins", - c'est-à-dire les Apôtres, - " ont pensé et décidé d'admettre les enfants, à condition que les parents de l'enfant confient leur fils à quelque pédagogue instruit dans les choses divines, pour qu'il vive sous sa conduite, sous la garde d'un père spirituel chargé de son salut".

ARTICILE 8. Son parrain est-il tenu d'instruire le baptisé?

Chacun est tenu de remplir la charge qu'il accepte. Or nous avons dit que celui qui reçoit quelqu'un au sortir des fonts assume la charge de précepteur. Il est donc obligé de prendre soin de lui, si c'est nécessaire, comme cela arrive en des temps ou des lieux où des néophytes sont élevés parmi les infidèles. Pourtant, s'ils sont élevés parmi des chrétiens catholiques, les parrains peuvent s'estimer libérés de ce soin, en présumant que leurs filleuls sont instruits soigneusement par leurs parents. Mais si d'une façon ou d'une autre ils se rendaient compte qu'il n'en est pas ainsi, ils seraient tenus de s'employer de leur mieux au salut de leurs enfants spirituels.

CHAPITRE 68: CEUX QUI REÇOIVENT LE BAPTÊME

1. Tous les hommes sont-ils tenus de recevoir le baptême? - 2. Peut-on être sauvé sans le baptême? - 3. Le baptême doit-il être retardé? - 4. Faut-il baptiser les pécheurs? - 5. Faut-il imposer des oeuvres satisfactoires aux pécheurs qu'on a baptisés? - 6. La confession des péchés est-elle requise? - 7. L'intention est-elle requise chez le baptisé? - 8. La foi est-elle requise? - 9. Faut-il baptiser les enfants? - 10. Faut-il baptiser les enfants des Juifs malgré leurs parents? - 11. Faut-il baptiser les enfants qui sont encore dans le sein de leur mère? - 12. Faut-il baptiser les fous et les déments?

1. Tous les hommes sont-ils tenus de recevoir le baptême?

Les hommes sont tenus de prendre les moyens sans lesquels leur salut est impossible. Or il est évident que nul ne peut trouver le salut que par le Christ; aussi l'Apôtre dit-il (Rm 5, 12): "De même que par la faute d'un seul ce fut la condamnation pour tous les hommes, de même par la justice d'un seul, c'est pour tous les hommes la justification qui donne la vie." Or le baptême est donné pour que, régénéré par lui, on soit incorporé au Christ en devenant un de ses membres; c'est ce que dit S. Paul (Ga 3, 27): "Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ,

vous avez revêtu le Christ." Il est donc évident que tous sont tenus au baptême, et que sans lui il ne saurait y avoir de salut pour les hommes.

2. Peut-on être sauvé sans le baptême?

Il y a deux façons de ne pas être baptisé. D'une part, ne l'être ni de fait ni de désir; c'est le cas de ceux qui ne sont pas baptisés et ne veulent pas l'être. Et c'est manifestement mépriser le sacrement, au moins chez ceux qui ont l'usage du libre arbitre. Ceux à qui le baptême fait défaut de cette façon ne peuvent parvenir au salut, puisque ni sacramentellement, ni spirituellement, ils ne sont incorporés au Christ qui seul peut nous sauver.

D'autre part, on peut n'être pas baptisé de fait, mais en avoir le désir. C'est le cas de celui qui désire être baptisé, mais qui par accident est surpris par la mort avant d'avoir pu recevoir le baptême. Celui-là, sans avoir reçu de fait le baptême, peut parvenir au salut, à cause du désir du baptême, qui procède de la foi " qui agit par la charité", et par laquelle Dieu, dont la puissance n'est pas liée aux sacrements visibles, sanctifie intérieurement l'homme. Ainsi S. Ambroise dit-il de Valentinien qui mourut catéchumène: "Celui que je devais régénérer, je l'ai perdu, mais lui n'a pas perdu la grâce qu'il avait demandée."

3. Le baptême doit-il être retardé?

Ici il faut distinguer selon que les candidats au baptême sont des enfants ou des adultes. Si ce sont des enfants, il ne faut pas différer le baptême, d'abord parce qu'il n'y a pas à attendre chez eux une instruction plus avancée ou une conversion plus complète; ensuite à cause du danger de mort, puisque pour eux il n'y a pas d'autre remède que le sacrement de baptême.

Quant aux adultes, ils peuvent avoir le secours du seul baptême de désir, comme nous l'avons dit à l'Article précédent. Par conséquent, il ne faut pas leur conférer le sacrement dès leur conversion, mais il faut leur imposer un certain délai. D'abord par prudence, pour que l'Église ne se laisse pas tromper par ceux qui viendraient avec des sentiments feints (1 Jn 4, 1): "Ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits, pour voir s'ils viennent de Dieu." Pour les candidats au baptême, cette épreuve consistera à examiner leur foi et leur conduite pendant un certain temps. - Ensuite, cela est nécessaire pour le profit des candidats eux-mêmes; ils ont besoin de quelque délai pour être pleinement instruits de la foi, et pour s'exercer aux devoirs de la vie chrétienne. - Enfin cela est nécessaire pour le respect que nous devons aux sacrements; si les candidats sont admis au baptême lors des solennités majeures de Pâques et de la Pentecôte, ils reçoivent le sacrement avec plus de dévotion.

Ce délai peut être supprimé pour deux raisons. D'abord quand ceux qui doivent être baptisés paraissent parfaitement instruits dans la foi et aptes au baptême; ainsi Philippe baptise immédiatement l'eunuque, et Pierre, Corneille et ses compagnons (Ac 8, 36 et 10, 47). - Ensuite en cas de maladie ou de danger de mort. Aussi le pape Léon Il, dit-il: "Ceux que pressent le danger de mort, la maladie, un siège, la persécution ou le naufrage, doivent être baptisés en tout temps." Si pourtant quelqu'un qui attend l'époque fixée par l'Église est surpris par la mort et empêché de recevoir le baptême, il est sauvé, comme nous l'avons dit "à travers le feu". Et il y aurait cependant péché à différer le baptême au-delà du temps fixé par l'Église, sans raison et sans autorisation des supérieurs ecclésiastiques. Mais ce péché peut comme les autres être effacé par la contrition qui tient lieu du baptême, nous l'avons dit.

4. Faut-il baptiser les pécheurs?

On peut être pécheur de deux façons. D'abord à cause de la souillure d'une faute passée. A ceux qui sont pécheurs en ce sens il faut conférer le baptême, qui a été institué précisément pour nous purifier de la souillure du péché,, comme dit S. Paul (Ep 5, 2): "La purifiant, - l'Église dans le bain d'eau avec la parole de vie."

Mais on peut aussi être pécheur par la volonté de pécher et le propos de demeurer dans le péché. A ceux qui sont pécheurs en ce sens il ne faut pas conférer le baptême. D'abord parce que le baptême nous incorpore au Christ (Ga 3, 27): "Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ." Or, aussi longtemps qu'on a la volonté de pécher, on ne peut être uni au Christ (2 Co 6, 14): "Qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'iniquité? " Aussi S. Augustin dit-il que " nul homme, en possession du libre arbitre, ne peut commencer une vie nouvelle sans se repentir de l'ancienne". - Ensuite, parce qu'il ne doit y avoir rien d'inutile dans les oeuvres du Christ et de l'Église. Or est inutile ce qui n'atteint pas la fin à laquelle il est destiné. Et personne ne peut avoir la volonté de pécher et en même temps être purifié du péché, ce qui est le but du baptême: ce serait contradictoire. - Enfin, parce qu'il ne doit y avoir aucune fausseté dans les signes sacramentels. Or un signe est faux quand la chose signifiée n'y correspond pas. Mais quand un homme se présente à l'ablution baptismale, cela signifie qu'il se dispose à la purification intérieure. Or ce n'est pas le cas pour celui qui a le propos de demeurer dans son péché. Il est donc clair qu'à des pécheurs de cette sorte on ne doit pas administrer le baptême.

5. Faut-il imposer des oeuvres satisfactoires aux pécheurs qu'on a baptisés?

L'Apôtre dit aux Romains (6, 3) " Nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés; nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort." Ainsi par le baptême l'homme est incorporé à la mort même du Christ. Or, d'après ce qui a été dit plus haut, il est clair que la mort du Christ a satisfait suffisamment pour les péchés, " non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier" (1 Jn 2, 2). Par conséquent, à celui qui est baptisé, quelles que soient ses fautes, on ne doit imposer aucune satisfaction, car ce serait faire injure à la passion et à la mort du Christ, comme si elles ne suffisaient pas à satisfaire pleinement pour les péchés des baptisés.

6. La confession des péchés est-elle requise?

Il y a deux façons de confesser ses péchés. L'une est intérieure et s'adresse à Dieu. Celle-là est requise avant le baptême: l'homme doit se souvenir de ses péchés et les regretter, " car personne, dit S. Augustin, ne peut commencer une vie nouvelle s'il ne se repent de l'ancienne".

L'autre confession est extérieure et se fait au prêtre. Celle-là n'est pas requise avant le baptême. D'abord parce que cette confession, qui s'adresse à la personne du ministre, appartient au sacrement de pénitence, qui n'est pas exigé avant le baptême, "porte de tous les sacrements". - Puis cette confession extérieure se fait au prêtre pour qu'il absolve le pénitent de ses péchés et lui impose des oeuvres satisfactoires; mais, on l'a dit ci-dessus, il ne faut pas en imposer aux baptisés. - Enfin, cette confession détaillée faite à un homme a quelque chose de pénible, à cause de la honte qu'on a de s'accuser. Et il ne faut imposer au baptisé aucune peine extérieure.

Par conséquent, on ne demande pas aux baptisés une confession détaillée de leurs péchés; mais il suffit de la confession générale qu'ils font quand, selon le rite de l'Église, ils renoncent à Satan et à toutes ses oeuvres. Aussi la Glose dit-elle que le baptême de Jean donne aux catéchumènes l'exemple de confesser leurs péchés et de promettre une vie meilleure.

Pourtant si, par dévotion, certains voulaient confesser leurs péchés, il faudrait entendre leur confession, non pas pour leur imposer une pénitence, mais pour leur donner, contre leurs fautes coutumières, une formation à la vie spirituelle.

7. L'intention est-elle requise chez le baptisé?

Par le baptême, on meurt à l'ancienne vie de péché pour commencer une vie nouvelle: "Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle " (Rm 6**,** 4). Or, pour mourir à sa vie ancienne, il faut, dit S. Augustin, chez l'homme qui dispose de son libre arbitre, la volonté de regretter le passé; de même est requise la volonté de commencer la vie nouvelle dont le principe est la réception même du sacrement. Par conséquent, il est requis du baptisé qu'il ait la volonté, ou l'intention, de recevoir le sacrement.

8. La foi est-elle requise chez le baptisé?

Comme il ressort de ce que nous avons dit baptême produit dans l'âme deux effets, le caractère et la grâce. Aussi une condition peut-elle être nécessaire pour le baptême à double titre. Il y a d'une part ce qui est nécessaire à la réception de la grâce, effet ultime du sacrement. Et dans ce sens, la foi est nécessaire pour le baptême, car, comme dit S. Paul (Rm 3, 22): "la justice de Dieu est par la foi en Jésus Christ".

Il y a d'autre part ce qui est requis nécessairement pour l'impression du caractère baptismal. Et à ce titre la foi du baptisé n'est pas requise nécessairement pour le baptême, pas plus que la foi de celui qui baptise, pourvu que soient remplies les autres conditions nécessaires au sacrement. Car le sacrement n'est pas l'oeuvre de la justice de l'homme, ni de celui qui le donne, ni de celui qui le reçoit, mais il est l'oeuvre de la puissance de Dieu.

9. Faut-il baptiser les enfants?

L'Apôtre dit aux Romains (5, 17): "Si par le péché d'un seul la mort a régné par un seul (c'est-à-dire par Adam) à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don et de la justice, régneront-ils dans la vie par un seul, Jésus Christ." Or les enfants, par le péché d'Adam, contractent le péché originel: on le voit à ce qu'ils sont soumis à la mortalité qui, par le péché du premier homme, est passée à tous les autres, dit l'Apôtre au même endroit. Aussi, et à plus forte raison, les enfants peuvent-ils par le Christ recevoir la grâce qui les fera régner dans la vie éternelle. Mais le Seigneur lui-même a dit (Jn 3, 5): "Nul, s'il n'est rené de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu." Aussi est-il nécessaire de baptiser les enfants; puisqu'à leur naissance ils encourent par Adam leur condamnation, il faut qu'en renaissant ils reçoivent du Christ leur salut.

Il convient aussi de baptiser les enfants pour que, nourris dès l'enfance dans la vie chrétienne, ils y persévèrent avec plus de fermeté, selon ce que disent les Proverbes (22, 6): "Le jeune homme, une fois engagé dans sa voie, ne la quittera pas, même devenu vieux." Et c'est la raison que donne Denys dans le texte cité.

10. Faut-il baptiser les enfants des juifs malgré leurs parents?

Les enfants qui sont fils d'infidèles ont l'usage de la raison, ou ils ne l'ont pas. S'ils l'ont, ils commencent à pouvoir disposer d'eux-mêmes en ce qui est de droit divin et de droit naturel. Ils peuvent donc, de leur propre volonté et malgré leurs parents, se faire baptiser, tout comme ils peuvent contracter mariage, et c'est pourquoi on peut licitement les exhorter et les inviter à recevoir le baptême.

Mais s'ils n'ont pas encore l'usage de la raison, ils sont, de droit naturel, sous la tutelle de leurs parents, aussi longtemps qu'ils ne peuvent pas se gouverner eux-mêmes. Ainsi dit-on que sous la loi ancienne les enfants étaient sauvés par la foi de leurs parents. Ce serait donc contraire à la justice naturelle que de baptiser ces enfants contre le gré de leurs parents, comme de baptiser malgré lui un homme qui a l'usage de la raison. Il serait de plus dangereux de baptiser les enfants des infidèles, car ils retourneraient facilement à l'infidélité, à cause de l'affection naturelle qu'ils ont pour leurs parents. Par conséquent, ce n'est pas l'habitude de l'Église de baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents.

11. Peut-on baptiser les enfants qui sont encore dans le sein de leur mère?

Il est nécessaire au baptême que le corps du baptisé soit en quelque façon lavé dans l'eau, puisque le baptême, comme on l'a dit, est une ablution. Mais le corps d'un enfant, avant qu'il sorte du sein maternel, ne peut en aucune façon être lavé dans l'eau. A moins qu'on n'aille dire que l'ablution baptismale, qui lave le corps de la mère, atteint l'enfant qu'elle porte en son sein. Mais cela ne peut se faire, d'abord parce que l'âme de l'enfant, que le baptême est destiné à sanctifier, est distincte de l'âme de sa mère, - puis parce que le corps d'un enfant animé est déjà formé, et donc distinct du corps de sa mère. Ainsi le baptême que reçoit la mère ne rejaillit pas sur l'enfant. Aussi S. Augustin écrit-il contre julien: "Si le foetus appartenait au corps de la mère au point d'être considéré comme une partie d'elle-même, on ne baptiserait pas l'enfant dont la mère a été baptisée en cas de danger de mort au cours de sa grossesse. Comme néanmoins on baptise l'enfant, c'est donc que, même dans le sein de sa mère, il n'appartient pas au corps de celle-ci."

Ainsi reste-t-il qu'en aucune manière on ne peut baptiser les enfants qui sont encore dans le sein maternel.

12. Faut-il baptiser les fous et les déments?

Au sujet des fous et des déments, il faut distinguer. Certains sont dans cet état depuis leur naissance, n'ont pas d'intervalles lucides, et aucun usage de la raison n'apparaît en eux. En ce qui concerne le baptême, il faut en juger comme des enfants, que l'on baptise dans la foi de l'Église.

Il y en a d'autres qui, après avoir été sains d'esprit, sont tombés dans la folie. Il faut en juger selon la volonté qu'ils avaient exprimée alors qu'ils étaient sains d'esprit. S'ils ont alors manifesté la volonté de recevoir le baptême, on doit le leur donner dans leur état de folie ou démence, même si maintenant ils y contredisent. Si au contraire, ils n'ont manifesté, alors qu'ils étaient sains d'esprit, aucune volonté de recevoir le baptême, il ne faut pas les baptiser.

Certains sont fous ou déments depuis leur naissance, mais ont cependant des intervalles lucides pendant lesquels ils peuvent user droitement de leur raison. Si alors ils veulent être

baptisés, on peut les baptiser, même s'ils sont retombés dans leur démence, et même on le doit, s'ils sont en danger de mort; sinon il vaut mieux attendre un moment de lucidité pour qu'ils puissent recevoir le sacrement avec plus de dévotion. Mais si, dans leurs intervalles de lucidité, ils ne manifestent aucune intention de recevoir le baptême, il ne faut pas les baptiser quand ils retombent dans leur état.

D'autres enfin, même s'ils ne sont pas absolument sains d'esprit, ont cependant assez de raison pour pouvoir penser à leur salut et comprendre la vertu du sacrement. Il faut juger de ceux-ci comme de ceux qui sont sains d'esprit, et que l'on baptise de leur plein gré, et non malgré eux.

CHAPITRE 69: LES EFFETS DU BAPTÊME

1. Le baptême enlève-t-il tous les péchés?

L'Apôtre dit aux Romains (6, 3)

" Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés." Et plus loin (6, 11) il conclut: "Aussi vous-mêmes regardez-vous comme morts au péché et vivant pour Dieu en Jésus Christ notre Seigneur." Cela montre que par le baptême l'homme meurt à la vétusté du péché, et commence à vivre dans la nouveauté de la grâce. Or tout péché appartient à cette vétusté passée. Tout péché, par conséquent, est effacé par le baptême.

2. Le baptême délivre-t-il de toute peine?

Nous l'avons déjà dit le baptême nous incorpore à la passion et à la mort du Christ; comme dit S. Paul (Rm 6, 8): "Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui." Cela montre que tout baptisé participe à la passion du Christ pour y trouver un remède, aussi bien que s'il avait souffert et était mort lui-même. Or la passion du Christ, nous l'avons dit est une satisfaction suffisante pour tous les péchés de tous les hommes. Ainsi le baptisé est libéré de la peine qu'il devait acquitter pour ses péchés, comme si lui-même avait pleinement satisfait pour tous ses péchés.

3. Le baptême enlève-t-il les maux de cette vie?

Le baptême a la puissance d'enlever les peines de la vie présente; cependant il ne les enlève pas en cette vie, mais c'est par sa vertu que les justes en seront libérés à la résurrection, " quand ce corps mortel revêtira l'immortalité " (1 Co 15, 54). Et il est raisonnable qu'il en soit ainsi.

D'abord, parce que l'homme est incorporé au Christ par le baptême et devient ainsi l'un de ses membres. Il convient donc que ce qui s'est passé pour la tête se passe aussi pour les membres. Or, si le Christ a été depuis sa conception plein de grâce et de vérité, il a eu cependant un corps passible qui par sa passion et sa mort est ressuscité à la vie glorieuse. Ainsi le chrétien reçoit-il par le baptême la grâce en son âme, alors qu'il a un corps passible, dans lequel il peut souffrir pour le Christ; mais à la fin il ressuscitera pour une vie impassible. Aussi l'Apôtre dit-il (Rm 8, 11): "Celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à nos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en nous." Et plus loin (v. 17): "Nous sommes les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui."

De plus, cela convient aussi pour l'exercice de la vie spirituelle: c'est en luttant contre la convoitise et les autres faiblesses que l'homme recevra la couronne de la victoire. Aussi sur ce mot de S. Paul (Rm 6, 6): "Pour que soit détruit le corps du péché", la Glose dit: "Si après le baptême l'homme vit encore dans la chair, il garde la convoitise qu'il doit combattre, et vaincre avec l'aide de Dieu." C'est ce que figure cette parole (Jg 3, 1-2): "Voici les nations que le Seigneur a laissées pour éprouver par elles Israël, et pour qu'ensuite leurs fils apprennent à combattre les ennemis et qu'ils gardent l'habite combat."

Enfin cela convient aussi pour que les hommes ne viennent pas au baptême en vue d’obtenir l'impassibilité dans la vie présente, plutôt que la gloire de la vie éternelle. C'est ce que dit l'Apôtre (1 Co 15, 19): "Si nous n’avons d'espérance dans le Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux des hommes."

4. Le baptême confère-t-il à l'homme la grâce et les vertus?

Comme dit S. Augustin, le baptême a pour effet d'incorporer les baptisés au Christ comme ses membres. Or, de la tête qui est le Christ découle en tous ses membres la plénitude de la grâce et de la vertu, comme dit S. Jean (1, 16): "De sa plénitude nous avons tous reçu." Il est donc évident que par le baptême on reçoit la grâce et les vertus.

5. Les effets des vertus conférées par le baptême

Par le baptême on est régénéré pour la vie spirituelle, qui est proprement la vie des fidèles du Christ, comme dit l'Apôtre (Ga 2, 20): "Ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu." Mais il n'y a de vie que pour les membres qui sont unis à la tête d'où ils reçoivent le sens et le mouvement. Il est donc nécessaire que par le baptême on soit incorporé au Christ comme un de ses membres.

Mais de la tête naturelle dérivent dans les membres le sens et le mouvement; de même, de la tête spirituelle, qui est le Christ, dérivent dans ses membres un sens spirituel, la connaissance de la vérité, et un mouvement spirituel, l'impulsion de la grâce. Aussi S. Jean dit-il (1, 14-16): "Nous l'avons vu, plein de grâce et de vérité, et de sa plénitude nous avons tous reçu." Il s'ensuit que le Christ illumine les baptisés pour qu'ils connaissent la vérité, et qu'en leur infusant la grâce il leur donne la fécondité des bonnes oeuvres.

6. Même les petits enfants reçoivent-ils au baptême la grâce et les vertus?

Quelques anciens ont enseigné que le baptême ne donne pas aux enfants la grâce et les vertus, mais qu'il leur imprime le caractère du Christ, en vertu duquel, une fois parvenus à l'âge parfait, ils recevront la grâce et les vertus.

Mais cela est faux, pour deux raisons. D'abord parce que les enfants, comme les adultes, deviennent par le baptême membres du Christ; ils doivent donc recevoir du chef l'influx de la grâce et des vertus. - De plus, parce qu'à ce compte les enfants morts après le baptême ne pourraient pas parvenir à la vie éternelle, puisque " la grâce de Dieu, c'est la vie éternelle " (Rm 6, 23). Il ne leur servirait de rien pour le salut d'avoir été baptisés.

La cause de cette erreur fut que ces docteurs ne surent pas distinguer l'habitus et l'acte. Voyant que les enfants sont incapables de faire les actes des vertus, ils crurent qu'après le baptême ils n'avaient aucunement les vertus. Mais cette impuissance à agir provient chez les enfants non de l'absence de l'habitus, mais d'un empêchement corporel, de même que ceux qui dorment, bien qu'ils aient l'habitus des vertus, sont empêchés par le sommeil d'en faire les actes.

7. Le baptême ouvre-t-il aux baptisés la porte du royaume des cieux?

Ouvrir la porte des cieux, c'est enlever l'obstacle qui empêche d'y entrer. Cet obstacle, c'est la faute et la peine qui lui est due. Or on a montré que le baptême remet absolument tous les péchés, et toutes les peines. Par conséquent, il a pour effet d'ouvrir le royaume des cieux.

8. Le baptême produit-il un effet égal chez tous les baptisés?

L'effet du baptême est double. L'un qui est essentiel, l'autre qui est accidentel.

L'effet essentiel est celui pour lequel le baptême a été institué: la naissance à la vie spirituelle. Aussi, comme tous les enfants sont dans la même disposition à l'égard du baptême, puisqu'ils sont baptisés non dans leur foi propre, mais dans la foi de l'Église, ils reçoivent tous au baptême un effet égal. Quant aux adultes, qui apportent au baptême leur foi personnelle, ils n'ont pas tous les mêmes dispositions, et viennent au baptême, les uns avec plus, les autres avec moins de dévotion. Aussi les uns reçoivent-ils plus, les autres moins de cette grâce de renouvellement; bien que, par soi, le feu répande une chaleur égale pour tous, ceux qui en approchent davantage en reçoivent plus de chaleur.

L'effet accidentel du baptême est celui pour lequel le baptême n'a pas été ordonné, mais qui est l'oeuvre miraculeuse de la puissance divine dans le baptême. Sur cette parole de S. Paul (Rm 6, 6): "Pour que nous ne soyons plus esclaves du péché...", la Glose a dit: "Sans un miracle ineffable du Créateur, le baptême n'a pas pour résultat d'éteindre absolument la loi du péché qui est dans nos membres." Et ces effets-là, tous les baptisés ne les reçoivent pas également, même s'ils s'approchent avec une égale dévotion, car ces effets sont distribués suivant le plan de la providence divine.

9. La " fiction " empêche-t-elle l'effet du baptême?

Comme dit S. Jean Damascène " Dieu ne force pas l'homme à la justice." Aussi, pour que le baptême justifie un homme, il faut que sa volonté embrasse et le baptême et ses effets; et l'on parlera de " fiction " quand cette volonté s'oppose au baptême ou à ses effets. Selon S.

Augustin , on peut parler aussi de fiction de quatre manières: d'abord quand le baptisé n'a pas la foi, alors que le baptême est " le sacrement de la foi "; - puis quand il méprise le sacrement lui-même; - puis quand il célèbre ce sacrement sans observer les rites de l'Église; - enfin quand il s'y présente sans dévotion. - Il est donc évident que la fiction empêche l'effet du baptême.

10. Quand la fiction disparaît, le baptême obtient-il son effet?

Comme on l'a dit plus haut le baptême est une régénération spirituelle. Or, quand un être est engendré, il reçoit en même temps la forme et l'effet de cette forme, à moins qu'il n'y ait un obstacle; mais dès que cet obstacle est écarté, la forme de l'être engendré produit son effet. Par exemple un corps lourd, dès sa génération, est attiré vers le bas, à moins qu'un obstacle ne l'arrête; dès que cet obstacle est écarté, il commence à tomber. De même, quand un homme est baptisé, il reçoit le caractère, comme une forme, et il reçoit l'effet propre de cette forme, la grâce qui remet tous les péchés. Mais cet effet peut être empêché par la fiction. Aussi, dès que celle-ci est écartée par la pénitence, il est certain que le baptême produit aussitôt son effet.

I1 faut étudier maintenant les rites préparatoires au baptême. D'abord un rite préparatoire qui a précédé le baptême: la circoncision (Q. 70).

Ensuite les rites préparatoires qui accompagnent le baptême: le catéchisme et l'exorcisme (Q. 71)

CHAPITRE 70: LA CIRCONCISION

1. A-t-elle préparé et préfiguré le baptême? - 2. Son institution. - 3. Son rite. - 4. Son effet.

1. La circoncision a-t-elle préparé et préfiguré le baptême?

Le baptême est appelé " sacrement de la foi " parce qu'il comporte une profession de foi, et que par lui l'homme est agrégé à la société des croyants. Or, notre foi est la même que celle des anciens Pères, dit S. Paul (2 Co 4, 13): "C'est animés du même esprit de foi que nous croyons." Mais la circoncision était comme une profession de foi; aussi par la circoncision les anciens étaient-ils incorporés à la communauté des croyants. Ainsi est-il évident que la circoncision était une préparation et une figure du baptême, puisque, pour les anciens Pères, tout était une figure de l'avenir (1 Co 10, 11), de même que leur foi avait l'avenir pour objet.

2. L'institution de la circoncision

Comme on vient de le dire, la circoncision préparait au baptême parce qu'elle était une profession de foi au Christ, foi que nous professons aussi au baptême. Mais parmi les anciens Pères, Abraham fut le premier à recevoir la promesse du Christ à venir, quand il lui fut dit (Gn 22, 18): "Dans ta race seront bénies toutes les tribus de la terre." Il fut aussi le premier à se séparer de la société des infidèles pour obéir à l'ordre de Dieu qui lui disait (Gn 12, 1): "Sors de ton pays et de ta famille." Il convenait donc que la circoncision fût instituée en Abraham.

3. Le rite de la circoncision

Nous l'avons dit, la circoncision est un signe de foi institué par Dieu, " dont la sagesse est sans limites " (Ps 147, 5). Or c'est l'oeuvre de la sagesse de déterminer ce qui convient. Donc il faut accorder que le rite de la circoncision fut ce qu'il devait être.

4. L'effet de la circoncision

Tout le monde s'accorde à dire que la circoncision remettait le péché originel. Certains cependant disent qu'il ne conférait pas la grâce, mais qu'elle ne faisait que remettre le péché. Ainsi le Maître des Sentences et la Glose sur Romains (4, 11). Mais cela est impossible, puisque le péché n'est remis que par la grâce, selon ce mot (Rm 3, 24): "justifiés gratuitement par la grâce de Dieu, etc."

Aussi d'autres ont-ils dit que la circoncision conférait la grâce, mais seulement en tant que celle-ci remet la faute, mais non dans ses effets positifs. - C'était pour ne pas être obligé de dire que la grâce reçue dans la circoncision suffisait pour accomplir les commandements de la loi, et qu'ainsi la venue du Christ était inutile. Mais cette opinion non plus ne peut se soutenir. D'abord parce que la circoncision donnait aux petits enfants la possibilité de parvenir en temps voulu à la gloire; or celle-ci est l'ultime effet positif de la grâce. De plus parce que, dans l'ordre de la causalité formelle, les effets positifs précèdent naturellement les effets privatifs (bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de la causalité matérielle), car la forme n'exclut la privation qu'en informant le sujet.

Aussi d'autres encore ont-ils dit que la circoncision conférait la grâce, même pour l'un de ses effets positifs, qui est de rendre digne de la vie éternelle, mais non pour tous ses effets, parce queue ne suffisait pas à réprimer le foyer de la convoitise, ni même à observer tous les commandements de la loi. Et cela fut autrefois mon opinion m. - Mais en y regardant de plus près, il apparaît que cela non plus n'est pas vrai. Car la moindre grâce est capable de résister à n'importe quelle convoitise, et d'éviter le péché mortel qui se commet en transgressant les commandements de la loi, car la plus petite charité aime Dieu plus que la cupidité n'aime des milliers de pièces d'or et d'argent (Ps 119, 72).

Aussi faut-il dire que la circoncision conférait la grâce avec tous ses effets, mais autrement que ne fait le baptême. Le baptême confère la grâce par sa vertu propre, qu'il possède au titre d'instrument de la passion du Christ, déjà réalisée. Mais la circoncision conférait la grâce parce qu'elle était signe de la foi à la passion future: l'homme qui recevait la circoncision professait qu'il embrassait cette foi, l'adulte pour lui-même, et un autre pour les enfants. Aussi l'Apôtre dit-il (Rm 4, 11): "Abraham reçut le signe de la circoncision comme sceau de sa justification par la foi." C'est-à-dire que la justice venait de la foi signifiée par la circoncision, et non de la circoncision qui la signifiait.

Et parce que le baptême, au contraire de la circoncision, opère comme un instrument en vertu de la passion du Christ, le baptême imprime un caractère qui nous incorpore au Christ, et il donne une grâce plus abondante que la circoncision, car une réalité présente est plus efficace qu'une simple espérance.

CHAPITRE 71: LE CATÉCHISME ET L'EXORCISME

1. Le catéchisme doit-il précéder le baptême? -2. L'exorcisme doit-il précéder le baptême? - 3. Ce qui se fait dans l'exorcisme a-t-il une efficacité ou seulement valeur de signe? - 4. Est-ce le prêtre qui doit catéchiser et exorciser les candidats au baptême?

1. Le catéchisme doit-il précéder le baptême?

Le baptême, nous l'avons dit, est le "sacrement de la foi", puisqu'il est une profession de foi chrétienne. Mais pour recevoir la foi, il faut en être instruit, selon S. Paul (Rm 10, 14): "Comment croire en celui dont on n'a pas entendu parler? Et comment entendre sans prédicateur? " Aussi convient-il que le baptême soit précédé par le catéchisme. Et c'est pourquoi le Seigneur, donnant aux disciples l'ordre de baptiser, leur commande d'enseigner avant de baptiser, quand il dit (Mt 28, 19): "Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant, etc."

2. L'exorcisme doit-il précéder le baptême?

Quiconque veut accomplir sagement une oeuvre, commence par écarter les obstacles qui s'y opposent: "Défrichez vos jachères, dit Jérémie (4, 3), et ne semez pas dans les épines." Le diable est l'ennemi du salut des hommes, salut que le baptême leur assure, et il a un certain pouvoir sur les hommes parce qu'ils sont sous l'empire du péché, originel ou actuel. Il convient donc avant le baptême de chasser les démons par les exorcismes, pour qu'ils ne fassent pas obstacle au salut de l'homme.

C'est cette expulsion que signifie l'exsufflation. La bénédiction, avec l'imposition des mains, ferme au démon expulsé le chemin du retour. Le sel mis dans la bouche, et la salive dont on touche le nez et les oreilles, signifient que les oreilles reçoivent la foi, que les narines en approuvent le parfum, et que la bouche le confesse. Quant à l'onction d'huile, elle signifie la force de l'homme pour lutter contre les démons.

3. Ce qui se fait dans l'exorcisme a-t-il une efficacité ou seulement valeur de signe?

Certains disent que les exorcismes n'ont aucune efficacité, et ne sont que des signes. Mais cela est évidemment faux, puisque l'Église, dans les exorcismes, use de paroles impératives pour chasser la puissance du démon, par exemple quand elle dit: "Donc, diable maudit, sors de cet homme, etc."

Il faut donc dire que ces rites ont une certaine efficacité, mais différente de celle du baptême lui-même. Car le baptême donne à l'homme la grâce par la pleine rémission de ses fautes. Mais les rites de l'exorcisme écartent un double obstacle qui s'oppose à la réception de la grâce du salut. De ces obstacles, l'un est extérieur: c'est le démon qui s'efforce d'empêcher le salut de l'homme. Cet obstacle est écarté par l'exsufflation, qui repousse le pouvoir du démon, comme le montre l'autorité alléguée de S. Augustin, pour qu'il n'empêche pas de recevoir le sacrement. Mais le pouvoir du démon sur l'homme subsiste par la tache du péché et la dette de la peine, aussi longtemps que le baptême ne les a pas enlevées. C'est pourquoi S. Cyprien dit: "Sache que la malice du démon peut se maintenir jusqu'à l'eau salutaire, mais le baptême écarte toute malice."

L'autre obstacle est intérieur, en ce sens que, imprégnés par le péché originel, nos sens sont fermés à la réception des mystères du salut. Aussi Raban Maur dit-il: "Par la salive symbolique et le toucher du prêtre, la sagesse et la puissance de Dieu opèrent le salut des catéchumènes en ouvrant leurs narines pour qu'elles perçoivent le parfum de la connaissance de Dieu, en ouvrant leurs oreilles pour qu'elles écoutent les commandements de Dieu, en ouvrant leur sens pour qu'ils y répondent du fond du coeur."

4. Est-ce le prêtre qui doit catéchiser et exorciser les candidats au baptême?

Le ministre est par rapport au prêtre comme l'agent secondaire et instrumental par rapport à l'agent principal; c'est ce qu'indique le nom même de ministre. Or l'agent secondaire, en produisant l'oeuvre, n'agit pas en dehors de l'agent principal. Et plus l'oeuvre est excellente, plus l'agent principal a besoin d'agents de haute qualité. Or c'est une oeuvre plus haute pour le prêtre de conférer le sacrement lui-même que de préparer au sacrement. Aussi les ministres supérieurs, qu'on appelle diacres, coopèrent avec le prêtre dans l'administration même des sacrements; comme dit Isidore " Il appartient au diacre d'assister les prêtres et de les servir en tout ce qui se fait dans les sacrements du Christ, c'est-à-dire le baptême, le chrême, la patène, et le calice." Mais les ministres inférieurs coopèrent avec le prêtre en tout ce qui prépare au sacrement, les lecteurs pour le catéchisme, les exorcistes pour les exorcismes.

CHAPITRE 72: LE SACREMENT DE CONFIRMATION

1. La confirmation est-elle un sacrement?

Les sacrements de la loi nouvelle sont ordonnés à produire des effets spéciaux de grâce. Par conséquent, là où se rencontre un effet spécial de grâce, il y a un sacrement spécial. Mais les choses sensibles et corporelles sont à l'image des réalités spirituelles et intelligibles, et ce qui se passe dans la vie corporelle nous permet de comprendre les particularités de la vie spirituelle. Or, visiblement, il y a dans la vie corporelle une perfection spéciale quand l'homme arrive à l'âge adulte et peut accomplir parfaitement les actes de l'homme, comme dit l'Apôtre (1 Co 13, 11): "Quand je suis devenu homme, j'ai abandonné ce qui était enfantin." Aussi, après le mouvement de la génération qui donne la vie corporelle, y a-t-il celui de la croissance qui conduit à l'âge parfait. Ainsi l'homme reçoit la vie spirituelle par le baptême, qui est une génération spirituelle, et dans la confirmation il reçoit pour ainsi dire l'âge adulte dans la vie spirituelles.

Aussi le pape Melchiade écrit-il: "Le Saint-Esprit, qui est descendu sur les eaux du baptême pour notre salut, nous accorde dans la fontaine baptismale la plénitude de l'innocence, et dans la confirmation l'accroissement de la grâce. Dans le baptême nous naissons à la vie; après le baptême, nous sommes affermis." Il est donc visible que la confirmation est un sacrement spécial.

2. La matière de la confirmation

Le chrême est la matière qui convient à ce sacrement. Comme on l'a dit ce sacrement donne la plénitude du Saint-Esprit pour la force spirituelle qui convient à l'âge adulte. Mais arrivé à l'âge adulte, l'homme commence à entrer par son activité en communication avec les autres -, jusque-là il vivait isolément et pour lui seul. Or la grâce du Saint-Esprit est signifiée par l'huile; on dit du Christ qu'il a été "oint d'une huile d'allégresse " (Ps 45, 8), à cause du Saint-Esprit dont il a été rempli. Ainsi l'huile consacrée est la matière de ce sacrement. On y mêle du baume, à cause de la force pénétrante de son parfum, qui se répand sur les autres. Aussi l'Apôtre dit-il (2 Co 2, 15): "Nous sommes la bonne odeur du Christ." Et bien qu'il y ait beaucoup d'autres matières odoriférantes, on a choisi celle-ci à cause de l'excellence de son parfum, et parce qu'elle communique l'incorruptibilité. Aussi l'Ecclésiastique dit-il (24, 21 Vg): "Mon parfum est celui d'un baume sans mélange."

3. Est-il nécessaire au sacrement que le chrême ait été consacré par l'évêque?

Comme on l'a dit plus haut, toute la vertu sanctificatrice des sacrements découle du Christ. Or il faut considérer que le Christ lui-même s'est servi de certains sacrements, le baptême et l'eucharistie, qui comportent un élément matériel; et c'est le fait même que le Christ en a fait usage, qui a donné à cette matière l'aptitude à constituer un sacrement." jamais, dit S. Jean Chrysostome, les eaux du baptême n'auraient pu purifier les croyants de leurs péchés, si elles n'avaient été sanctifiées par le contact du corps du Seigneur." De même, le Seigneur lui-même " prit du pain, et le bénit... et pareillement la coupe " (Mt 26, 26-27; Lc 22, 19-20). Et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire à ces sacrements que la matière en soit d'abord bénite: la bénédiction du Christ y suffit. Et si l'on y fait quelque bénédiction, celle-ci appartient à la solennité du sacrement, et non à sa nécessité.

Mais le Christ ne s'est pas servi d'onctions visibles, pour ne pas porter préjudice à l'onction invisible par laquelle il a été " oint de préférence à ses compagnons " (Ps 45, 8). Par conséquent, et le chrême et l'huile des malades doivent être bénits avant de servir au sacrement.

4. La forme de la confirmation

Cette forme convient au sacrement. De même que la forme d'un être naturel lui donne son espèce, ainsi la forme sacramentelle doit contenir tout le caractère spécifique du sacrement. Comme il ressort de ce qui a été dit plus haut, ce sacrement donne le Saint-Esprit pour nous fortifier dans le combat spirituel. Trois choses sont donc nécessaires dans ce sacrement, et elles sont contenues dans la forme en question. D'abord la cause qui confère cette plénitude de force spirituelle, c'est la Trinité sainte, qu'expriment les mots: "Au nom du Père, etc." - Ensuite, cette force spirituelle elle-même, communiquée à l'homme pour son salut par le sacrement d'une matière visible. Elle est indiquée par ces mots: "je te confirme avec le chrême du salut." - Enfin le signe donné au combattant, comme dans les combats corporels les soldats sont marqués des insignes de leur chef. Et c'est pourquoi on dit: "je te marque du signe de la croix", cette croix par laquelle, dit S. Paul, " notre Roi a triomphé (Col 2, 15)."

5. La confirmation imprime-t-elle un caractère?

Comme nous l'avons dit, le caractère est une puissance spirituelle ordonnée à certains actes sacrés. Or nous avons dit que, si le baptême est comme une naissance spirituelle à la vie

chrétienne, la confirmation est la croissance spirituelle qui amène l'homme à l'âge adulte dans la vie spirituelle. Or, il est visible, par l'analogie de la vie corporelle, que l'activité de l'homme à sa naissance, et celle qui lui convient quand il est parvenu à l'âge adulte, sont différentes. Aussi le sacrement donne-t-il à l'homme le pouvoir d'accomplir certaines actions sacrées autres que celles dont le baptême lui donne le pouvoir. Dans le baptême, il reçoit le pouvoir de faire ce qui concerne son salut personnel, en tant qu'il vit pour lui-même; mais dans la confirmation, il reçoit le pouvoir de faire ce qui concerne la lutte spirituelle contre les ennemis de la foi. On le voit par l'exemple des Apôtres qui, avant de recevoir la plénitude du Saint-Esprit, étaient au cénacle, "persévérant dans la prière " (Ac 1, 13); mais ensuite ils en sortirent, et ne craignirent pas de confesser publiquement leur foi, même devant les ennemis de la foi chrétienne.

Il est donc évident que la confirmation imprime un caractère.

6. Le caractère de la confirmation suppose-t-il le caractère baptismal?

Le caractère de la confirmation présuppose nécessairement le caractère du baptême, au point que si un non-baptisé était confirmé, il ne recevrait rien, mais il faudrait à nouveau le confirmer après son baptême. La raison en est que, comme nous l'avons dit. la confirmation est au baptême comme la croissance est à la génération. Or il est manifeste que nul ne peut atteindre l'âge adulte s'il n'est pas déjà né. Et pareillement, si l'on n'a pas d'abord été baptisé, on ne peut recevoir le sacrement de confirmation.

7. La confirmation confère-t-elle la grâce?

Dans ce sacrement, nous l'avons dit l'Esprit Saint est donné aux baptisés pour les fortifier, comme il le fut aux Apôtres le jour de la Pentecôte (Ac 2, 2), et aux baptisés par l'imposition des mains des Apôtres (Ac 8, 17). Or on a montré dans la première Partie que la mission ou le don du Saint-Esprit est toujours liée à la grâce sanctifiante. Il est donc manifeste que la confirmation donne cette grâce.

8. A qui convient-il de recevoir ce sacrement?

Nous avons dit que ce sacrement conduit l'homme spirituellement à l'âge parfait. Or il est dans l'intention de la nature que tous ceux qui naissent corporellement arrivent à l'âge parfait; mais cela est parfois empêché par la corruptibilité du corps qui est prévenu par la mort. A plus forte raison il est dans l'intention de Dieu, - et la nature l'imite en participant de cette intention -, de conduire tous les êtres à leur perfection; aussi est-il écrit (Dt 32, 4) que " toutes les oeuvres de Dieu sont parfaites." Mais l'âme, sujet de cette naissance et de cet âge adulte au plan spirituel, est immortelle; elle peut donc dans la vieillesse recevoir la naissance spirituelle, comme dans la jeunesse et même dans l'enfance parvenir à l'âge adulte; car l'âge du corps ne fait aucun tort à l'âme. Par conséquent il faut administrer à tous ce sacrement.

9. Sur quelle partie du corps ce sacrement doit-il être administré?

Comme nous l'avons dit, dans ce sacrement l'homme reçoit l'Esprit Saint pour être fort dans le combat spirituel, et confesser courageusement la foi du Christ même au milieu des adversaires de la foi. Aussi convient-il qu'il soit marqué avec le chrême du signe de la croix sur le front, et cela pour deux raisons. D'abord parce qu'il est marqué du signe de la croix comme le soldat est marqué du signe de son chef, signe qui doit être apparent et visible. Or, de toutes les

parties du corps humain, c'est certainement le front qui est le plus visible, puisqu'il n'est presque jamais couvert. Ainsi le confirmé reçoit l'onction de chrême sur le front, pour manifester ouvertement qu'il est chrétien, comme les Apôtres, qui d'abord cachés au cénacle, se montrèrent publiquement après avoir reçu le Saint-Esprit.

En second lieu, parce qu'il y a deux choses qui empêchent l'homme de confesser librement le nom du Christ, la crainte et la honte. Or l'une et l'autre se manifestent particulièrement sur le front, à cause du voisinage de l'imagination, et parce que les esprits animaux montent directement du coeur au front; de là vient que " les honteux rougissent et que les peureux pâlissent", dit Aristote. Aussi le confirmé est-il marqué du chrême sur le front, pour que ni la crainte ni la honte ne l'empêchent de confesser le nom du Christ.

10. Faut-il quelqu'un pour tenir le confirmand?

Nous l'avons dit, ce sacrement est donné à l'homme pour le fortifier dans la lutte spirituelle. Or, de même que le nouveau-né a besoin d'un éducateur qui lui apprenne à se comporter dans la vie, selon l'épître aux Hébreux (12, 9): "Nous avons eu pour maîtres nos pères selon la chair et nous les respections", - de même, ceux qui sont enrôlés pour le combat ont besoin d'instructeurs qui les exercent au métier des armes; aussi dans les guerres d'ici-bas établit-on des généraux et des centurions pour commander les autres. Et c'est pourquoi aussi celui qui reçoit ce sacrement est tenu par un autre, qui doit pour ainsi dire l'exercer au combat.

Pareillement, comme ce sacrement, nous l'avons dit, confère à l'homme la perfection de l'âge adulte, celui qui s'approche pour le recevoir est soutenu par un autre, comme étant encore, spirituellement, un faible enfant.

11. Ce sacrement est-il donné seulement par l'évêque?

En toute oeuvre le dernier achèvement est réservé à l'art ou à la puissance la plus haute; par exemple les ouvriers inférieurs préparent les matériaux, et c'est un artiste supérieur qui donne la forme. Mais c'est au mettre qu'est réservé l'usage, qui est la fin de l'oeuvre d'art; ainsi la lettre, qui est écrite par un secrétaire, est signée par son maître.

Les fidèles du Christ sont une oeuvre divine, selon cette parole (1 Co 3, 9): "Vous êtes l'édifice de Dieu "; ils sont aussi comme " une lettre écrite par l'Esprit Saint", dit encore S. Paul (2 Co 3, 2). Or le sacrement de confirmation est l'ultime consommation du baptême. Par le baptême l'homme est construit comme une demeure spirituelle, il est écrit comme une lettre spirituelle; mais le sacrement de confirmation consacre au Saint-Esprit cette maison déjà construite, et scelle du signe de la croix cette lettre déjà écrite. Et c'est pourquoi la collation de ce sacrement est réservée aux évêques, qui détiennent dans l'Église le pouvoir souverain, comme dans la primitive Église la plénitude de l'Esprit Saint était donnée par l'imposition des mains des Apôtres (Ac 8, 14), dont les évêques sont les successeurs. Aussi le pape Urbain I dit-il: "Tous les fidèles doivent après le baptême recevoir le Saint-Esprit par l'imposition des mains de l'évêque, pour devenir parfaits chrétiens."

12. Le rite de la confirmation

Le Seigneur a fait cette promesse à ses fidèles (Mt 18, 20): "Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux." Aussi faut-il tenir fermement que les décisions de l'Église sont dirigées par la sagesse du Christ. Par conséquent il est certain que

les rites que l'Église observe dans ce sacrement comme dans les autres sont ce qu'ils doivent être.

L'EUCHARISTIE

L'ordre normal des choses nous invite à étudier maintenant le sacrement d'eucharistie. 1° le sacrement en tant que tel (Q. 73); 2° sa matière (Q. 74-77); 3° sa forme (Q. 78); 4° ses effets (Q. 79); 5° ceux qui reçoivent ce sacrement (Q. 80-81); 6° son ministre (Q. 82); 7° son rite (Q. 83).

CHAPITRE 73: LE SACREMENT D'EUCHARISTIE EN TANT QUE TEL

1. L'eucharistie est-elle un sacrement? - 2. Est-elle un seul sacrement ou plusieurs? - 3. Est-elle nécessaire au salut? - 4. Ses noms. - 5. Son institution. - 6. Ses figures.

1. L'eucharistie est-elle un sacrement?

Les sacrements de l'Église ont pour fin de soutenir l'homme dans sa vie spirituelle; or la vie spirituelle s'harmonise à la vie corporelle, du fait que les réalités corporelles portent la ressemblance des réalités spirituelles. Il est bien évident que la vie corporelle, si elle requiert la génération par quoi l'homme reçoit la vie, et la croissance par quoi l'homme est conduit à la perfection de sa vie, requiert aussi la nourriture par quoi l'homme est conservé en vie. Par conséquent, de même que la vie spirituelle a requis le baptême, qui est génération spirituelle, et la confirmation, qui est croissance spirituelle, de même elle a requis le sacrement d'eucharistie, qui est nourriture spirituelle.

2. L'eucharistie est-elle un seul sacrement ou plusieurs?

Selon Aristote, on attribue l'unité non seulement à ce qui possède une unité matérielle par indivision ou continuité, mais encore à ce qui possède une unité d'intégrité et de perfection; ainsi dit-on " une " maison et " un " homme. Cette unité de perfection est celle d'un être qui rassemble intégralement tous les éléments requis à sa fin. Un homme est complet s'il rassemble tous les membres nécessaires à l'opération de l'âme. Une maison est complète si elle comporte toutes les parties nécessaires pour qu'on puisse y habiter. C'est en ce sens que ce sacrement est un, car il est ordonné à la réfection spirituelle, qui ressemble à la réfection corporelle. Or celle-ci réclame deux choses: la nourriture, qui est l'aliment sec, et la boisson, qui est l'aliment humide. De même, deux choses concourent à l'intégrité de ce sacrement: la nourriture spirituelle et la boisson spirituelle, selon la parole de Notre Seigneur en S. Jean (6, 56): "Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson 8." Si ce sacrement comporte une pluralité du côté de la matière, il est donc un du côté de la forme et de la perfection.

3. Ce sacrement est-il nécessaire au salut?

Dans ce sacrement il faut considérer deux choses: le sacrement lui-même et la réalité du sacrement. Or on vient de voir que la réalité de ce sacrement est l'unité du corps mystique, sans laquelle il ne peut y avoir de salut; car personne ne peut accéder au salut hors de l'Église,

de même que dans le déluge il n'y avait pas de salut hors de l'arche de Noé, qui figure l'Église, dit S. Pierre (1 P 3, 20). Or on a vu précédemment que la réalité d'un sacrement peut être obtenue avant la réception rituelle de ce sacrement, du fait même qu'on aspire à le recevoir. Par conséquent on peut obtenir le salut avant de recevoir ce sacrement du fait qu'on y aspire, de même qu'avant le baptême, si l'on aspire au baptême, comme nous l'avons dit.

Il y a cependant une différence et elle porte sur deux points. Premièrement, le baptême est le principe de la vie spirituelle et la porte des sacrements; tandis que l'eucharistie est comme la consommation de la vie spirituelle et la fin de tous les sacrements, nous l'avons déjà dit. En effet, les sanctifications procurées par tous les sacrements préparent à recevoir ou à consacrer l'eucharistie. Par conséquent la réception du baptême est nécessaire à l'inauguration de la vie spirituelle, tandis que la réception de l'eucharistie est nécessaire à sa consommation, mais non à sa possession pure et simple: il suffit pour cela de la posséder dans l'aspiration qui nous y porte. C'est ainsi que la fin est possédée par le désir et l'intention. L'autre différence vient de ce que, par le baptême, on est ordonné à l'eucharistie. Par conséquent, du fait que les enfants sont baptisés, ils sont ordonnés par l'Église à l'eucharistie. Et, de même qu'ils croient par la foi de l'Église, par son intention ils désirent l'eucharistie et en reçoivent la réalité. Mais ils ne sont pas ordonnés au baptême par un sacrement antérieur, et c'est pourquoi, avant la réception du baptême, les enfants ne possèdent aucunement la réalité du baptême en y aspirant: cela est réservé aux adultes. Ils ne peuvent donc recevoir la réalité du sacrement sans recevoir extérieurement le sacrement. Par conséquent l'eucharistie n'est pas nécessaire au salut de la même façon que le baptême.

4. Convient-il que ce sacrement soit désigné par plusieurs noms?

Ce sacrement a une triple signification: la première à l'égard du passé, en tant qu'il commémore la passion du Seigneur, qui fut un véritable sacrifice, nous l'avons vu; et à ce point de vue il est appelé un sacrifice.

Il a une deuxième signification à l'égard de la réalité présente, qui est l'unité ecclésiale à laquelle les hommes s'agrègent par ce sacrement; et à ce titre on l'appelle communion ou synaxe; en effet, selon S. Jean Damascène, "on le nomme ainsi parce que c'est lui qui nous unit au Christ, nous fait participer à sa chair et à sa divinité, et c'est lui qui nous relie, nous met en communication les uns avec les autres".

Ce sacrement a une troisième signification à l'égard de l'avenir, en tant qu'il préfigure la jouissance de Dieu dans la patrie. A ce titre, il est appelé viatique parce qu'il nous donne ici-bas la voie pour y parvenir; à ce titre encore il est appelé eucharistie, c'est-à-dire bonne grâce, parce que " la grâce de Dieu c'est la vie éternelle", selon l'épître aux Romains (6, 23); ou encore parce qu'il contient réellement le Christ, qui possède la grâce en plénitude. On l'appelle encore en grec *métalepsis*, c'est-à-dire assomption, parce que, selon S. Jean Damascène, "par lui nous assumons la divinité du Fils".

5. Ce sacrement a-t-il été judicieusement institué?

Il est très logique que ce sacrement ait été institué à la Cène, où le Christ eut son dernier entretien avec ses disciples.

1° En raison du contenu de ce sacrement. C'est le Christ lui-même qui est contenu sacramentellement dans l'eucharistie. C'est pourquoi, au moment où le Christ, sous son aspect

naturel, allait quitter ses disciples, il se légua à eux sous son aspect sacramentel, de même qu'en l'absence de l'empereur on offre son image à la vénération de ses sujets. Ce qui fait dire à Eusèbe: "Puisque, relativement au corps assumé par l'incarnation, il devait être ôté de leurs yeux et emporté au ciel, il était nécessaire qu'au jour de la Cène le Christ consacrât pour nous le sacrement de son corps et de son sang, afin qu'on honore continuellement par mode de mystère ce qui était offert une seule fois en rançon."

2° Parce que, sans la foi à la passion du Christ, le salut a toujours été impossible, selon l'épître aux Romains (3, 25)." Celui que Dieu a présenté comme propitiateur par la foi en son sang..." Il fallait donc qu'il y eût en tout temps chez les hommes quelque chose qui représentât la passion du Seigneur dont, sous l'Ancien Testament, la principale figure sacramentelle était l'agneau pascal, ce qui fait dire à S. Paul (1 Co 5, 7): "Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé." Cette figure a été remplacée dans le Nouveau Testament par le sacrement d'eucharistie, qui commémore la passion passée comme l'agneau pascal avait préfiguré la passion future. C'est pourquoi il a été logique qu'à l'approche de la passion, le premier sacrement ayant été célébré, un nouveau sacrement fût institué. D'où la parole de S. Léon: "Pour que les ombres disparaissent devant le corps, l'antique observance est éliminée par le nouveau sacrement; l'hostie disparaît devant l'hostie; le sang est enlevé par le sang, et la fête légale, en étant changée, est accomplie."

3° Parce que les paroles suprêmes, particulièrement lorsqu'elles sont prononcées par des amis qui s’en vont, s’imposent davantage à la mémoire, surtout parce qu'alors nous portons à nos amis une affection plus ardente. En effet, ce qui nous touche davantage s'imprime plus profondément dans le coeur. Et donc, parce que, selon la parole du pape S. Alexandre, " il ne peut y avoir de sacrifice plus grand que celui du corps et du sang du Christ et aucune oblation n'est supérieure", afin que ce sacrement fût tenu en plus grande vénération, le Seigneur l'institua au moment de quitter ses disciples. C'est ce que dit S. Augustin: "Le Sauveur, pour mettre plus fortement en valeur la profondeur de ce mystère, voulut l'imprimer le dernier dans les coeurs et dans la mémoire de ses disciples, qu'il allait quitter pour subir sa passion.

6. L'agneau pascal fut-il la principale figure de ce sacrement?

Dans ce sacrement, nous pouvons considérer trois choses: ce qui est sacrement seul, et c'est le pain et le vin; ce qui est réalité et sacrement, et c'est le véritable corps du Christ; et ce qui est réalité seule: c'est l'effet de ce sacrement.

Or, en ce qui concerne le sacrement seul, la plus claire figure en fut l'oblation de ce sacrement par Melchisédech, qui offrit du pain et du vin. Mais pour ce qui est du Christ en sa passion, qui est contenu dans ce sacrement, tous les sacrifices de l'Ancien Testament l'ont préfiguré, et principalement le sacrifice de l'Expiation, qui était le plus solennel. Enfin, quant à l'effet, sa principale figure fut la manne qui, dit la Sagesse (16, 20), " avait en soi la douceur de tous les goûts", de même que la grâce de ce sacrement restaure l'âme selon tous ses besoins.

Mais l'agneau pascal préfigurait le sacrement d'eucharistie selon ces trois aspects: quant au premier, parce qu'on le mangeait avec des pains azymes selon le précepte de l'Exode (12, 8): "Ils mangeront les chairs et les pains azymes." Selon le second, parce qu'il était immolé le quatorzième jour du mois par toute l'assemblée des enfants d'Israël, et c'était là une figure de la passion du Christ, qui est appelé agneau à cause de son innocence. Enfin, quant à l'effet c'est par le sang de l'agneau que les enfants d'Israël furent protégés contre l'ange

exterminateur et délivrés de la servitude d'Égypte. C'est pourquoi l'agneau pascal est donné comme la principale figure de ce sacrement, puisqu'il le représente sous tous ses aspects.

Il faut ensuite étudier la matière de ce sacrement. 1° Ce qui détermine cette matière (Q. 74). 2° La conversion du pain et du vin au corps du Christ (Q. 75). 3° Le mode selon lequel le corps du Christ existe dans ce sacrement (Q. 76). 4° Les accidents du pain et du vin qui subsistent dans ce sacrement (Q. 77).

CHAPITRE 74: CE QUI DÉTERMINE LA MATIÈRE DE L'EUCHARISTIE

1. La matière de ce sacrement est-elle le pain et le vin?

Sur la matière de ce sacrement, on a commis de multiples erreurs. Certains, appelés artotyrites, au dire de S. Augustin " offrent " dans ce sacrement "du pain et du fromage, sous prétexte que les oblations célébrées par les premiers hommes le furent avec des produits de la terre et des brebis." D'autres, les cataphrygiens et les pépuziens, " célèbrent leur eucharistie, paraît-il, en faisant du pain avec du sang de petits enfants, qu'ils tirent de tout leur corps par de petites piqûres, et qu'ils mêlent à la farine". D'autres, appelés aquariens, sous prétexte de sobriété, n'offrent dans ce sacrement que de l'eau.

Toutes ces erreurs et d'autres du même genre sont éliminées par le fait que le Christ a institué ce sacrement sous l'espèce du pain et du vin, comme on le voit au chapitre 26 de S. Matthieu. Donc le pain et le vin sont la matière idoine de ce sacrement. Et cela s'explique

1° Quant à l'usage de ce sacrement, qui consiste en sa manducation. De même qu'on prend de l'eau, dans le sacrement de baptême où l'on pratique une ablution de l'âme, parce que les ablutions du corps se font généralement avec de l'eau; de même dans ce sacrement, où l'on pratique une manducation spirituelle, on prend du pain et du vin qui sont les aliments habituels de l'homme.

2° Quant à la passion du Christ, dans laquelle le sang est séparé du corps; c'est pourquoi, dans ce sacrement qui est le mémorial de la passion du Seigneur, on prend séparément le pain comme sacrement du corps, et le vin comme sacrement du sang.

3° Quant à l'effet considéré en chacun de ceux qui consomment le pain et le vin eucharistiques; comme le note S. Ambroise: "Ce sacrement sert à la protection du corps et de l'âme; et c'est pourquoi le corps du Christ est offert sous l'espèce du pain pour le salut du corps, le sang est offert sous l'espèce du vin pour le salut de l'âme " car le Lévitique dit (17, 14): "L'âme de la chair est dans le sang."

4° Quant à l'effet de l'eucharistie à l'égard de toute l'Église, qui est constituée de divers fidèles " comme le pain est fait de divers grains et comme le vin coule de diverses grappes 4 " selon la Glose sur ce passage (1 Co 10, 17): "Tous, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul corps...".

2. Une quantité déterminée de pain et de vin est-elle requise à la matière de ce sacrement?

Certains ont dit qu'un prêtre ne peut consacrer une quantité illimitée de pain ou de vin: par exemple tout le pain qui se vend au marché ou tout le vin qui est dans le tonneau. Mais cela ne semble pas vrai. Car, dans tous les êtres qui comportent une matière, la mesure qui détermine la matière se prend par relation à la fin. C'est ainsi qu'on fait une scie avec du fer, pour que cette scie soit capable de couper. Or la fin de ce sacrement, c'est l'usage qu'en font les fidèles. Ainsi faut-il que la quantité de matière, dans ce sacrement, soit déterminée par rapport à l'usage des fidèles. Mais il est impossible de le déterminer par rapport à l'usage des fidèles qui se présentent maintenant. Autrement, un prêtre ayant peu de paroissiens ne pourrait pas consacrer beaucoup d'hosties. Il s'ensuit donc que la matière de ce sacrement se détermine par rapport à l'usage des fidèles, sans aucune autre considération. Or le nombre des fidèles n'est pas mesuré. Aussi ne peut-on dire que la quantité de matière, dans ce sacrement, est déterminée.

3. Le pain de froment est-il requis à la matière de ce sacrement?

Nous l'avons déjà dit, on prend pour l'usage des sacrements telle matière que les hommes emploient le plus communément pour cet usage. Entre toutes les sortes de pain, les hommes usent plus communément du pain de froment, car les autres sortes de pain semblent avoir été employées à défaut de celui-là. C'est pourquoi on croit que le Christ a institué ce sacrement sous l'espèce de ce pain. En outre, c'est là le pain le plus fortifiant, et à ce titre c'est la matière la mieux adaptée à signifier l'effet de ce sacrement. C'est pourquoi la matière propre de ce sacrement est le pain de froment.

4. Ce sacrement doit-il être fait avec du pain azyme?

Au sujet de la matière de ce sacrement on peut envisager deux points de vue: celui de la nécessité, et celui de la convenance. Ce qui est nécessaire, on l'a vu, c'est que le pain soit fait avec du froment, sans quoi le sacrement n'est pas accompli. Or il n'est pas nécessaire au sacrement que ce pain soit azyme ou fermenté: l'un ou l'autre permet une consécration valide. Mais ce qui est convenable, c'est que chacun observe le rite de son Église dans la célébration du sacrement. Or, sur ce point, les Églises ont des coutumes divergentes. Ainsi S. Grégoire écrit k: "L'Église romaine offre des pains azymes parce que le Seigneur a pris une chair très pure. Mais certaines Églises offrent du pain fermenté parce que le Verbe du Père s'est revêtu de chair, de même que le ferment est mêlé à la farine." Ainsi, de même que le prêtre de l'Église latine pèche s'il célèbre avec du pain fermenté, de même le prêtre de l'Église grecque qui célébrerait avec du, pain azyme, parce qu'il bouleverse le rite de son Église. Cependant la coutume de célébrer avec du pain azyme est plus justifiée.

1° A cause de l'institution du Christ, qui a institué ce sacrement "le premier jour des azymes " selon S. Matthieu (26, 17), S. Marc et S. Luc, alors que rien de fermenté ne devait demeurer dans les maisons des juifs, comme le prescrit l'Exode (12, 15.19).

2° Parce que le pain est proprement le sacrement du corps du Christ, qui a été conçu dans la pureté, plus qu'il n'est le sacrement de sa divinité comme on l'établira plus loin.

3° Parce que cela convient mieux à la sincérité des fidèles, qui est requise pour qu'ils s'approchent de ce sacrement, selon la parole de S. Paul (1 Co 5, 7): "Le Christ, notre agneau

pascal, a été immolé. Aussi nous devons festoyer avec les azymes de la sincérité et de la vérité."

Cependant la coutume des Grecs n'est pas dénuée de raison: à cause du symbolisme que signale S. Grégoire, et pour repousser l'hérésie des nazaréens qui mêlaient les observances légales à l'Évangile

5. Le vin de la vigne est-il la matière propre de ce sacrement?

C'est seulement avec le vin de la vigne qu'on peut consacrer ce sacrement.

1° A cause de l'institution du Christ, qui a institué ce sacrement avec du vin de la vigne: c'est chose claire d'après ce qu'il dit lui-même touchant l'institution de ce sacrement (Mt 26, 29) " je ne boirai plus de ce fruit de la vigne."

2° Nous l'avons déjà dit, on prend comme matière des sacrements ce qui, au sens propre et dans l'usage universel, a telle nature. Or on donne proprement le nom de vin au liquide tiré de la vigne. Les autres liquides ne sont appelés vins que par une certaine ressemblance avec le vin de la vigne.

3° Parce que le vin de la vigne convient davantage à l'effet de ce sacrement, qui est la joie spirituelle, car il est écrit (Ps 104, 15): "Le vin réjouit le coeur de l'homme."

6. Faut-il mêler de l'eau au vin?

On doit mêler de l'eau au vin qui est offert dans ce sacrement.

1° A cause de l'institution. On croit en effet avec de bonnes raisons que le Seigneur a institué ce sacrement avec du vin mêlé d'eau selon la coutume du pays. C'est pourquoi il est écrit dans les Proverbes (9, 5): "Buvez le vin que j'ai mêlé pour vous."

2° Parce que cela convient à la représentation de la passion du Seigneur. Ce qui fait dire au pape Alexandre Ier: "On ne doit pas offrir dans le calice du vin seul ou de l'eau seule, mais un mélange des deux, car nous lisons dans le récit de la Passion que l'un et l'autre ont jailli de son côté."

3° Parce que cela convient pour symboliser l'effet de ce sacrement, qui est l'union au Christ du peuple chrétien car, comme dit le pape Jules Ier " nous voyons que l'eau signifie le peuple, et que le vrai vin signale le sang du Christ. Donc, lorsque l'eau est mêlée au vin dans le calice, le peuple est uni au Christ".

4° Parce que cela répond à l'effet ultime de ce sacrement, qui est l'entrée dans la vie éternelle. D'où la parole de S. Ambroise: "L'eau coule dans le calice et jaillit en vie éternelle."

7. Le mélange d'eau avec le vin est-il nécessaire à ce sacrement?

On doit juger un signe d'après ce qu'il signifie. L'adjonction d'eau au vin a pour but de signifier la participation des fidèles à ce sacrement, en ce que l'eau mélangée au vin symbolise le peuple uni au Christ, nous venons de le voir. Et cela même, que de l'eau ait jailli du côté du Christ crucifié, a la même signification; car l'eau signifie la purification des péchés, qui a été

accomplie par la passion du Christ. Or on a vu plus haut que ce sacrement est accompli dans la consécration de la matière. Tandis que l'usage qu'en font les fidèles n'est pas nécessaire au sacrement, car il n'est qu'une conséquence du sacrement. Il s'ensuit donc que le mélange d'eau n'est pas nécessaire au sacrement.

8. La quantité d'eau à mettre

Au sujet de l'eau mêlée au vin, une décrétale d'Innocent III reconnaît l'existence de trois opinions.

Pour certains, l'eau ajoutée au vin demeure telle quelle, une fois le vin converti au sang. Mais cette opinion ne peut tenir parce que, dans le sacrement de l'autel, après la consécration, il n'y a plus rien que le corps et le sang du Christ. Car, dit S. Ambroise: "Avant la bénédiction on nomme une autre nature, après la bénédiction c'est le corps du Christ qui est ici désigné." Autrement on ne pourrait adorer l'oblation. C'est pourquoi, selon d'autres auteurs, de même que le vin est converti au sang, de même l'eau est convertie en l'eau qui a coulé du côté du Christ. Mais on ne peut dire cela raisonnablement, car en ce cas on consacrerait l'eau à part du vin, de même qu'on consacre séparément le pain et le vin. Et c'est pourquoi, comme Innocent III le professe lui-même, la troisième opinion est la mieux fondée, selon laquelle l'eau est convertie au vin, et le vin au sang. Or cela ne peut se produire que si on met de l'eau en quantité assez petite pour qu'elle soit convertie au vin. Par conséquent il est toujours plus sûr de mettre peu d'eau, surtout si le vin est faible. Car si l'on mettait tellement d'eau que le vin en perdrait sa nature, le sacrement ne pourrait être accompli. Aussi le pape Jules Ier réprimande-t-il ceux qui " gardent toute l'année un linge imbibé de moût et qui, au moment du sacrifice, font l'offrande avec de l'eau dans laquelle ils ont trempé ce linge".

CHAPITRE 75: LA CONVERSION DU PAIN ET DU VIN AU CORPS ET AU SANG DU CHRIST

1. Dans ce sacrement le corps du Christ est-il présent en toute vérité, ou bien par mode de figure, ou comme dans un signe? - 2. La substance du pain et du vin subsiste-t-elle dans ce sacrement après la consécration? - 3. La substance du pain et du vin, après la consécration de ce sacrement, est-elle anéantie ou se résout-elle en une matière préexistante? - 4. Le pain peut-il être converti au corps du Christ? - 5. Les accidents du pain et du vin subsistent-ils dans ce sacrement après la consécration? - 6. Après la consécration, la forme substantielle du pain subsiste-t-elle dans ce sacrement? - 7. Cette conversion se fait-elle instantanément? - 8. Cette proposition est-elle vraie: "A partir du pain devient le corps du Christ "?

1. Le corps du Christ est-il dans ce sacrement en vérité, ou seulement en figure ou comme dans un signe

Que le vrai corps du Christ et son sang soient dans le sacrement, les sens ne peuvent le saisir, mais seulement la foi qui s'appuie sur l'autorité divine. Aussi le texte de S. Luc (22, 19): "Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous " est commenté ainsi par S. Cyrille 9: "Ne doutez pas que ce soit vrai, mais plutôt recevez les paroles du Sauveur dans la foi: puisqu'il est la vérité, il ne ment pas."

1° Or cela s'accorde à la perfection de la loi nouvelle. Car les sacrifices de la loi ancienne ne contenaient qu'en figure ce vrai sacrifice de la passion du Christ, selon ce que dit l'épître aux

Hébreux (10, 1): "La loi a l'ombre des biens à venir, non l'image même des réalités." Il fallait donc que le sacrifice de la loi nouvelle, institué par le Christ, eût quelque chose de plus, c'est-à-dire qu'il contint le Christ en sa passion, non seulement par mode de signification ou de figure, mais bien en vérité réelle. Et c'est pourquoi ce sacrement, parce qu'il contient réellement le Christ lui-même est, au dire de Denys " celui qui achève tous les autres sacrements", dans lesquels on trouve seulement une participation de la vertu du Christ.

2° Cela convient à la charité du Christ: c'est par charité qu'il a pris, pour notre salut, un vrai corps de même nature que le nôtre. Et parce que la propriété essentielle de l'amitié, selon Aristote, est " qu'on partage la vie de ses amis", il nous a promis pour récompense sa présence corporelle: "Là où sera le corps, dit-il (Mt 24, 28), là se rassembleront les aigles." En attendant toutefois, il ne nous a pas privés de sa présence corporelle pour le temps de notre pèlerinage, mais, par la vérité de son corps et de son sang, il nous unit à lui dans ce sacrement. Ce qui lui fait dire (Jn 6, 57): "Qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui." Ce sacrement est ainsi le signe de la suprême charité et le réconfort de notre espérance, puisqu'il opère une si intime union entre le Christ et nous.

3° Cette présence réelle ressortit à la perfection de la foi, qui doit être aussi ferme à l'égard de l'humanité du Christ qu'à l'égard de sa divinité, comme il l'a dit (Jn 14, 1): "Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi." Or la foi porte sur des réalités invisibles: de même que le Christ nous présente invisiblement sa divinité, de même, en ce sacrement, nous présente-t-il sa chair sous un mode invisible.

Certains, négligeant toutes ces considérations, ont professé que le corps et le sang du Christ ne se trouvent dans ce sacrement que comme le signifié se trouve dans le signe. Cette position est à rejeter comme hérétique, car elle contredit les paroles du Christ. C'est pourquoi Bérenger, initiateur de cette erreur, fut ensuite contraint de la rétracter et de confesser la vraie foi.

2. La substance du pain et du vin subsiste-t-elle dans ce sacrement après la consécration?

Certains auteurs ont soutenu qu'après la consécration, la substance du pain et du vin subsiste dans ce sacrement. Mais cette position ne peut tenir.

1° Parce qu'elle supprime la vérité de ce sacrement, pour laquelle il est nécessaire que le vrai corps du Christ existe dans ce sacrement. Or il n'y est pas avant la consécration. Et une chose ne peut se trouver là où elle n'était pas précédemment, sinon par changement de lieu, ou parce qu'une autre réalité est transformée en elle. Ainsi, dans une maison, le feu ne peut apparaître que si on l'y apporte ou si on l'y allume. Or il est évident que le corps du Christ ne commence pas à se trouver dans ce sacrement par suite d'un transfert local. D'abord parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesserait de se trouver au ciel: un être qu'on transfère localement ne parvient à un nouveau lieu que s'il quitte le lieu précédent. Ensuite parce que tout corps transféré localement doit traverser tous les points intermédiaires, ce qu'on ne peut soutenir ici. Enfin parce qu'il est impossible qu'un seul mouvement, affectant un seul corps localement transféré, aboutisse simultanément à divers lieux; or le corps du Christ, sous ce sacrement, commence d'exister simultanément en plusieurs lieux. On est donc obligé d'admettre que le corps du Christ ne peut commencer d'exister sous ce sacrement autrement que parce que la substance du pain est convertie en ce corps. Or, lorsqu'un être est converti en un autre, il ne subsiste plus, une fois la conversion accomplie. On est donc réduit à admettre, pour sauvegarder la vérité de ce sacrement, que la substance du pain ne peut subsister après la consécration.

2° Cette thèse contredit la forme de ce sacrement, qui consiste à dire: "Ceci est mon corps." Ce ne serait pas vrai si la substance du pain y subsistait, car jamais la substance du pain n'est le corps du Christ. Il faudrait plutôt dire: "Ici est mon corps."

3° C'est contraire à la vénération due à ce sacrement, car il y aurait là une substance créée, à laquelle on ne pourrait accorder l'adoration de latrie.

4° Ce serait contraire au rite de l'Église, selon lequel on ne peut manger le corps du Christ après avoir pris une nourriture corporelle; alors qu'il est permis, après avoir mangé une hostie consacrée, d'en manger une autre

Pour toutes ces raisons, il faut éviter cette thèse comme hérétique.

3. La substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est-elle anéantie, ou se résout-elle en une matière antérieure?

Parce que la substance du pain et du vin ne subsiste pas dans ce sacrement, certains auteurs, jugeant impossible que la substance du pain et du vin se convertisse au corps et au sang du Christ, ont supposé que, par la consécration, la substance du pain et du vin se résout en la matière préexistante, ou bien est anéantie. La matière préexistante en laquelle peuvent se résoudre les corps mixtes, ce sont les quatre éléments; car il ne peut y avoir résolution en la matière première, celle qui est sans forme, parce que la matière ne peut exister sans une forme. Puisque, après la consécration, rien ne subsiste sous les espèces du pain et du vin, que le corps et le sang, il faudra dire que les éléments, en quoi s'est réduite la substance du pain et du vin, s'en vont par un mouvement local. Mais ce mouvement serait perçu par nos sens.

De même la substance du pain et du vin subsiste jusqu'au dernier instant de la consécration. Or, au dernier instant de la consécration, la substance du corps et du sang du Christ est déjà là, de même que la forme engendrée apparaît dès le dernier instant de la génération. On ne peut donc trouver aucun instant où la matière préexistante soit là. Car on ne peut dire que la substance du pain ou du vin se résolve progressivement en la matière préexistante, ou qu'elle sorte progressivement du lieu occupé par les espèces. Car, si cela commençait de se produire au dernier instant de la consécration, il y aurait en même temps, sous une partie de l'hostie, le corps du Christ à côté de la substance du pain, hypothèse que nous avons éliminée'. Et si ce changement graduel commençait avant la consécration, il faudrait admettre qu'à un certain moment il n'y aurait dans une partie de l'hostie, ni la substance du pain ni le corps du Christ. Ce qui est absurde.

Nos auteurs eux-mêmes se sont rendu compte de ces difficultés. Aussi ont-ils posé le second terme de l'alternative: l'anéantissement. Mais cela aussi est impossible. Car on ne peut admettre aucun mode selon lequel le vrai corps du Christ commence à être dans ce sacrement, sinon par la conversion du pain en ce corps; mais cette conversion est supprimée si l'on admet soit l'anéantissement du pain, soit sa résolution en la matière préexistante. De même encore on ne trouve rien qui puisse être cause d'une telle résolution ou annihilation dans le sacrement, car l'effet du sacrement est signifié par la forme. Or les paroles qui constituent cette forme: "Ceci est mon corps", ne signifient rien de tel. La thèse de ces auteurs est donc évidemment fausse.

4. Le pain peut-il être converti au corps du Christ?

Comme on l'a vu plus haut, puisqu'il y a dans ce sacrement le vrai corps du Christ et qu'il ne commence pas d'y être par un mouvement local; puisqu'en outre, nous l'avons montré, le corps du Christ n'est pas là comme dans un lieu: on est bien obligé d'affirmer qu'il commence à y être par conversion de la substance du pain en lui.

Certes, cette conversion n'est pas semblable aux conversions naturelles, mais elle est totalement surnaturelle, accomplie par la seule vertu de Dieu. Ce qui fait dire à S. Ambroise: "Il est clair que la Vierge engendra hors des lois de la nature. Et ce que nous consacrons, c'est le corps né de la Vierge. Pourquoi donc chercher si les lois de la nature ont été observées à l'égard de ce corps, puisque c'est en dehors de l'ordre naturel que le Seigneur Jésus a été enfanté par la Vierge? " Pour commenter le texte (Jn 6, 64): "Les paroles que je vous ai dites " au sujet de ce sacrement " sont esprit et vie", S. Chrysostome expliquer: "Elles sont spirituelles, n'ayant rien de charnel, ni aucune logique naturelle, mais elles sont affranchies de toute nécessité terrestre et de ces lois qui règnent ici-bas."

Car il est évident que tout agent agit en tant qu'il est en acte. Or tout agent créé est déterminé dans son acte, puisqu'il appartient à un genre et à une espèce déterminés. L'action de tout agent créé se porte donc sur un acte déterminé. Ce qui détermine un être quelconque dans son existence actuelle, c'est sa forme. Donc aucun agent naturel ou créé ne peut agir que pour changer une forme. C'est pourquoi toute conversion qui s'opère selon les lois de la nature est une conversion formelle. Mais Dieu est l'acte infini, nous l'avons vu dans la première Partie. Aussi son action atteint-elle toute la profondeur de l'être. Il peut donc accomplir non seulement une conversion formelle, c'est-à-dire obtenir que des formes se remplacent dans un même sujet; mais il peut produire une conversion de tout l'être, c'est-à-dire dans laquelle toute la substance de ceci se convertisse en toute la substance de cela.

Et c'est ce qui se produit, par la vertu divine, dans ce sacrement. Car toute la substance du pain est convertie en toute la substance du corps du Christ, et toute la substance du vin en toute la substance du sang du Christ. Cette conversion n'est donc pas formelle mais substantielle. Elle ne figure pas parmi les diverses espèces de mouvements naturels, mais on peut l'appeler " transsubstantiation", ce qui est son nom propres.

5. Les accidents du pain et du vin subsistent-ils dans ce sacrement?

Ce qui apparaît aux sens, une fois la consécration faite, c'est-à-dire tous les accidents du pain et du vin, tout cela subsiste. C'est raisonnablement que la divine providence agit ainsi.

1° Les hommes n'ont pas coutume de manger la chair et de boire le sang de l'homme, mais cela leur inspire de l'horreur; c'est pourquoi la chair et le sang du Christ nous sont offerts sous les espèces des substances dont nous usons le plus souvent, et qui sont le pain et le vin.

2° C'est pour que ce sacrement ne soit pas exposé aux moqueries des infidèles, ce qui arriverait si nous mangions notre Seigneur sous son aspect propre.

3° C'est pour que, consommant invisiblement le corps et le sang de notre Seigneur, nous augmentions le mérite de notre foi.

6. Après la consécration, la forme substantielle du pain subsiste-t-elle dans ce sacrement?

Selon certains auteurs, après la consécration subsisteraient non seulement les accidents du pain, mais encore sa forme substantielle. C'est impossible.

1° Parce que si la forme substantielle subsistait, c'est que, seule, la matière du pain aurait été convertie au corps du Christ. Et, par conséquent, cette conversion n'aurait pas pour terme le corps tout entier du Christ, mais sa matière seule. C'est contraire à la forme du sacrement où l'on dit " Ceci est mon corps."

2° Si la forme substantielle du pain subsistait, ce serait ou bien dans la matière ou bien séparément de la matière. La première hypothèse est impossible. Car si cette forme substantielle subsistait dans la matière du pain, c'est qu'alors toute la substance du pain subsisterait, et nous avons vu le contraires. Et elle ne peut subsister dans une autre matière, car la forme propre n'existe que dans la matière propre. Si la forme substantielle subsistait séparément de la matière, c'est qu'elle serait déjà une forme intelligible en acte et même un intellect, car tel est le cas de toutes les formes séparées de la matière.

3° Ce serait incompatible avec ce sacrement. Car les accidents du pain y subsistent pour que ce soit en eux qu'on voie le corps du Christ, et non pas sous son aspect propre, nous venons de le voir.

C'est pourquoi on doit dire que la forme substantielle du pain ne subsiste pas.

7. Cette conversion se fait-elle instantanément?

Un changement peut être instantané pour trois motifs.

D'abord à cause de la forme qui est le terme du changement. S'il s'agit d'une forme qui comporte du plus ou du moins, comme la santé, le sujet s'en empare progressivement. Et parce que la forme substantielle ne comporte pas de plus et de moins, elle est introduite d'un seul coup dans la matière.

Puis à cause du sujet, qui peut-être préparé graduellement à la réception de la forme; c'est ainsi que l'eau devient chaude progressivement. Mais quand le sujet lui-même est en disposition ultime à recevoir la forme, il la reçoit d'un seul coup: par exemple lorsqu'un corps diaphane est subitement éclairé.

Enfin à cause de l'agent, lorsqu'il est d'une puissance infinie, si bien qu'il peut disposer aussitôt la matière à la forme. Ainsi S. Marc rapporte-t-il que, lorsque le Christ eut dit: "*Ephpheta*, c'est-à-dire ouvre-toi, aussitôt les oreilles de cet homme s'ouvrirent et sa langue fut déliée."

Or la conversion eucharistique est instantanée à ce triple titre.

1° Parce que le terme de cette conversion est la substance du corps du Christ, qui ne comporte pas de degrés.

2° Parce que cette conversion ne suppose pas de sujet, ni par conséquent une préparation progressive.

3° Parce qu'elle est accomplie par la puissance infinie de Dieu.

8. Cette proposition est-elle vraie " À partir du pain devient le corps du Christ "?

Cette conversion du pain au corps du Christ a quelque chose de commun avec la création et avec les transformations naturelles, mais elle en diffère à d'autres égards.

Ces trois devenirs ont en commun l'ordre des termes: après ceci, voici cela. Dans la création, il y a l'être après le non-être; dans ce sacrement, il y a le corps du Christ après la substance du pain; dans la transformation naturelle il y a le blanc après le noir, ou le feu après l'air; c'est-à-dire que ces différents termes ne sont pas simultanés.

Entre la conversion qui nous occupe et la création, il y a ceci de commun: dans l'une comme dans l'autre, pas de sujet unissant les deux termes extrêmes, contrairement à ce qui se passe dans les transformations naturelles.

La conversion eucharistique rejoint sur deux points la transformation naturelle, mais diversement. D'abord, dans toutes deux, l'un des extrêmes aboutit à l'autre: le pain se convertit au corps du Christ, l'air se transforme en feu; tandis que, dans la création, le non-être ne se convertit pas en être. Mais ce passage se réalise différemment dans les deux cas. Dans notre sacrement, c'est toute la substance du pain qui aboutit à tout le corps du Christ, tandis que, dans la transformation naturelle, la matière de l'un épouse la forme de l'autre après avoir quitté la forme précédente.

Autre point commun entre conversion eucharistique et transformation naturelle: dans les deux changements subsiste un élément identique, ce qu'on ne trouve pas dans la création. Mais cela se produit différemment: dans la transformation naturelle, ce qui subsiste identique c'est la matière ou le sujet; dans ce sacrement, ce qui demeure identique ce sont les accidents.

Ces distinctions nous montrent comment approprier notre langage aux différents cas. Puisque dans aucun cas les termes extrêmes ne coexistent, on ne pourra jamais attribuer l'un à l'autre par le verbe être employé au présent. Car nous ne disons pas: le non-être est l'être, ni: le pain est le corps du Christ, ni: l'air est le feu, ni: le blanc est le noir.

Mais à cause de l'ordre de succession des termes, nous pouvons dans tous les cas, employer la locution " à partir de " qui signifie l'ordre. Nous pouvons en effet, dire en toute vérité et propriété: à partir du non-être vient l'être; à partir du pain vient le corps du Christ; à partir de l'air vient le feu; à partir du blanc vient le noir. Comme, dans la création, l'un des termes n'aboutit pas à l'autre, nous ne pouvons pas, à son sujet, employer le mot de conversion et dire par exemple: le non-être se convertit en l'être. C'est un mot, en revanche, que nous pouvons employer pour ce sacrement comme pour une transformation naturelle. Mais comme, dans ce sacrement, toute la substance est changée en toute une substance différente, cette conversion s'appelle proprement une transsubstantiation.

En outre, puisque nous ne trouvons aucun sujet à cette conversion, des expressions qui sont vraies lorsqu'on parle d'une transformation naturelle, à cause de la communauté de sujet, ne peuvent être admises pour parler de cette conversion. Et d'abord il est évident que le pouvoir

de passer au terme opposé découle de ce qu'il y a un sujet; c'est pourquoi nous disons: le blanc peut être noir, ou: l'air peut être feu. Mais cette seconde proposition est moins juste que la première. Car le sujet du blanc, où se trouve la puissance à la noirceur, c'est toute la substance du blanc, le blanc n'en est pas une partie; tandis que le sujet de la forme de l'air en est une partie; lorsque nous disons que l'air peut être le feu, cela est vrai à l'égard d'une partie de l'air, en parlant par synecdoque. Mais dans la conversion eucharistique comme dans la création, parce qu'il n'y a aucun sujet, on ne dit pas que l'un des termes puisse être l'autre, que le non-être puisse être l'être, ou que le pain puisse être le corps du Christ. Et pour la même raison on ne peut dire à proprement parler que " avec du non-être, on fait de l'être", ou: "avec le pain on fait le corps du Christ", parce que la préposition " avec " évoque une cause consubstantielle, et cette consubstantialité des termes dans les transformations naturelles tient à la communauté du sujet qui les réunit. Pour la même raison on ne concède pas que le pain sera ou deviendra le corps du Christ; de même qu'on ne concède pas, à propos de la création, que le non-être sera ou deviendra l'être, alors que ce langage est vrai quand il concerne les transformations naturelles, en raison de leur sujet, ainsi quand nous disons: le blanc devient noir, ou le blanc sera noir.

Mais parce que, dans ce sacrement, une fois la conversion opérée, il y a quelque chose qui subsiste identique, savoir les accidents du pain, comme on l'a vu, on peut admettre quelques-unes de ces expressions selon une certaine ressemblance. Ainsi: le pain est le corps du Christ, ou bien: le pain sera le corps du Christ, avec le pain sera le corps du Christ, ou bien: avec le pain on fait le corps du Christ. C'est qu'alors le mot de pain ne désigne pas la substance du pain mais, d'une façon globale, ce qui est contenu sous les espèces du pain, sous lesquelles se trouve d'abord la substance du pain et ensuite le corps du Christ.

CHAPITRE 76: LE MODE D'EXISTENCE DU CHRIST DANS CE SACREMENT

1. Le Christ est-il tout entier dans ce sacrement? - 2. Le Christ est-il tout entier dans chacune des deux espèces? - 3. Le Christ est-il tout entier sous chaque partie des espèces? - 4. Les dimensions du corps du Christ sont-elles tout entières dans ce sacrement? - 5. Le corps du Christ est-il dans ce sacrement comme dans un lieu? - 6. Le corps du Christ est-il déplacé lorsque l'on déplace l'hostie ou la coupe après la consécration? - 7. Le corps du Christ, tel qu'il est sous ce sacrement, peut-il être vu par un oeil au moins glorifié? - 8. Le vrai corps du Christ subsiste-t-il dans ce sacrement quand il apparaît miraculeusement sous l'apparence d'un enfant ou d'un morceau de chair?

1. Le Christ tout entier est-il contenu dans ce sacrement?

Il faut absolument professer, selon la foi catholique, que le Christ tout entier est dans ce sacrement. Mais on doit savoir que ce qui appartient au Christ se trouve dans ce sacrement de deux façons: d'une façon, comme en vertu du sacrement; d'une autre façon, en vertu de la concomitance naturelle.

En vertu du sacrement, il y a sous les espèces sacramentelles le terme direct de la conversion subie par la substance préexistante du pain et du vin, en tant que cette conversion est signifiée par les paroles de la forme, qui sont efficaces dans ce sacrement comme dans les autres, ainsi lorsqu'on dit: "Ceci est mon corps " ou: "Ceci est mon sang."

En vertu de la concomitance naturelle, il y a dans ce sacrement ce qui, dans la réalité, est uni au terme de cette conversion. Si deux choses sont unies réellement, partout où l'une se trouve réellement, l'autre doit se trouver aussi. C'est seulement par une opération mentale qu'on peut discerner les choses qui sont unies dans la réalité.

2. Le Christ est-il tout entier dans chacune des deux espèces?

Il faut affirmer en toute certitude, en vertu de l'exposé précédent, que sous chacune des deux espèces sacramentelles il y a le corps du Christ tout entier, mais différemment dans les deux cas. Car sous les espèces du pain, il y a le corps du Christ en vertu du sacrement, et son sang en vertu de la concomitance réelle, comme on vient de le voir au sujet de son âme et de sa divinité. Sous les espèces du vin, il y a le sang du Christ en vertu du sacrement, et son corps en vertu de la concomitance réelle, ainsi que son âme et sa divinité, du fait que maintenant le sang du Christ n'est pas séparé de son corps, comme il l'avait été au moment de sa passion et de sa mort. Par conséquent, si l'on avait alors célébré l'eucharistie, le corps du Christ aurait existé sans son sang sous les espèces du pain et, sous les espèces du vin, son sang sans son corps, comme il existait dans la réalité.

3. Le Christ est-il tout entier sous chaque partie des espèces?

On vient de voir que dans ce sacrement se trouve la substance du corps du Christ en vertu du sacrement, et la quantité déterminée par les dimensions en vertu de la concomitance réelle. Aussi le corps du Christ est-il dans ce sacrement par mode de substance, c'est-à-dire selon le mode dont la substance se trouve sous les dimensions. Mais il ne s'y trouve pas par mode de dimensions, c'est-à-dire selon le mode où les dimensions d'un corps occupent les dimensions de l'espace. Or il est clair que la nature de la substance est tout entière sous n'importe quelle partie des dimensions dans lesquelles elle est contenue; ainsi, sous n'importe quelle partie de l'air il y a toute la nature de l'air, et sous n'importe quelle partie de pain il y a toute la nature du pain. Et cela indifféremment, que les dimensions soient divisées en acte, comme lorsqu'on divise l'air ou qu'on coupe le pain; ou qu'elles soient indivisées en acte, divisibles seulement en puissance. Il est donc clair que le Christ tout entier est sous chaque partie des espèces du pain, même quand l'hostie demeure entière, et non seulement lorsqu'elle est rompue, selon l'opinion de certains, qui prennent pour exemple l'image reflétée dans le miroir, qui apparaît une dans le miroir entier, mais qui apparaît multipliée dans chacune des parties du miroir, lorsqu'on brise celui-ci. Le cas n'est pas du tout comparable. Car la multiplication de ces images se produit dans le miroir brisé à cause des diverses réflexions qui viennent frapper les divers fragments du miroir. Or ici il n'y a qu'une seule consécration, en vertu de laquelle le corps du Christ se trouve dans le sacrement.

4. Les dimensions du corps du Christ sont-elles tout entières dans ce sacrement?

On l'a vu, ce qui appartient au Christ se trouve dans ce sacrement de deux façons: en vertu du sacrement et en vertu de la concomitance naturelle. En vertu du sacrement, les dimensions du corps du Christ ne sont pas dans ce sacrement. Car, en vertu du sacrement, il y a dans ce sacrement ce qui est le terme directement atteint par la conversion. La conversion qui se produit dans ce sacrement a pour terme direct la substance du corps du Christ et non ses dimensions. Cela est évident du fait que les dimensions du pain demeurent les mêmes après la consécration, tandis que seule la substance du pain a disparu. Mais comme la substance du corps du Christ n'est pas réellement dépouillée de ses dimensions et des autres accidents, il

s'ensuit qu'en vertu de la concomitance réelle, il y a dans ce sacrement toutes les dimensions du corps du Christ, comme tous ses autres accidents.

5. Le corps du Christ est-il dans ce sacrement comme dans un lieu?

On a vu que le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement selon le mode propre aux dimensions, mais davantage selon le mode de la substance.

Or tout corps localisé est dans le lieu selon le mode des dimensions, en tant qu'il est mesuré par le lieu selon ses dimensions. On en conclut que le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, mais par mode de substance, c'est-à-dire de la façon dont la substance est contenue par les dimensions. La substance du corps du Christ remplace dans ce sacrement la substance du pain. Donc, de même que la substance du pain n'était pas sous ses propres dimensions localement mais par mode de substance, il en est de même pour la substance du corps du Christ. Mais la substance du corps du Christ n'est pas soumise à ces dimensions, comme l'était la substance du pain. C'est pourquoi celle-ci, en raison de ses dimensions, était là localement parce qu'elle se rattachait à ce lieu par l'intermédiaire de ses propres dimensions. Tandis que la substance du corps du Christ se rattache au lieu par l'intermédiaire de dimensions qui lui sont étrangères. Si bien que, inversement, les dimensions propres du corps du Christ se rattachent à ce lieu par l'intermédiaire de la substance. Ce qui est contraire à la notion de corps localisé. Donc, d'aucune manière, le corps du Christ n'est localement dans ce sacrement.

6. Le corps du Christ est-il déplacé lorsque l'on déplace l'hostie ou la coupe après la consécration?

Lorsqu'un être est un par son sujet et multiple par son mode d'être, rien n'empêche qu'il se déplace selon un certain point de vue et que, selon un autre point de vue, il demeure immobile; ainsi, pour un corps, autre chose est d'être blanc, autre chose est d'être grand, si bien qu'il peut se mouvoir dans sa blancheur et demeurer immobile en grandeur. Or le Christ n'a pas le même mode d'être en lui-même et dans le sacrement; car par cela même que nous le disons exister dans le sacrement, nous signifions un certain rapport qui l'affecte à l'égard de ce sacrement. Donc, selon cet être sacramentel, le Christ ne se meut localement que par accident et non immédiatement de lui-même. Car le Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, on l'a déjà dit. Or ce qui n'est pas dans un lieu ne se meut pas immédiatement et de soi-même dans le lieu, mais seulement par rapport au mouvement de l'être dans lequel il se trouve.

Semblablement, il ne se meut pas non plus de lui-même, selon l'être qu'il a dans le sacrement, par un changement quelconque, par exemple en cessant d'être dans ce sacrement. Car ce qui, de soi, possède un être indéficient ne peut être un principe de déficience; mais lorsqu'un autre être disparaît, cet être cesse d'exister en lui; ainsi Dieu, à qui il appartient d'être indéficient et immortel, cesse-t-il d'être dans une créature corruptible du fait que cette créature corruptible cesse d'exister. De la même manière, puisque le Christ a un être indéficient et incorruptible, il ne cesse pas d'exister dans le sacrement parce que lui-même cesserait d'exister, ni même parce qu'il subirait un mouvement local, ce qui est évident par ce que nous avons dit: il ne cesse d'exister dans ce sacrement que parce que les espèces de ce sacrement cessent d'être.

Il est donc clair que le Christ, à parler absolument, se trouve dans ce sacrement sans aucune mobilité.

7. Le corps du Christ, tel qu'il est dans ce sacrement, peut-il être vu par un oeil au moins glorifié?

Il y a deux sortes d'yeux: l'oeil du corps, ou oeil proprement dit, et l'oeil de l'intelligence, appelé ainsi par métaphore. Or aucun oeil corporel ne peut voir le Christ tel qu'il est dans ce sacrement. D'abord parce qu'un corps se rend visible en modifiant l'air intermédiaire par ses accidents. Or les accidents du corps du Christ se trouvent dans ce sacrement par l'intermédiaire de la substance, si bien que ces accidents n'ont de rapport immédiat ni avec ce sacrement ni avec les corps qui l'entourent. Par conséquent, ils ne peuvent modifier le milieu de façon à pouvoir être vus par un oeil corporel.

Ensuite, parce que, comme on l'a vu, le corps du Christ se trouve dans ce sacrement par mode de substance. Or la substance, en tant que telle, n'est pas visible pour l'oeil du corps, et ne donne prise à aucun organe des sens, ni à l'imagination, mais à l'intelligence seule, dont l'objet est l'essence des choses, dit Aristote. Aussi, à proprement parler, le corps du Christ, selon le mode d'être qu'il a dans ce sacrement, n'est perceptible ni aux sens ni à l'imagination, mais à l'intellect seul, qu'on peut appeler un oeil spirituel.

Mais il est perçu diversement par divers intellects. Car le mode d'être qui affecte le Christ dans ce sacrement est entièrement surnaturel; il est donc visible, de soi, pour un intellect surnaturel, c'est-à-dire pour l'intellect divin; par suite il est visible pour l'intellect bienheureux, soit de l'ange soit de l'homme, qui voit les réalités surnaturelles dans la vision de l'essence divine, selon une clarté participée de l'intellect divin. L'intellect de l'homme voyageur ne peut percevoir le corps du Christ, comme les autres réalités surnaturelles, que par la foi. Mais l'intellect angélique lui-même, par sa capacité naturelle, est incapable de le contempler. Donc les démons ne peuvent pas, par leur intellect, voir le Christ dans ce sacrement, sinon par la foi; une foi à laquelle leur volonté ne consent pas, mais ils y sont contraints par l'évidence des signes selon la parole de S. Jacques (2, 19): "Les démons croient, et ils tremblent."

8. Le vrai corps du Christ subsiste-t-il dans ce sacrement quand il apparaît miraculeusement sous l'apparence d'un enfant ou d'un morceau de chair?

Une apparition de ce genre se produit de deux façons; parfois on voit par miracle dans ce sacrement de la chair, ou du sang, ou même un enfant.

Car quelquefois cela se produit chez les voyants, dont les yeux sont impressionnés de la même façon que s'ils voyaient de la chair, du sang ou un enfant objectivement et de l'extérieur, sans qu'aucune modification se soit produite dans le sacrement. C'est ce qui semble arriver quand le sacrement se manifeste à un seul témoin sous une apparence de chair ou d'enfant, tandis que les autres continuent à le voir sous l'apparence du pain, ou quand le même témoin le voit un moment sous une apparence de chair ou d'enfant, et ensuite sous l'apparence du pain. Il n'y a pas là cependant d'illusion, comme en produisent les prestiges des magiciens, car c'est Dieu qui forme dans l'oeil du voyant cette apparence, pour symboliser une vérité, c'est-à-dire pour manifester que le corps du Christ existe vraiment dans ce sacrement; c'est ainsi que le Christ est apparu aux disciples marchant vers Emmaüs, sans les rendre victimes d'une illusion. Car S. Augustin écrit: "Lorsque l'image que nous formons a une valeur significative, elle n'est pas un mensonge mais un symbole de la vérité." Et parce que, dans ce cas, il n'y a aucune modification dans le sacrement, il est évident que le Christ ne cesse pas d'exister dans ce sacrement, lorsque se produit une apparition de ce genre.

Il arrive aussi parfois qu'une telle apparition ne consiste pas seulement dans une modification produite chez les voyants, mais la forme qu'ils voient a une existence réelle. Il semble que ce soit le cas quand tout le monde voit le sacrement sous cette forme, et cela non pas pour un moment mais pendant un long espace de temps. En ce cas, prétendent certains, c'est l'aspect propre du corps du Christ qui se manifeste. Peu importe que parfois on ne voie pas le Christ tout entier, mais une partie de sa chair; ou encore qu'on le voie non sous l'aspect d'un homme jeune, mais avec la ressemblance d'un enfant. Car il est au pouvoir d'un corps glorieux, comme on le verra plus loin, d'être vu par un oeil non glorifié soit en totalité soit en partie, soit sous l'aspect qui lui est propre, soit sous une ressemblance étrangère.

Mais cela semble inadmissible. D'abord parce que le corps du Christ ne peut être vu sous son aspect propre que dans un seul lieu où il est contenu comme dans des limites. Aussi puisque c'est au ciel qu'on le voit et qu'on l'adore, ce n'est pas sous son aspect propre qu'il est vu dans ce sacrement. - Ensuite parce que le corps glorieux, qui apparaît comme il veut, après son apparition disparaît quand il veut, selon S. Luc (24, 3 1): "Le Seigneur disparut aux yeux des disciples." Or, ce qui apparaît sous l'aspect de la chair, dans ce sacrement, demeure longtemps ainsi. Bien plus, on lit parfois qu'il a été enfermé et, par la décision de nombreux évêques, mis en réserve dans un ciboire; façon de faire qui serait impie, s'adressant au Christ sous son aspect propre.

Il faut donc dire qu'ici les dimensions antérieures subsistent, tandis que d'autres accidents tels que la figure, la couleur, etc. sont miraculeusement modifiés pour faire apparaître de la chair, du sang, ou même un enfant. Et, comme nous l'avons dit plus haut, il n'y a pas là d'illusion, car cela se fait " en figure d'une vérité", c'est-à-dire pour montrer par cette apparition miraculeuse que dans ce sacrement se trouvent vraiment le corps et le sang du Christ. Ainsi est-il clair que les dimensions demeurent, qui sont les fondements des autres accidents, comme on le montrera plus loin: c'est ainsi que le corps du Christ demeure vraiment dans ce sacrement.

CHAPITRE 77: LES ACCIDENTS QUI SUBSISTENT DANS CE SACREMENT

1. Les accidents qui subsistent sont-ils privés de sujet? - 2. La quantité est-elle le sujet des autres accidents? - 3. Ces accidents peuvent-ils modifier un corps extérieur? - 4. Peuvent-ils se dissoudre? - 5. Peuvent-ils engendrer une autre réalité? - 6. Peuvent-ils nourrir? - 7. La fraction du pain consacré. - 8. Peut-on mélanger un liquide au vin consacré?

1. Les accidents qui subsistent sont-ils privés de sujet?

Les accidents du pain et du vin, que les sens appréhendent dans ce sacrement comme subsistant après la consécration, n'ont pas pour sujet la substance du pain et du vin, qui ne subsiste pas, comme on l'a vu. Ils n'ont pas non plus pour sujet leur forme substantielle, qui ne subsiste pas; et subsisterait-elle que, selon Boèce " elle ne pourrait être un sujet". En outre, il est évident que ces accidents n'ont pas pour sujet la substance du corps et du sang du Christ, car la substance d'un corps humain ne peut aucunement être affectée de ces accidents; en outre, il est impossible que le corps du Christ, qui existe dans la gloire et l'impassibilité, soit altéré de façon à recevoir des qualités de ce genre.

Certains prétendent qu'ils ont pour sujet l'air ambiant. Mais c'est impossible aussi. 1° Parce que l'air ne peut recevoir de tels accidents. 2° Parce que de tels accidents ne sont pas dans le même lieu que l'air; au contraire, le déplacement de ces espèces chasse l'air. 3° Parce que " les accidents ne passent pas d'un sujet à l'autre", c'est-à-dire que le même accident déterminé ne peut pas, après avoir existé dans un sujet, exister ensuite dans un autre. En effet, l'accident reçoit sa détermination individuelle du sujet qui le supporte. Il est donc impossible qu'en gardant la même unité déterminée il soit tantôt dans un sujet, tantôt dans un autre. 4° Parce que, l'air n'étant pas dépouillé de ses accidents propres, il aurait en même temps ses accidents propres et des accidents étrangers. Et l'on ne peut pas dire que cela soit réalisé miraculeusement en vertu de la consécration, car les paroles de la consécration ne signifient rien de tel; or elles ne réalisent que ce qu'elles signifient.

On est donc contraint d'admettre que, dans ce sacrement, les accidents subsistent sans sujet. Ce qui peut être produit par la vertu divine. Car, puisque l'effet dépend davantage de la cause première que de la cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut par sa vertu infinie conserver dans l'être un accident dont la substance a été enlevée, alors que cette substance le conservait dans l'être comme étant sa cause propre. C'est ainsi que Dieu peut produire d'autres effets des causes naturelles en se passant de ces causes naturelles; par exemple, il a formé un corps humain dans le sein de la Vierge " sans la semence d'un homme".

2. La quantité est-elle le sujet des autres accidents?

On est contraint d'affirmer que tous les accidents qui subsistent dans ce sacrement ont, en guise de sujet, la quantité du pain et du vin, laquelle subsiste. En effet: 1° Il apparaît aux sens qu'une certaine quantité existe ici comme colorée et affectée d'autres accidents. Et en ces matières les sens ne se trompent pas.

2° La première disposition de la matière est la quantité mesurée par les dimensions. C'est pourquoi Platon a donné le " grand " et le " petit " comme étant les premières différences de la matière. Et puisque le premier sujet est la matière, il s'ensuit que tous les autres accidents se réfèrent au sujet par l'intermédiaire de la quantité déterminée par les dimensions: de même dit-on que la surface est le premeir sujet de la couleur; c’est pourquoi certains ont donné les dimensions comme constituant les substances des corps, selon Aristote. Et parce que, alors qu'on a enlevé le sujet, les accidents demeurent selon l'être qu'ils possédaient antérieurement, il s'ensuit que tous les accidents demeurent fondés sur la quantité.

3° Puisque le sujet est le principe d'individuation des accidents, il faut que ce que l'on donne comme sujet de certains accidents soit de quelque manière leur principe d'individuation. Car il appartient à la raison d'individu de ne pouvoir exister en plusieurs êtres. Ce qui arrive de deux façons. Ou bien parce qu'il n'est pas dans sa nature d'exister dans quelque être que ce soit: c'est ainsi que les formes immatérielles séparées, subsistant par elles-mêmes dans l'être, sont aussi individuées par elles-mêmes. Ou bien parce qu'il est naturel à une forme substantielle ou accidentelle d'exister dans un sujet,, mais non dans plusieurs, comme cette blancheur qui est dans ce corps. En ce qui concerne le premier point (exister ou non dans un sujet), la matière est le principe d'individuation de toutes les formes engagées; car, puisque ces formes, autant qu'il leur appartient, existent naturellement dans un être comme dans leur sujet, du fait que l'une d'elles est reçue dans la matière qui n'est pas dans un autre être, désormais cette forme, douée d'une telle existence, ne peut plus exister ailleurs. À l'égard du second point (ne pas exister dans plusieurs êtres), il faut dire que le principe d'individuation est la quantité

déterminée par ses dimensions. En effet il est naturel à un être d'exister dans un seul sujet du fait que celui-ci est indivisé en soi-même et divisé de tous les autres. Or la division échoit à la substance en raison de la quantité, dit Aristote. Et c'est pourquoi la quantité déterminée par les dimensions est précisément un certain principe d'individuation, en tant que des formes numériquement diverses existent dans des parties diverses de la matière. Donc la quantité a précisément par elle-même une certaine individuation; ainsi nous pouvons imaginer plusieurs lignes de même espèce, différentes par la position qui entre dans la notion d'une telle quantité; il convient en effet à la dimension d'être une " quantité ayant position". C'est pourquoi la quantité peut-être le sujet des autres accidents, plutôt que l'inverse.

3. Ces accidents peuvent-ils modifier un corps extérieur?

Puisque tout être agit selon qu'il est un être en acte, il s'ensuit que tout être est dans la même relation avec son agir qu'avec son être. Puisque, selon ce qui précède, la vertu divine accorde aux espèces sacramentelles de subsister dans l'être qu'elles possédaient lorsque existait encore la substance du pain et du vin, il s'ensuit qu'elles conservent encore leur agir. Et c'est pourquoi toute l'action qu'elles pouvaient exercer lorsque la substance du pain et du vin existait encore, elles peuvent aussi l'exercer lorsque la substance du pain et du vin se convertit au corps et au sang du Christ. Il n'est donc pas douteux quelles peuvent modifier les corps extérieurs.

4. Ces accidents peuvent-ils se dissoudre?

La dissolution est " un mouvement de l'être vers le non-être". Or on a vu plus haut r que les espèces sacramentelles gardent le même être qu'elles avaient auparavant, quand la substance du pain et du vin existait. C'est pourquoi, de même que l'être de ces accidents pouvait se dissoudre lorsque la substance du pain et du vin existait, de même peut-il se dissoudre lorsque cette substance s'en va.

Ces accidents pouvaient alors se dissoudre de deux façons: par soi et par accident. Par soi, par exemple lorsque les qualités s'altéraient ou que la quantité augmentait ou diminuait. Il ne pouvait s'agir de ce mode d'augmentation ou de diminution qui est réservé aux corps animés. Les substances du pain et du vin ne pouvaient augmenter ou diminuer que par addition ou division: car, selon Aristote, par division une dimension se dissout et en donne deux; par addition, à l'inverse, deux dimensions en donnent une seule. C'est de cette manière, évidemment, que peuvent se dissoudre ces accidents après la consécration, car la dimension qui subsiste peut subir une division aussi bien qu'une addition; et puisqu'elle est le sujet de qualités sensibles, elle peut encore être le sujet de leur altération, par exemple si la couleur ou la saveur du pain ou du vin est changée.

Ces espèces peuvent encore se dissoudre par accident, à cause de la dissolution du sujet. Et elles peuvent se dissoudre de cette façon même après la consécration. Bien que le sujet, en effet, ne subsiste pas, l'être que ces accidents possédaient dans le sujet subsiste cependant, et c'est un être propre et conforme au sujet. C'est pourquoi cet être peut être dissous par un agent contraire, de la manière dont se dissolvait la substance du pain et du vin; et d'ailleurs celle-ci ne se dissolvait qu'à la suite d'une altération portant sur des accidents.

Il faut cependant distinguer entre ces deux modes de dissolution. Car, comme le corps et le sang du Christ remplacent dans ce sacrement la substance du pain et du vin, s'il se produisait une modification telle, du côté des accidents, qu'elle ne suffirait pas à la dissolution du pain et du vin, une telle modification ne fait pas disparaître de ce sacrement le corps et le sang du

Christ. Soit que la modification se fasse du côté de la qualité, par exemple lorsque la couleur ou la saveur du pain ou du vin est légèrement modifiée; ou bien du côté de la quantité, comme lorsqu'on divise le pain ou le vin de telle façon que la nature du pain ou du vin peut être sauvegardée dans les parties qui résultent de cette division. Mais, si la modification était telle que la substance du pain et du vin en auraient été dissoutes, le corps et le sang du Christ ne subsistent pas sous ce sacrement. Et cela aussi bien du côté des qualités, comme lorsque la couleur, la saveur et les autres qualités du pain ou du vin sont tellement modifiées que la nature du pain ou du vin ne peut d'aucune manière subsister après cette modification; soit encore du côté de la quantité, par exemple si le pain est réduit en poussière, ou le vin divisé en parties si petites que désormais les espèces du pain et du vin ne subsistent plus.

5. Ces accidents peuvent-ils engendrer une autre réalité?

" La dissolution d'un être donne naissance à un autre être", dit Aristote. Il est donc nécessaire que les espèces sacramentelles donnent naissance à un autre être lorsqu'elles se dissolvent, ce qui leur arrive, nous venons de le voir. Or elles ne se dissolvent pas de façon à disparaître entièrement comme si elles étaient réduites à rien, mais il est manifeste qu'un être sensible les remplace.

Comment elles peuvent donner naissance à un autre être, il est difficile de le voir. Car il est évident que le corps et le sang du Christ, qui s'y trouvent véritablement, ne peuvent donner naissance à rien, puisqu'ils sont incorruptibles. Si la substance du pain ou du vin, ou leur matière, subsistait dans ce sacrement, il serait facile de déterminer que c'est eux qui donnent naissance à cet être sensible qui prend leur place, comme certains l'ont prétendu". Mais c'est faux, selon les principes que nous avons posés.

C'est pourquoi certains ont affirmé que ce qui naît ne provient pas des espèces sacramentelles, mais de l'air ambiant. Ce qui apparaît impossible pour bien des raisons. 1° Parce que l'être nouveau naît d'un être qu'on a vu précédemment s'altérer et se dissoudre. Or aucune altération ou dissolution n'est apparue précédemment dans l'air ambiant qui, ainsi, ne donne pas naissance à des vers ou à de la cendre. 2° Parce que la nature de l'air n'est pas telle qu'il puisse donner naissance à autre chose par de telles altérations. 3° Parce qu'il peut arriver que des hosties consacrées soient brûlées ou pourrissent en grande quantité, et il ne sera pas possible qu'une si grand quantité de matière terrestre naisse de l'air, sinon par un très important et très notable épaississement de cet air. 4° Parce que le même phénomène peut arriver aux corps solides environnants, par exemple à du fer ou des pierres: or ceux-ci demeurent entiers après cette naissance. Cette explication ne peut donc se soutenir car elle contredit les évidences sensibles.

C'est pourquoi d'autres ont affirmé que dans cette dissolution des espèces se produit un retour de la substance du pain et du vin, et qu'alors cette substance revenue donne naissance aux cendres, aux vers, etc. Mais cette explication n'est pas possible. D'abord parce que, si la substance du pain et du vin a été convertie au corps et au sang, comme on l'a vu, elle ne pourrait revenir que si le corps et le sang du Christ se reconvertissaient en la substance du pain et du vin, ce qui est impossible; de même, si l'air se convertit en feu, l'air ne peut revenir que si le feu se reconvertit en air. Mais si la substance du pain ou du vin était anéantie, elle ne pourrait revenir, car ce qui tombe dans le néant ne revient pas dans le même être, numériquement identique, sauf peut-être à dire que la substance revient parce que Dieu crée entièrement une substance nouvelle au lieu de la première. Ensuite, cette solution paraît impossible parce qu'on ne peut fixer le moment où la substance du pain reviendrait. Car il est

évident, d'après tout ce que nous avons dit, que, tant que subsistent les espèces du pain et du vin, subsistent le corps et le sang du Christ, qui ne coexistent pas dans ce sacrement, nous l'avons vu, avec la substance du pain et du vin. Donc la substance du pain et du vin ne peut revenir tandis que les espèces du pain et du vin subsistent. Et semblablement lorsqu'elles disparaissent; car désormais la substance du pain et du vin subsisterait sans accidents propres, ce qui est impossible. A moins qu'on ne dise peut-être qu'au dernier instant de la dissolution des espèces revient non pas la substance du pain et du vin, car cet instant est celui-là même où les substances engendrées commencent d'exister; mais la matière du pain et du vin, comme créée de nouveau, serait dite revenir à proprement parler. En ce sens, l'explication ci-dessus pourrait se soutenir.

Mais il ne semble pas rationnel de dire que quelque chose arrive miraculeusement dans ce sacrement, sinon précisément par la consécration en vertu de laquelle il n'est pas question qu'une matière soit créée ou revienne. Il semble donc qu'il vaut mieux dire ceci: C'est la consécration qui accorde miraculeusement à la quantité du pain et du vin d'être le premier sujet des formes qui viendront ensuite. Tel est le propre de la matière. Et c'est pourquoi, par voie de conséquence, il est accordé à cette quantité tout ce qui est attribuable à la matière.

Et c'est pourquoi tout ce qui pourrait naître de la matière du pain si elle existait, tout cela peut naître de cette quantité du pain et du vin, non pas par un nouveau miracle, mais en vertu du miracle antérieur.

6. Les accidents peuvent-ils nourrir?

Cette question ne présente pas de difficultés, maintenant que nous avons résolu la précédente. L'aliment nourrit, selon Aristote, du fait qu'il se convertit en la substance de celui qui est nourri. Or nous avons dit que les espèces sacramentelles peuvent se convertir en une substance engendrée à partir d'elles. Pour les mêmes raisons par lesquelles elles peuvent se convertir en cendres ou en vers, elles peuvent se convertir au corps humain. C'est pourquoi il est évident qu'elles nourrissent.

Certains disent bien qu'elles ne nourrissent pas vraiment, en se convertissant au corps humain, mais qu'elles restaurent et confortent par une certaine influence sur les sens; c'est ainsi qu'un homme est conforté par l'odeur de la nourriture et enivré par l'odeur du vin. Mais nos sens montrent que c'est faux. Une telle réfection ne suffit pas à l'homme, dont le corps, soumis à une déperdition constante, a besoin d'être restauré. Et pourtant un homme pourrait se soutenir longtemps s'il consommait en grande quantité des hosties et du vin consacrés.

De même, on ne peut admettre la position de certains, pour qui les espèces sacramentelles nourrissent par la forme substantielle du pain et du vin, qui subsiste. D'abord parce que nous avons vu qu'elle ne subsiste pas. Ensuite parce que nourrir n'est pas l'acte de la forme mais plutôt de la matière, qui prend la forme de celui qui se nourrit, tandis qu'elle perd sa forme primitive. C'est pourquoi, dit Aristote, l'aliment au commencement est dissemblable, à la fin semblable.

7. La fraction du pain consacré

De multiples opinions ont été émises à ce sujet par les vieux auteurs. Certains ont dit que dans ce sacrement il n'y avait pas de fraction réelle, mais seulement fraction apparente. Cette position ne tient pas car, dans ce sacrement de vérité, les sens ne sont pas trompés en ce qui

est soumis à leur jugement: tel est le cas de la fraction, par laquelle un seul être en devient plusieurs, ce qui rentre dans le cas des sensibles communs, pour Aristote.

Aussi d'autres ont-ils dit qu'il y avait là une vraie fraction, sans aucune substance. Mais cela aussi contredit la constatation des sens. Car on voit dans ce sacrement un être doué de quantité, qui existe dans l'unité, partagé ensuite en nombreux fragments; c'est donc cela qui doit être le sujet de la fraction.

Mais on ne peut pas dire que le vrai corps du Christ soit lui-même rompu. D'abord parce qu'il est incorruptible et impassible. Ensuite parce qu'il est tout entier sous chaque partie, comme on l'a vu: ce qui s'oppose par définition à ce qu'il soit rompu.

Il faut donc dire finalement que la fraction, de même que les autres accidents, a pour sujet la quantité. Et comme les espèces sacramentelles sont le signe du vrai corps du Christ, ainsi la fraction de ces espèces est le signe de la passion du Seigneur, qui est accomplie dans le vrai corps du Christ.

8. Peut-on mélanger un liquide au vin consacré?

La vraie solution de ce problème découle de tout ce qui précède. On a vu déjà que les espèces qui subsistent dans ce sacrement, de même qu'elles reçoivent en vertu de la consécration le mode d'exister de la substance, reçoivent semblablement son mode d'agir et de pâtir. C'est-à-dire qu'elles peuvent agir et pâtir exactement comme ferait la substance si elle était présente. Or il est évident que si la substance du vin était là on pourrait y mélanger un autre liquide.

Cependant ce mélange aurait des effets divers, selon la nature du liquide et selon sa quantité. Si en effet on mélangeait un liquide en telle quantité qu'il pût se répandre dans tout le vin, le mélange serait total. Ce qui résulte du mélange de deux êtres n'est ni l'un ni l'autre des composants, mais l'un et l'autre aboutissent à une troisième réalité, composée des deux premières. Il s'ensuivrait donc que le vin existant précédemment ne subsisterait pas, si le liquide qu'on y mêle était d'une autre espèce: par exemple, si on y mélangeait de l'eau, l'espèce du vin serait détruite et on aurait un liquide d'une autre espèce. Mais, si le liquide ajouté était de la même espèce, par exemple si on mêlait du vin au vin, la même espèce demeurerait, mais non le même vin dans son individualité. C'est ce que montrerait la diversité des accidents, par exemple si un vin était blanc et l'autre rouge.

Mais si le liquide ajouté était en si petite quantité qu'il ne pût se répandre partout, on n'aurait pas un mélange de tout le vin, mais seulement d'une de ses parties. Celle-ci ne demeurerait pas la même dans son identité individuelle à cause du mélange d'une matière extérieure. Il demeurerait cependant de la même espèce, non seulement si ce peu de liquide était de la même espèce, mais même s'il était d'une autre espèce: car une goutte d'eau mélangée à beaucoup de vin épouse l'espèce du vin, selon le Philosophe.

Or il est évident, par tout ce qui précède, que le corps et le sang du Christ subsistent dans ce sacrement aussi longtemps que les espèces demeurent dans leur identité individuelle, car ce qui est consacré c'est ce pain et ce vin. Donc, si l'on fait un mélange avec un liquide quelconque, mais en si grande quantité que ce liquide atteigne tout le vin, qui sera entièrement mêlé et par conséquent changera d'individualité, le sang du Christ ne subsistera pas. Mais si l'on ajoute une assez petite quantité pour qu'elle ne puisse pas se répandre partout mais

seulement dans une partie des espèces, le sang du Christ cessera d'être sous cette partie du vin consacré et subsistera sous le reste.

CHAPITRE 78: LA FORME DE CE SACREMENT

1. Quelle est la forme de ce sacrement? - 2. La forme de la consécration du pain est-elle appropriée? - 3. La forme de la consécration du sang est-elle appropriée? - 4. La vertu de ces deux formes. - 5. La vérité de leur langage. - 6. Les relations entre les deux formes.

1. Quelle est la forme de ce sacrement?

Ce sacrement diffère des autres en deux points. D'abord en ce qu'il est achevé dans la consécration de la matière, tandis que les autres s'achèvent dans l'usage de la matière consacrée. Ensuite parce que, dans les autres sacrements, la consécration de la matière consiste seulement en une bénédiction d'où la matière consacrée reçoit à titre d'instrument une vertu spirituelle qui, par le ministre, - lequel est un instrument animé, - peut atteindre jusqu'aux instruments inanimés. Tandis que, dans ce sacrement, la consécration de la matière consiste en une conversion miraculeuse de la substance, que Dieu seul peut accomplir. C'est pourquoi le ministre en accomplissant ce sacrement n'a pas d'autre action que d'émettre des paroles.

Et parce que la forme doit être appropriée à la réalité sacramentelle, la forme de ce sacrement diffère de celles des autres sacrements en deux points. Le premier, c'est que les formes des autres sacrements se rapportent à l'emploi de la matière, par exemple le baptême ou la chrismation; tandis que la forme de ce sacrement se rapporte uniquement à la consécration de la matière, qui consiste dans la transsubstantiation, lorsqu'on dit: "Ceci est mon corps " ou: "Ceci est la coupe de mon sang." La deuxième différence, c'est que les formes des autres sacrements sont émises au nom personnel du ministre, soit en le désignant comme exerçant un acte, quand il dit: "je te baptise " ou " je te confirme "; ou à l'impératif, comme on dit dans le sacrement de l'ordre: "Recevez le pouvoir... "; ou par mode déprécatoire, comme on dit dans le sacrement de l'extrême-onction: "Que par cette onction et notre intercession..." Tandis que la forme de ce sacrement est émise à la place du Christ lui-même qui parle; on donne ainsi à entendre que, dans l'accomplissement de ce sacrement, le ministre ne fait rien d'autre que de proférer les paroles du Christ.

2. La forme de la consécration du pain est-elle appropriée?

Cette forme de consécration du pain est parfaitement appropriée. On a vu en effet que cette consécration consiste en la conversion de la substance du pain au corps du Christ. Or il faut que la forme du sacrement signifie ce qui se réalise dans le sacrement. Par conséquent la forme de la consécration du pain doit signifier précisément la conversion du pain au corps du Christ. On peut en considérer trois éléments: la conversion elle-même, son point de départ et son point d'arrivée.

La conversion peut être considérée à deux points de vue: dans son devenir et dans son résultat. Or dans cette forme on devait signifier la conversion non pas dans son devenir mais dans son résultat. D'abord parce que cette conversion n'est pas successive, nous l'avons vu, mais instantanée. Or, dans les changements instantanés, le devenir est identique à son résultat. Ensuite, parce que les formes sacramentelles signifient l'effet du sacrement de la même façon

que les formes artificielles révèlent l'effet de l'art. La forme artificielle est la ressemblance de l'effet ultime auquel se porte l'intention de l'artiste. C'est ainsi que la forme de l'art dans l'âme du constructeur est la forme de la maison construite, comme principe de son action; et par voie de conséquence, c'est la forme de la construction. Ainsi, dans cette forme sacramentelle, doit s'exprimer la conversion dans son résultat, vers quoi se porte l'intention.

Et parce que cette forme signifie la conversion dans son résultat, il faut qu'elle signifie les termes de la conversion tels qu'ils se trouvent dans ce résultat. Alors le point d'arrivée a la propre nature de sa substance; mais le point de départ ne subsiste pas selon sa substance, mais seulement selon les accidents qui le proposent à la connaissance sensible, qui peut les discerner. Il est donc approprié de désigner le point de départ de la conversion par un pronom démonstratif rapporté aux accidents sensibles qui y subsistent. Quant au point d'arrivée, il est exprimé par le nom signifiant la substance de l'être auquel aboutit la conversion, lequel est tout le corps du Christ et non pas seulement sa chair, nous l'avons vu. Par conséquent cette forme est tout à fait appropriée: "Ceci est mon corps."

3. La forme de la consécration du sang est-elle appropriée?

Deux opinions se sont manifestées au sujet de cette forme. Certains ont dit que seules les paroles: "Ceci est la coupe de mon sang " appartiennent à la substance de cette forme, et non les paroles qui suivent. Mais cela paraît illogique, car les paroles qui suivent sont des déterminations de l'attribut, qui est le sang du Christ, et par conséquent elles appartiennent à l'intégrité de la phrase.

C'est pourquoi d'autres disent, avec plus de raison, que tout ce qui suit appartient à la substance de la forme jusqu'à ce qui vient ensuite: "Toutes les fois que vous ferez cela...", phrase qui concerne l'usage du sacrement, si bien qu'elle n'appartient pas à la substance de la forme. Et c'est pourquoi le prêtre prononce toutes ces paroles de la même façon et en accomplissant le même rite, c'est-à-dire en tenant le calice en mains. Même, dans S. Luc (22, 20), les paroles qui suivent sont placées au milieu des premières, puisqu'on y dit: "Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang."

Il faut donc affirmer que toutes ces paroles appartiennent à la substance de la forme; mais les premières paroles: "Ceci est la coupe de mon sang " signifient précisément la conversion du vin au sang, de la manière qu'on a dite à propos de la consécration du pain; et les paroles qui suivent désignent la vertu du sang répandu dans la passion, vertu qui opère dans ce sacrement. Cette vertu a un triple effet. Premièrement et principalement elle nous fait obtenir l'héritage éternel, selon l'épître aux Hébreux (10, 19): "Nous avons un accès assuré au sanctuaire par son sang." Et pour désigner cela on dit: "de la nouvelle et éternelle alliance". Deuxièmement elle nous fait obtenir la justification gratuite, qui est le fruit de la foi (Rm 3, 25): "Dieu l'a destiné à être, par son propre sang, moyen de propitiation grâce à la foi, afin qu'il soit juste et cause de justice pour qui a la foi en Jésus Christ." Et à cet égard on ajoute: "mystère de la foi". Troisièmement, cette vertu du sang écarte les obstacles à l'héritage éternel et à la justification, qui sont les péchés, selon l'épître aux Hébreux (9, 14): "Le sang du Christ purifiera nos consciences des oeuvres mortes", c'est-à-dire des péchés. Et à cet égard on ajoute: "qui pour vous et pour beaucoup sera répandu en rémission des péchés".

4. La vertu de ces deux formes

Certains ont prétendu qu'il n'existe aucune vertu créée, pour accomplir la transsubstantiation, dans les paroles que nous avons étudiées, pas plus que dans les autres formes sacramentelles, ni dans ces sacrements eux-mêmes pour produire les effets de ces sacrements. Position, comme on l'a dit, qui contredit aux affirmations des Pères et déroge à la dignité des sacrements de la loi nouvelle. Aussi, comme ce sacrement est plus digne que les autres, nous l'avons vu aussi v, il s'ensuit que, dans les paroles constituant la forme de ce sacrement, il y a une vertu créée pour produire la conversion de ce sacrement; vertu instrumentale, cependant, comme dans les autres sacrements. Car, puisque ces paroles sont prononcées à la place du Christ, elles reçoivent, par son ordre, une vertu instrumentale dérivée de lui, de même que toutes ses actions et paroles possèdent instrumentalement une vertu porteuse de salut, comme on l'a vu précédemment.

5. La vérité de ces paroles

Autour de ce problème les opinions se sont multipliées. Certains ont dit que dans la proposition " Ceci est mon corps", le mot " ceci " comporte une démonstration pensée et non exercée, car toute cette proposition est prise matériellement, puisqu'elle est proférée par mode de récit. En effet le prêtre rapporte que le Christ a dit: "Ceci est mon corps."

Mais cette position ne tient pas. Car, à ce compte, les paroles ne s'appliqueraient pas à la matière corporelle présente, et ainsi le sacrement ne se réaliserait pas. Car S. Augustin écrit: "La parole se joint à l'élément et voilà le sacrement." D'ailleurs cette solution n'évite pas totalement la difficulté de notre problème: les mêmes arguments valent pour ces paroles prononcées la première fois par le Christ; car il est évident qu'alors elles n'étaient pas employées matériellement, mais pour leur valeur de signification. Il faut donc dire que, même quand elles sont proférées par le prêtre, elles sont employées pour leur valeur de signification et non matériellement. Et il n'y a pas à objecter que le prêtre les profère par manière de récit, comme dites par le Christ. Car, à cause de la vertu infinie du Christ (de même qu'au contact de sa chair la vertu d'opérer une nouvelle naissance n'a pas atteint seulement les eaux touchées par le Christ mais toutes les eaux de la terre, et cela pour tous les siècles à venir), de même aussi, parce que ces paroles ont été émises par le Christ, elles ont obtenu une vertu consécratoire, quel que soit le prêtre qui les prononce, comme si le Christ les proférait présentement.

C'est pourquoi d'autres ont avancé que le mot " ceci", dans cette proposition, adresse sa démonstration non pas aux sens mais à l'intellect. Le sens de " Ceci est mon corps " serait: "Ce qui est signifié par ceci est mon corps."

Mais cela non plus ne peut tenir. Car puisque, dans les sacrements, est produit ce qui est signifié, cette forme ne ferait pas que le corps du Christ soit dans ce sacrement d'une façon réelle, mais seulement par mode de signe. Ce qui est hérétique, nous l'avons dit précédemment.

Et c'est pourquoi d'autres ont soutenu que le mot " ceci " adresse sa démonstration aux sens, mais que cette démonstration doit se comprendre non pas pour l'instant où ce mot est prononcé, mais pour le dernier instant de la proposition. Ainsi, lorsque quelqu'un dit: "Maintenant, je me tais", l'adverbe " maintenant " indique l'instant qui suivra immédiatement le prononcé de la proposition. Le sens est: "Aussitôt après avoir dit ces paroles, je me tais."

Mais ceci encore est insoutenable. Car, à ce compte, le sens de la proposition serait: "Mon corps est mon corps." Or ce n'est pas l'objet de cette proposition, car les choses existaient ainsi même avant l'émission des paroles. Tel n'est donc pas le sens de cette proposition.

Il faut donc parler autrement. Comme on l'a vue, cette proposition a la vertu de réaliser la conversion du pain au corps du Christ. C'est pourquoi elle est dans le même rapport avec les autres propositions qui n'ont qu'une vertu significative et non réalisatrice, que la conception de l'intellect pratique, qui est réalisatrice, avec la conception de notre intellect spéculatif, qui est tirée du réel. Car " les mots sont les signes des idées", selon Aristote. C'est pourquoi, de même que la conception de l'intellect pratique ne présuppose pas la réalité queue conçoit mais la réalise, ainsi la vérité de notre proposition ne présuppose pas la réalité mais la produit. Tel est le rapport qui existe entre le verbe de Dieu et les réalités produites par ce verbe. Or cette conversion ne s'accomplit pas graduellement mais instantanément, comme on l'a vue. Il faut donc entendre cette proposition selon le dernier instant de l'émission des paroles; non pas que l'on présuppose du côté du sujet ce qui est le terme de la conversion, c'est-à-dire que le corps du Christ soit le corps du Christ; ni même cela qui existait avant la conversion, c'est-à-dire du pain; mais ce qui est commun aux deux., comme contenu à la manière d'un genre commun à ces deux termes sous ces espèces. En effet, ces paroles ne font pas que le corps du Christ soit le corps du Christ, ni que le pain soit le corps du Christ; mais que ce qui est contenu sous ces espèces, qui était d'abord du pain, soit le corps du Christ. C'est pourquoi, explicitement, le Seigneur n'a pas dit: "Ce pain est mon corps", ce qui serait conforme à l'interprétation de la deuxième thèse; ni: "Ce corps est mon corps", ce qui serait conforme à l'interprétation de la troisième, mais, d'une façon indéterminée: "Ceci est mon corps", sans mettre aucun nom du côté du sujet, mais seulement un pronom qui signifie la substance d'une façon globale, sans qualité, c'est-à-dire sans forme déterminée.

6. Les relations entre les deux formes

Certains docteurs anciens ont prétendu que ces deux formes, celles de la consécration du pain et du vin, s'attendent l'une l'autre pour agir, de telle façon que la première n'accomplit pas son effet avant que la seconde soit prononcée.

Mais cela est insoutenable. Car, comme on l'a vu, il est requis pour que la proposition: "Ceci est mon corps " soit vraie, à cause du verbe au présent, que la réalité signifiée coexiste dans le temps avec la signification même de la proposition. Autrement, si l'on devait attendre pour l'avenir la réalisation de ce qui est signifié, on emploierait un verbe au futur et non au présent on ne dirait pas: "Ceci est mon corps", mais " Ceci sera mon corps." Or la signification de cette proposition est achevée aussitôt qu'est achevée l'émission de ces paroles. C'est pourquoi il faut que la réalité signifiée soit aussitôt présente, car elle est l'effet de ce sacrement; autrement la proposition ne serait pas vraie. Cette thèse est contredite en outre par le rite de l'Église, qui adore le corps du Christ aussitôt après l'émission des paroles.

C'est pourquoi il ne faut pas dire que la première forme attend la seconde pour agir, mais qu'elle a son effet aussitôt.

CHAPITRE 79: LES EFFETS DE CE SACREMENT

1. Ce sacrement confère-t-il la grâce? - 2. L'effet de ce sacrement est-il l'obtention de la gloire,? - 3. L'effet de ce sacrement est-il la rémission du péché mortel? - 4. Le péché véniel

est-il remis par ce sacrement? - 5. Toute la peine du péché est-elle remise par ce sacrement? - 6. Ce sacrement préserve-t-il des péchés futurs? - 7. Ce sacrement profite-t-il à d'autres qu'à ceux le consomment? - 8. Ce qui empêche l'effet de ce sacrement.

1. Ce sacrement confère-t-il la grâce?

L'effet de ce sacrement doit être considéré: 1° et à titre de principe à partir de ce qui est contenu dans ce sacrement, et qui est le Christ. Celui-ci, venant visiblement dans le monde, a apporté au monde la vie de la grâce (Jn 1, 17): "La grâce et la vérité a été faite par Jésus-Christ." Et de même, venant sacramentellement dans l'homme, il produit la vie de la grâce, selon cette parole (Jn 6, 58): "Celui qui me mange vivra par moi." Ce qui fait dire à S. Cyrille: "Le Verbe de Dieu vivifiant, s'unissant à la chair qui lui est propre, la rend vivifiante à son tour. Il convenait donc qu'il s'unisse d'une certaine façon à nos corps par sa chair sacrée et son sang précieux, que nous recevons pour une bénédiction vivifiante, dans le pain et le vin."

2° On considère l'effet de ce sacrement à partir de ce qui est représenté par ce sacrement, et c'est, comme on l'a vu, la passion du Christ. Et c'est pourquoi ce sacrement opère dans l'homme l'effet que la passion du Christ a opéré dans le monde.

D'où cette parole de Chrysostome commentant S. Jean (19, 34): "Aussitôt il jaillit du sang et de l'eau ": "Puisque c'est de là que les saints mystères tirent leur principe, lorsque tu t'approches de la coupe redoutable, c'est comme si tu t'approchais du côté du Christ pour y boire." D'où cette parole du Seigneur lui-même, en S. Matthieu (26, 28): "Ceci est mon sang, qui sera répandu pour vous, en rémission des péchés."

3° On considère l'effet de ce sacrement à partir du mode selon lequel ce sacrement nous est donné; or il est donné par mode de nourriture et de boisson. Aussi tout l'effet que la nourriture et la boisson matérielle produisent à l'égard de la vie matérielle - sustenter, accroître, réparer et délecter - tout cela, ce sacrement le fait à l'égard de la vie spirituelle. Ainsi S. Ambroise: "Ceci est le pain de la vie éternelle, qui fortifie la substance de notre âme." Et Chrysostome, commentant S. Jean: "Il se présente à nous, qui désirons le toucher, le manger et l'embrasser." Si bien que le Seigneur dit lui-même (Jn 6, 56): "Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson."

4° On considère l'effet de ce sacrement à partir des espèces sous lesquelles ce sacrement est donné. D'où cette parole de S. Augustin: "Notre Seigneur a présenté son corps et son sang dans ces éléments qui, à partir d'une multitude, sont réduits à l'unité car l'un", le pain, " est une seule masse faite de multiples grains; l'autre", le vin, " est un seul liquide fait de multiples grappes". Et il dit ailleurs: "Ô mystère de bonté, ô signe d'unité, ô lien de charité !”

Et puisque le Christ et sa passion sont cause de la grâce, et que la réfection spirituelle et la charité ne peuvent exister sans la grâce: de tout ce qu'on vient de dire il apparaît avec évidence que ce sacrement confère la grâce.

2. L'effet de ce sacrement est-il l'obtention de la gloire?

On peut considérer dans ce sacrement d'une part ce dont il tient son effet, c'est-à-dire le Christ en personne, qu'il contient, et sa passion, qu'il représente. Et d'autre part ce par quoi il produit son effet, c'est-à-dire l'usage du sacrement et les espèces sacramentelles. Et à ce double point de vue, il revient à ce sacrement de causer l'obtention de la vie éternelle. En effet le Christ en

personne, par sa passion, nous a ouvert l'accès de la vie éternelle: "Il est médiateur de la nouvelle alliance pour que, par l'intermédiaire de sa mort, ceux qui sont appelés reçoivent l'éternel héritage promis " (He 9, 15). C'est pourquoi on dit, dans la forme de ce sacrement: "Ceci est la coupe de mon sang, de la nouvelle et éternelle alliance." De même encore, la réfection produite par la nourriture spirituelle, et l'unité signifiée par les espèces du pain et du vin, sont bien possédées présentement, mais de manière imparfaite, alors qu'elles seront possédées de manière parfaite dans l'état de gloire. Aussi S. Augustin dit-il, sur le texte de S. Jean (6, 56): "Ma chair est vraiment une nourriture ": "Puisque les hommes demandent à la nourriture et à la boisson de n'avoir plus faim ni soif, en vérité cela n'est accordé que par cette nourriture et cette boisson qui rendent ceux qui les consomment immortels et incorruptibles dans la société des saints, où il y aura la paix, et une unité complète et parfaite."

3. L'effet de ce sacrement est-il la rémission du péché mortel?

On peut considérer la vertu de ce sacrement en se plaçant à deux points de vue. On peut considérer le sacrement en lui-même. A ce point de vue, ce sacrement a la vertu qu'il faut pour remettre n'importe quels péchés, en vertu de la passion du Christ, qui est la source et la cause de la rémission des péchés.

Mais on peut se placer à un autre point de vue et considérer ce sacrement par rapport à celui qui le reçoit, selon qu'on trouve en lui, ou non, obstacle à percevoir l'effet de ce sacrement. Or quiconque a conscience d'un péché mortel possède en lui-même un obstacle à percevoir l'effet de ce sacrement, parce qu'il n'est pas un sujet adapté à ce sacrement; d'une part, parce que spirituellement il n'a pas la vie, et ainsi il ne doit pas prendre une nourriture spirituelle, ce qui n'appartient qu'à un vivant; d'autre part, parce qu'il ne peut pas s'unir au Christ, - ce que réalise ce sacrement -, aussi longtemps qu'il est attaché au péché mortel. C'est pourquoi il est dit, au livre des *Croyances ecclésiastiques*: "Si l'âme est attachée au péché, la réception de l'eucharistie la charge plus qu'elle ne la purifie." Par conséquent, chez celui qui reçoit l'eucharistie avec la conscience d'un péché mortel, ce sacrement n'opère pas la rémission du péché.

Ce sacrement peut toutefois opérer la rémission du péché de deux façons. D'abord lorsqu'il n'est pas reçu effectivement, mais par voeu: c'est le cas de l'homme qui reçoit la justification première de son péché. Ensuite, lorsqu'il est reçu par un homme en péché mortel, mais qui n'a pas conscience de son péché et n'y est pas attaché. Peut-être en effet que, tout d'abord, il n'avait pas été suffisamment contrit; mais, venant avec dévotion et respect, il obtiendra par ce sacrement la grâce de la charité, qui rendra parfaites sa contrition et la rémission de son péchés.

4. Le péché véniel est-il remis par ce sacrement?

On peut considérer deux choses dans ce sacrement: le sacrement lui-même, et la " réalité " du sacrement.

Et des deux côtés on voit que ce sacrement possède une vertu pour la rémission des péchés véniels. Car ce sacrement se prend sous l'aspect d'un aliment nourrissant. Or la nutrition procurée par l'aliment est nécessaire au corps pour restaurer ce que perd quotidiennement par l'action de la chaleur naturelle. Et, sur le plan spirituel, il se produit en nous, quotidiennement, une déperdition due à l'ardeur de la convoitise, par les péchés véniels qui diminuent la ferveur de la charité, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. C'est pourquoi il appartient à ce

sacrement de remettre les péchés véniels. Aussi S. Ambroise dit-il qu'on mange ce pain quotidien " pour remédier à la faiblesse quotidienne".

Quant à la " réalité " de ce sacrement, c'est la charité, dont ce sacrement excite non seulement l'habitus, mais l'acte: c'est par là que les péchés véniels sont effacés. Il est donc évident que les péchés véniels sont remis par la vertu de ce sacrement.

5. Toute la peine du péché est-elle remise par ce sacrement?

Ce sacrement est tout ensemble sacrifice et sacrement. Mais il a raison de sacrifice en tant qu'il est offert; et il a raison de sacrement en tant qu'il est mangé. Et c'est pourquoi il produit l'effet du sacrement en celui qui mange, tandis qu'il produit l'effet du sacrifice en celui qui offre, ou en ceux pour qui il est offert.

Donc, si on le considère en tant que sacrement, il a un double effet: l'un directement, en vertu du sacrement; l'autre en vertu d'une certaine concomitance, comme on l'a dit au sujet de ce qui est contenu dans le sacrements. En vertu du sacrement, il produit directement cet effet pour lequel il a été institué. Or, il n'a pas été institué en vue de satisfaire, mais pour produire une nutrition spirituelle par union au Christ et à ses membres, de même que la nourriture s'unit à celui qui est nourri. Mais, parce que cette unité se fait par la charité, dont la ferveur nous obtient la rémission non seulement de la faute, mais encore de la peine, il s'ensuit que, par voie de conséquence, grâce à une certaine concomitance qui accompagne l'effet principal, on obtient rémission de la peine; non sans doute de la peine entière, mais selon la mesure de sa dévotion et de sa ferveur.

En tant qu'elle est sacrifice, au contraire, l'eucharistie a une puissance satisfactoire. Mais dans la satisfaction on considère davantage le sentiment de l'offrant que la quantité de l'oblation. Aussi le Seigneur dit-il en S. Luc (21, 4), au sujet de la veuve qui avait offert deux piécettes, qu'elle " a donné plus que tout le monde". Aussi, bien que cette oblation de l'eucharistie, quant à sa quantité, suffise à satisfaire pour toute la peine, cependant elle a valeur satisfactoire à l'égard de ceux pour qui elle est offerte, ou même à l'égard de ceux qui l'offrent, selon la quantité de leur dévotion, et non pour toute la peine.

6. Ce sacrement préserve-t-il des péchés futurs?

Le péché est comme la mort spirituelle de l'âme. On est donc préservé du péché futur à la manière dont le corps est préservé de la mort future. Cela se fait de deux façons. D'abord en ce que la nature de l'homme est fortifiée intérieurement contre les forces intérieures de destruction; c'est ainsi qu'on est préservé de la mort par la nourriture et les remèdes. Ensuite parce qu'on est protégé contre les attaques extérieures; et c'est ainsi qu'on est préservé par les armes dont on protège son corps.

Notre sacrement préserve du péché de ces deux façons. Car d'abord, du fait qu'il unit au Christ par la grâce, il fortifie la vie spirituelle de l'homme à la manière d'un aliment spirituel et d'un remède spirituel, selon cette parole du Psaume (104, 15): "Le pain fortifie le coeur de l'homme." Et S. Augustin dit: "Approche sans crainte, c'est du pain, non du poison."

Puis, en tant que ce sacrement est un signe de la passion du Christ, par quoi les démons ont été vaincus, il repousse toute attaque des démons. D'où cette parole de Chrysostome: "Nous quittons cette table comme des lions, en soufflant le feu, devenus redoutables au démon."

7. Ce sacrement profite-t-il à d'autres qu'à ceux qui le consomment?

Comme on l'a déjà dit, ce sacrement n'est pas seulement sacrement, il est encore sacrifice. Car en tant que, dans ce sacrement, la passion du Christ est rendue présente, par laquelle le Christ " s'est offert à Dieu en victime " (Ep 5, 2), il a raison de sacrifice. Mais en tant que, dans ce sacrement, la grâce est invisiblement donnée sous une apparence visible, il a raison de sacrement. Ainsi donc, ce sacrement profite à ceux qui le consomment et par mode de sacrement, et par mode de sacrifice, car il est offert pour tous ceux qui le consomment; en effet on dit dans le canon de la messe: "Quand nous recevrons, en communiant ici à l'autel, le Corps et le Sang infiniment saints de ton Fils, puissions-nous tous être comblés des grâces et des bénédictions du ciel " Mais aux autres, qui ne le consomment pas, il profite par mode de sacrifice, en tant qu'il est offert pour leur salut; aussi dit-on, au canon de la messe: "Souviens-toi, Seigneur, de tes serviteurs et de tes servantes... pour qui nous t'offrons, ou qui t'offrent eux-mêmes ce sacrifice de louange pour eux et pour tous les leurs, afin d'obtenir leur propre rédemption, la sécurité et le salut dont ils ont l'espérance." Et le Seigneur a manifesté ce double profit lorsqu'il a dit en S. Matthieu (26, 28): "qui pour vous " qui le consommez, " et pour beaucoup " d'autres, " sera répandu en rémission des péchés".

8. Ce qui empêche l'effet de ce sacrement

On peut prendre les péchés véniels à deux points de vue: selon qu'ils sont passés, ou selon qu'ils sont actuellement commis. Au premier point de vue, les péchés véniels n'empêchent aucunement l'effet de ce sacrement. Car il peut arriver que quelqu'un, après avoir commis de nombreux péchés véniels, s'approche avec dévotion de ce sacrement et en obtienne pleinement l'effet.

Au second point de vue, les péchés véniels n'empêchent pas totalement, mais partiellement, l'effet de ce sacrement. Car, nous l'avons dit, l'effet de ce sacrement n'est pas seulement l'obtention de la grâce habituelle ou de la charité, mais aussi une certaine réfection actuelle de douceur spirituelle. Or celle-ci est empêchée si quelqu'un s'approche de ce sacrement avec une âme distraite par les péchés véniels. Mais cela n'empêche pas l'accroissement de la grâce habituelle ou de la charité.

Il faut ensuite étudier l'usage, ou manducation de ce sacrement. D'abord en général (Q. 80); ensuite nous verrons comment le Christ a usé de ce sacrement (Q. 81).

CHAPITRE 80: L'USAGE OU MANDUCATION DE CE SACREMENT, EN GÉNÉRAL

1. Y a-t-il deux manières de manger ce sacrement: sacramentellement et spirituellement? 2. Le manger spirituellement convient-il seulement à l'homme? - 3. Le manger sacramentellement convient-il seulement à l'homme juste? - 4. Le pécheur commet-il un péché en le mangeant sacramentellement? - 5. La gravité de ce péché. - 6. Doit-on repousser le pécheur qui vient à ce sacrement? - 7. La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrement? - 8. Doit-il être reçu seulement par ceux qui sont à jeun? - 9. Doit-on le proposer à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison? - 10. Faut-il le recevoir quotidiennement? - 11. Est-il permis de s'en abstenir entièrement? - 12. Est-il permis de recevoir le corps du Christ sans recevoir son sang?

1. Y a-t-il deux manières de manger ce sacrement: sacramentellement et spirituellement?

Dans la manducation de ce sacrement, deux choses sont à considérer: le sacrement en lui-même, et son effet. Nous avons déjà parlé des deux. La manière parfaite de manger ce sacrement est celle où on le reçoit de telle façon qu'on perçoit son effet. Mais il arrive parfois, nous l'avons dit, qu'on soit empêché de percevoir l'effet de ce sacrement; et cette manière de le manger est imparfaite. Puisque la différence entre le parfait et l'imparfait est un principe de division, la manducation sacramentelle, par laquelle on consomme le sacrement sans obtenir son effet, est distinguée, par opposition, de la manducation spirituelle par laquelle on perçoit l'effet de ce sacrement, lequel unit spirituellement au Christ par la foi et la charité.

2. Manger spirituellement ce sacrement convient-il seulement à l'homme?

Ce sacrement contient bien le Christ lui-même, non pas sous son aspect propre, mais sous l'aspect du sacrement. On peut donc manger spirituellement le Christ lui-même de deux manières. Selon la première, on mange le Christ selon qu'il existe sous son aspect propre. C'est selon cette manière que les anges mangent spirituellement le Christ lui-même, en tant qu'ils lui sont unis par la jouissance de la charité parfaite et par la vision à découvert (c'est le pain que nous espérons manger dans la patrie), non par la foi, qui nous unit à lui ici-bas.

On peut manger spirituellement le Christ d'une seconde manière, en tant qu'il existe sous les espèces sacramentelles: c'est-à-dire en tant qu'on croit au Christ, avec le désir de manger ce sacrement. Et cela n'est pas seulement manger spirituellement le Christ, mais encore manger spirituellement ce sacrement. Cela n'appartient pas aux anges. C'est pourquoi, s'il est vrai que les anges mangent spirituellement le Christ, il ne leur convient pas de manger spirituellement ce sacrement.

3. Manger le Christ sacramentellement convient-il seulement à l'homme juste?

Certains théologiens anciens se sont trompés à ce sujet, affamant que le corps du Christ n'est pas même mangé sacramentellement par les pécheurs, mais que, aussitôt qu'il touche les lèvres du pécheur, le corps du Christ cesse d'exister sous les espèces sacramentelles.

Mais cette position est erronée. Car elle déroge à la vérité de ce sacrement; celle-ci implique, nous l'avons dit, que le corps du Christ ne cesse pas d'exister sous les espèces sacramentelles tant que celles-ci subsistent. Or les espèces subsistent, nous l'avons dit, aussi longtemps que subsisterait la substance du pain, si elle était là. Et il est évident que la substance du pain, lorsqu'elle est absorbée par un pécheur, ne disparaît pas aussitôt, mais queue demeure jusqu'à l'achèvement de la digestion par la chaleur naturelle. En conséquence est-ce aussi longtemps que le corps du Christ subsiste sous les espèces sacramentelles absorbées par le pécheur. On doit donc affirmer que le pécheur peut, lui aussi, manger sacramentellement le corps du Christ, et que ce n'est pas réservé au juste.

4. Le pécheur commet-il un péché en mangeant sacramentellement le corps du Christ?

Dans ce sacrement comme dans les autres, ce qui est sacrement est signe de ce qui est la réalité du sacrement. Or celle-ci est double, nous l'avons vu. L'une est signifiée et contenue, c'est le Christ lui-même. L'autre est signifiée et non contenue, c'est le corps mystique du Christ, c'est-à-dire la société des saints. Quiconque mange ce sacrement signifie donc par là

même qu'il est uni au Christ et incorporé à ses membres. C'est là le fait de la foi formée, qui ne coexiste jamais avec le péché mortel. Il est évident, par conséquent, que quiconque mange ce sacrement avec un péché mortel commet une fausseté dans ce sacrement. Il encourt donc le sacrilège, comme violant le sacrement. Et c'est pour cela qu'il commet un nouveau péché mortel.

5. La gravité de ce péché

Comme on l'a établi dans la deuxième Partie, un péché peut être dit plus grave qu'un autre de deux façons: par soi, ou par accident. Par soi, c'est-à-dire selon sa notion spécifique, qui se prend du côté de son objet. A ce titre, plus le bien auquel le péché s'oppose est important, plus le péché est grave. Et parce que la divinité du Christ l'emporte sur son humanité, et que son humanité l'emporte sur les sacrements de son humanité, il s'ensuit que les péchés les plus graves sont ceux que l'on commet contre la divinité elle-même, comme le péché d'infidélité et le péché de blasphème. En deuxième lieu, vient la gravité des péchés commis contre l'humanité du Christ; d'où cette sentence en S. Matthieu (12, 32): "Quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné; mais pour qui l'aura dite contre l'Esprit Saint, il n'y aura de pardon ni dans ce monde-ci, ni dans le monde à venir." En troisième lieu viennent les péchés commis contre les sacrements, lesquels se rattachent à l'humanité du Christ. Et après ceux-là viennent les autres péchés, contre les simples créatures.

Mais par accident, un péché est plus grave qu'un autre du côté de celui qui pèche. Par exemple le péché qui vient de l'ignorance ou de la faiblesse est plus léger que celui qui vient du mépris ou d'une connaissance certaine; et la même considération vaut pour les autres circonstances. A ce titre, ce péché peut être plus grave chez certains, comme chez ceux qui s'approchent de ce sacrement par mépris actuel, avec conscience de leur péché; chez d'autres il sera moins grave, par exemple chez ceux qui s'approchent de ce sacrement avec conscience de leur péché, parce qu'ils craignent de dévoiler celui-ci.

On voit ainsi que ce péché est plus grave que beaucoup d'autres objectivement, en raison de son espèce, mais qu'il n'est pas le plus grave de tous.

6. Doit-on repousser le pécheur qui vient à ce sacrement?

Au sujet des pécheurs, il faut distinguer. Les uns sont des pécheurs occultes. D'autres sont des pécheurs publics, soit parce que le fait est évident, comme pour les usuriers et les brigands avérés, ou bien par suite d'un jugement ecclésiastique ou civil. Aux pécheurs publics, on ne doit pas, même s'ils la demandent, donner la sainte communion. Aussi S. Cyprien écrit-il: "Dans ta charité, tu as jugé bon de me consulter sur ce que je pense des comédiens et de ce magicien qui, installé chez vous, s'obstine encore dans ses pratiques infâmes: faut-il leur donner la sainte communion avec les autres chrétiens? Je pense qu'il ne convient ni à la majesté divine, ni à l'enseignement de l'Évangile que la pureté et l'honneur de l'Église soient souillés par un contact aussi honteux et infâme."

Mais si, au lieu d'être des pécheurs publics, ce sont des pécheurs occultes, on ne peut leur refuser la sainte communion, s'ils la demandent. Puisque tout chrétien, du fait même qu'il a été baptisé, a été admis à la table du Seigneur, on ne peut le priver de son droit que pour un motif manifeste. C'est pourquoi, sur le texte (1 Co 5, 11): "Si quelqu'un parmi vous porte le nom de frère..." la glose d'Augustin donne cette explication: "Nous ne pouvons interdire la

communion à qui que ce soit, à moins qu'il ait avoué de lui-même, ou qu'il ait été cité et confondu par un jugement ecclésiastique ou civil."

Cependant, le prêtre qui a connaissance d'un crime peut avertir en secret le pécheur occulte, ou avertir en public tous les fidèles d'une façon générale, de ne pas s'approcher de la table du Seigneur avant de s'être repentis et de s'être réconciliés avec l'Église. Car, après la pénitence et la réconciliation, on ne doit pas refuser la communion même aux pécheurs publics, surtout à l'article de la mort. Aussi trouve-t-on cette prescription dans un concile de Carthage: "Aux comédiens et aux gens de condition analogue, ou aux apostats, qui sont revenus à Dieu, qu'on ne refuse pas la réconciliation."

7. La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrements?

Au sujet de la pollution nocturne on peut considérer deux points de vue: selon le premier, elle interdit nécessairement la réception de ce sacrement; selon le second, elle l'interdit non pas nécessairement, mais pour une raison de convenance.

Ce qui écarte nécessairement de la réception de ce sacrement, c'est uniquement le péché mortel. Et bien que la pollution nocturne, considérée en elle-même, ne puisse être péché mortel, il arrive parfois néanmoins, en raison de sa cause, qu'un péché mortel y soit attaché. Il faut donc considérer la cause de la pollution nocturne. Parfois, en effet, la pollution provient d'une cause spirituelle extrinsèque, c'est-à-dire d'une illusion des démons qui, on l'a vu dans la première Partie, peuvent susciter des images dont l'apparition entraîne quelque fois une pollution. Parfois aussi la pollution provient d'une cause spirituelle intrinsèque, c'est-à-dire de pensées antérieures. Et parfois d'une cause corporelle intrinsèque: soit d'un excès soit d'une faiblesse de la nature, ou encore de la surabondance de nourriture ou de boisson. Chacune de ces trois causes peut être indemne de péché, comme aussi être liée à un péché véniel ou à un péché mortel. Et si elle est sans péché, ou avec un péché véniel, elle n'interdit pas nécessairement la réception sacramentelle, parce que, en communiant, on serait " coupable du corps et du sang du Seigneur". Mais si elle est liée à un péché mortel, elle l'interdit nécessairement.

L'illusion produite par les démons provient parfois de ce que, précédemment, on a négligé de s'exciter à la dévotion, ce qui peut être ou péché mortel, ou péché véniel. Mais parfois cette illusion n'a pas d'autre cause que la méchanceté des démons qui veulent empêcher l'homme de recevoir ce sacrement. C'est pourquoi on lit dans les Conférences des Pères du Désert qu'un moine éprouvait toujours une pollution aux fêtes où il devait communier; les anciens, ayant constaté qu'aucun motif de sa part n'expliquait cela, décidèrent qu'il ne devait pas, pour autant, s'abstenir de communier; et l'illusion démoniaque disparut ainsi.

De même, les pensées impures antécédentes peuvent parfois être absolument exemptes de péché; par exemple lorsque quelqu'un est obligé de penser à ces choses pour cause d'enseignement ou de controverse. Et si cela se fait sans convoitise ni complaisance, ce ne sont pas des pensées impures, mais honnêtes; pourtant elles peuvent entraîner la pollution, comme on le voit dans le texte de S. Augustin que nous avons allégué. Mais parfois les pensées antécédentes procèdent de la convoitise et de la complaisance; et s'il y a consentement, il y aura péché mortel; sinon, péché véniel.

De même encore, la cause corporelle est parfois exempte de péché, par exemple, lorsqu'elle vient de la faiblesse de la nature, à cause de laquelle certains, en pleine veille, éprouvent un

épanchement séminal sans qu'il y ait péché; ou encore cela vient d'une pléthore de la nature, comme il arrive qu'il y ait épanchement de sang, sans qu'il y ait péché, et de même pour la semence qui est le surplus du sang, selon Aristote. Mais parfois, cela s'accompagne de péché, par exemple lorsque cela provient d'un excès de nourriture ou de boisson. En ce cas aussi, le péché peut être soit véniel, soit mortel; bien que le péché mortel arrive plus souvent à propos de pensées impures qu'à propos de la consommation de nourriture ou de boisson. C'est pourquoi S. Grégoire, dans sa lettre à S. Augustin de Cantorbéry, dit qu'il faut s'abstenir de la communion quand cela vient de pensées impures, mais non quand cela vient du superflu de nourriture ou de boisson, surtout s'il y a nécessité.

Ainsi donc on peut rechercher, selon la cause de la pollution, si la pollution nocturne empêche nécessairement la réception du sacrement.

Mais elle l'empêche pour un motif de convenance qui tient à deux causes. L'une d'elles intervient toujours: c'est une certaine malpropreté corporelle, à cause de laquelle, par respect pour le sacrement, il ne convient pas d'approcher de l'autel; c'est pourquoi ceux qui veulent toucher quelque chose de sacré se lavent les mains; à moins qu'une telle impureté soit perpétuelle ou chronique comme la lèpre, le flux de sang et les infirmités analogues. L'autre cause, c'est le trouble de l'âme qu'entraîne la pollution nocturne, surtout lorsqu'elle s'accompagne d'une imagination impure.

Cependant, on doit passer outre à cet empêchement de convenance en cas de nécessité, par exemple, comme dit S. Grégoire, " lorsque peut-être un jour de fête l'exige, ou bien l'exercice du ministère, parce qu'il n'y a pas d'autre prêtre; c'est alors la nécessité qui commande".

8. Ce sacrement doit-il être reçu seulement par ceux qui sont à jeun?

Deux causes interdisent de recevoir ce sacrement. L'une est essentielle: c'est le péché mortel, qui est en contradiction avec la signification de ce sacrement, nous l'avons dit.

L'autre vient d'une défense de l'Église. Et c'est ainsi qu'on ne peut prendre ce sacrement après avoir pris de la nourriture ou de la boisson, et cela pour trois motifs. D'abord, selon S. Augustin " pour honorer un si grand sacrement". C'est-à-dire qu'il ne doit pas entrer dans une bouche imprégnée de nourriture et de boisson. Le second motif est symbolique: pour faire entendre que le Christ, qui est la " réalité " de ce sacrement, et sa charité, doivent être établis avant tout dans nos coeurs, selon cette parole, en S. Matthieu (6, 33): "Cherchez d'abord le royaume de Dieu." Le troisième est que l'on risque le vomissement ou l'ivresse, qui se produisent parfois du fait qu'on use de la nourriture de manière déraisonnable. C'est ainsi que l'Apôtre remarque (1 Co 11, 21): "L'un a faim tandis que l'autre est ivre."

Mais les malades sont exceptés de cette règle commune, car il faut les communier sans tarder, même après le repas, si on les suppose en danger, pour qu'ils ne meurent pas sans la communion, car " nécessité n'a pas de loi". Aussi est-il statué: "Le prêtre doit communier le malade sans tarder, pour qu'il ne meure pas sans communion."

9. Doit-on proposer ce sacrement à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison?

On attribue le manque de raison à deux catégories d'hommes. D'abord à ceux qui n'en ont qu'un faible usage. Ainsi, de quelqu'un qui voit mal dit-on qu'il ne voit pas. Et puisque ces

gens-là peuvent concevoir quelque dévotion à l'égard de ce sacrement, il ne faut pas le leur refuser.

Il y en a d'autres qui n'ont aucunement l'usage de la raison. Ou bien ils ne l'ont jamais eu, et ils sont restés dans cet état depuis leur naissance; il ne faut donc pas leur donner ce sacrement, parce que, auparavant, ils n'ont jamais eu aucune dévotion pour ce sacrement. Ou bien, ils n'ont pas toujours été privés de l'usage de la raison. Alors, si jadis, quand ils étaient en possession de leurs facultés, ils ont manifesté quelque dévotion pour ce sacrement, on doit le leur donner à l'article de la mort, sauf si l'on redoute qu'ils ne le rendent ou le recrachent. C'est pourquoi on lit, dans un concile de Carthage, ce qu'on retrouve dans les *Décrets: "*Si quelqu'un, étant malade, demande la pénitence, mais s'il arrive que le prêtre appelé auprès de lui le trouve muet, comme écrasé par la maladie, ou tombé dans le délire, que ceux qui l'ont entendu en rendent témoignage, qu'il reçoive la pénitence, et si l'on croit qu'il doit bientôt mourir, qu'on le réconcilie par l'imposition des mains, et qu'on dépose l'eucharistie dans sa bouche."

10. Faut-il recevoir ce sacrement quotidiennement?

Au sujet de l'usage du sacrement, on peut se placer à deux points de vue. Le premier à l'égard du sacrement lui-même, dont la vertu est salutaire aux hommes. C'est pourquoi il est utile de le recevoir quotidiennement, pour en percevoir quotidiennement le fruit. Aussi S. Ambroise dit-il: "Si, chaque fois que le sang du Christ est répandu, il est répandu pour la rémission des péchés, je dois toujours le recevoir; moi qui pèche toujours, je dois toujours prendre ce remède."

On peut aussi considérer l'usage du sacrement à l'égard du communiant, de qui l'on exige qu'il s'approche de ce sacrement avec beaucoup de dévotion et de respect. Et c'est pourquoi, si quelqu'un se trouve chaque jour bien préparé, il est louable qu'il le reçoive chaque jour. Aussi S. Augustin, après avoir dit: "Reçois-le pour qu'il te profite quotidiennement", ajoute-t-il: "Vis de telle sorte que tu mérites quotidiennement de le recevoir." Mais, parce que très souvent, chez la plupart des hommes, surgissent beaucoup d'obstacles à cette dévotion, par suite d'une mauvaise disposition du corps ou de l'âme, il n'est pas avantageux à tous les hommes d'accéder quotidiennement à ce sacrement, mais aussi souvent qu'on s'y jugera préparé. Aussi est-il dit, dans le livre des *Croyances ecclésiastiques: "*je ne loue ni ne blâme la communion quotidienne."

11. Est-il permis de s'abstenir totalement de la communion?

Comme nous l'avons dit plus haut, il y a deux modes de recevoir ce sacrement, le mode spirituel et le mode sacramentel. Or il est évident que tous sont tenus de le manger au moins spirituellement, car ce n'est pas autre chose que s'incorporer au Christ, comme nous l'avons dit. Mais la manducation spirituelle inclut le voeu ou le désir de recevoir ce sacrement, nous l'avons déjà dit. Et par conséquent, sans le voeu de recevoir ce sacrement, l'homme ne peut obtenir le salut. Or, ce voeu serait vain s'il ne s'accomplissait pas quand l'opportunité s'en présente. Il est donc évident que l'on est tenu de consommer ce sacrement, non seulement par une loi de l'Église, mais encore par le commandement du Seigneur, qui dit: (Lc 22, 19): « Faites cela en mémoire de moi." Et la loi de l'Église détermine les époques où l'on doit accomplir le précepte du Christ.Solutions:
1. Comme dit S. Grégoire: « Il appartient à la véritable humilité de ne pas s'obstiner à repousser ce qui est prescrit pour notre bien. » Par conséquent ce ne peut être une louable humilité de s'abstenir totalement de la communion, contre le précepte du Christ et de l'Église.

Et le centurion n'avait pas reçu l'ordre d'accueillir le Christ dans sa maison.2. Ce sacrement n'est pas nécessaire comme le baptême à l'égard des enfants, qui peuvent être sauvés sans recevoir l'eucharistie mais non sans recevoir le baptême. A l'égard des adultes, les deux sacrements sont nécessaires.3. Les pécheurs éprouvent un grand dommage d'être éloignés de la communion; aussi ne sont-ils pas en meilleure situation pour cela. Et bien que ceux qui demeurent dans leur péché ne soient pas pour cela excusés de transgresser le précepte, on excuse le pénitent qui, selon la parole d'Innocent III, « s'abstient sur le conseil du prêtre ».

12. Est-il permis de recevoir le corps du Christ sans recevoir son sang?

Relativement à l'usage de ce sacrement, on peut se placer à deux points de vue: du côté du sacrement lui-même, et du côté des communiants. Du côté du sacrement lui-même, il convient qu'on prenne les deux, le corps et le sang, car la perfection du sacrement réside dans les deux. Et c'est pourquoi, parce qu'il appartient au prêtre de consacrer et d'accomplir ce sacrement, il ne doit aucunement manger le corps du Christ sans boire son sang. Du côté des communiants on requiert le plus grand respect et les plus grandes précautions pour éviter tout accident qui outragerait un si grand mystère. De tels accidents sont surtout possibles dans la communion au sang, car celui-ci, s'il était pris sans précaution, pourrait facilement se répandre. Et comme, avec l'accroissement du peuple de Dieu, qui comprend des vieillards, des jeunes gens et des enfants, dont certains n'ont pas assez de discrétion pour apporter toutes les précautions requises dans l'usage de ce sacrement, on agit prudemment, dans certaines Églises, en observant l'usage de ne pas donner le sang à boire au peuple, le prêtre étant seul à le boire.

CHAPITRE 81: COMMENT LE CHRIST A USÉ DE CE SACREMENT DANS SA PREMIÈRE INSTITUTION

1. Le Christ a-t-il consommé son corps et son sang? - 2. L'a-t-il donné à Judas? - 3. Quel corps a-t-il consommé et donné: passible, ou impassible? - 4. En quel état se serait trouvé le Christ dans ce sacrement, si celui-ci avait été conservé ou consacré pendant les trois jours où il était mort?

1. Le Christ a-t-il consommé son corps et son sang?

Certains auteurs ont dit que le Christ, à la Cène, donna son corps et son sang aux disciples, et toutefois ne les consomma pas lui-même. Mais cette affirmation ne paraît pas juste. Car le Christ a observé lui-même le premier les institutions qu'il voulut faire observer aux autres; c'est pourquoi lui-même voulut être baptisé avant d'imposer le baptême aux autres, conformément à la parole des Actes (1, 1): "Jésus commença à faire et à enseigner." C'est pourquoi lui aussi tout d'abord consomma son corps et son sang, et ensuite les donna à ses disciples qui devaient les consommer. De là vient que sur le texte de Ruth (3, 7): "Quand (Booz) eut mangé et bu " la Glose dit que " le Christ mangea et but à la Cène, lorsqu'il donna à ses disciples le sacrement de son corps et de son sang. Aussi, puisque les serviteurs ont communié à son corps et à son sang, il y a participé lui aussi".

2. Le Christ a-t-il donné son corps à Judas?

S. Hilaire a affirmé que le Christ n'a pas donné son corps et son sang à Judas. Et cela aurait été normal, si l'on considère la malice de Judas. Mais, parce que le Christ devait être pour nous un modèle de justice, il ne convenait pas à son magistère de séparer Judas de la

communion des autres, quand il était un pécheur occulte, sans accusateur ni preuve évidente, afin de ne pas donner aux prélats de l'Église un exemple qui les autoriserait à agir ainsi; et Judas lui-même, poussé à bout, en aurait tiré occasion de pécher. C'est pourquoi il faut dire que Judas a reçu le corps et le sang du Seigneur avec les autres disciples, comme le disent Denys et S. Augustin.

3. Quel corps le Christ a-t-il consommé et donné: passible, ou impassible?

Hugues de Saint-Victor a prétendu que le Christ, avant la passion, assuma à des époques diverses les quatre dons d'un corps glorifié: la subtilité lors de sa naissance, quand il sortit du sein intact de la Vierge l'agilité, lorsqu'il marcha à pied sec sur la mer la clarté, dans la transfiguration; l'impassibilité à la Cène, lorsqu'il donna à ses disciples son corps à manger. Et selon cette thèse, il donna à ses disciples un corps impassible et immortel.

Mais, quoi qu'il en soit des autres dons - nous avons dit plus haut ce qu'il faut penser à leur sujet -, au sujet de l'impassibilité les choses n'ont pas pu se passer conformément à cette thèse. Il est évident, en effet, que c'était le même vrai corps du Christ qui était vu alors par les disciples sous son aspect propre, et qui était mangé par eux sous son aspect sacramentel. Or, il n'était pas impassible selon qu'il était vu sous son aspect propre; tout au contraire, il était prêt pour la passion. Par conséquent, le corps même qui était donné sous l'aspect sacramentel n'était pas non plus impassible.

Cependant ce qui, en soi-même, était passible, existait selon un mode impassible sous l'aspect sacramentel; de même que ce qui, en soi-même, était visible, s'y trouvait de façon invisible. En effet, de même que la vision requiert le contact du corps qui est vu avec le milieu ambiant qui permet la vision, de même la passion requiert le contact du corps qui pâtit avec les objets qui agissent sur lui. Or, le corps du Christ, en tant qu'il est dans le sacrement, n'est pas, comme on l'a vu, en relation avec ce qui l'entoure au moyen de ses dimensions propres, par lesquelles les corps se touchent, mais au moyen des dimensions des espèces du pain et du vin. C'est pourquoi ce sont les espèces qui pâtissent et qui sont vues, et non le corps même du Christ.

4. En quel état se serait trouvé le Christ dans ce sacrement si celui-ci avait été conservé ou consacré pendant les trois jours où il était mort?

C'est le corps du Christ, substantiellement le même, qui se trouve et dans ce sacrement et sous son aspect propre, mais non pas de la même manière; car, sous son aspect propre, il touche les corps environnants par ses dimensions propres, ce qu'il ne fait pas en tant qu'il est dans ce sacrement, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi on peut attribuer au Christ, en tant qu'il existe sous son aspect propre et en tant qu'il existe dans ce sacrement, tout ce qui lui appartient selon qu'il est en lui-même, comme vivre, mourir, souffrir, être animé ou inanimé, etc. Mais ce qui lui convient selon sa relation avec les corps extérieurs peut bien lui être attribué en tant qu'il existe sous son aspect propre, non en tant qu'il existe dans le sacrement, comme subir les moqueries, les crachats, la crucifixion, la flagellation, etc. C'est pourquoi on a dit en vers: "Lorsqu'il est conservé dans le ciboire, tu peux lui associer une douleur d'origine intérieure, mais une douleur infligée du dehors ne lui convient pas."

CHAPITRE 82: LE MINISTRE DE CE SACREMENT

1. Consacrer ce sacrement est-il le propre du prêtre? - 2. Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer ensemble la même hostie? - 3. La dispensation de ce sacrement appartient-elle au seul prêtre? - 4. Est-il permis au prêtre qui consacre de s'abstenir de communier? - 5. Un prêtre pécheur peut-il consacrer ce sacrement? 6. La messe d'un mauvais prêtre a-t-elle moins de valeur que la messe d'un bon prêtre? 7. Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer ce sacrement? - 8. Et les prêtres dégradés? - 9. Ceux qui reçoivent la communion donnée par de tels prêtres commettent-ils un péché? - 10. Est-il permis à un prêtre de s'abstenir totalement de célébrer?

1. Consacrer ce sacrement est-il le propre du prêtre?

Comme nous l'avons dit, ce sacrement est d'une telle dignité qu'il n'est consacré que par celui qui tient la place du Christ. Or quiconque agit à la place d'un autre doit le faire en vertu d'un pouvoir que celui-ci lui a concédé. Or, de même que le baptisé a reçu du Christ le pouvoir de consommer ce sacrement, de même le prêtre, lorsqu'il est ordonné, reçoit le pouvoir de consacrer ce sacrement en tenant la place du Christ. Car c'est par là qu'il est mis au rang de ceux à qui le Seigneur a dit (Lc 22, 19): "Faites cela en mémoire de moi." Et par conséquent il faut dire que la consécration de ce sacrement appartient en propre aux prêtres.

2. Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer ensemble la même hostie?

Comme nous l'avons dit, le prêtre, lorsqu'il est ordonné, est établi dans le rang de ceux qui ont reçu du Seigneur, à la Cène, le pouvoir de consacrer. Et c'est pourquoi, selon la coutume de certaines Églises, de même que les Apôtres à la Cène ont partagé le repas du Christ, de même les nouveaux ordonnés concélèbrent avec l'évêque qui fait l'ordination. Et par là on ne redouble pas la consécration sur la même hostie car, dit Innocent III. l'intention de tous doit se porter sur le même instant de la consécration.

3. La dispensation de ce sacrement appartient-elle au seul prêtre?

La dispensation du corps du Christ appartient au prêtre pour trois motifs.

1° Parce que, nous l'avons dito, c'est lui qui consacre en tenant la place du Christ. Or, c'est le Christ lui-même, comme il a consacré son corps à la Cène, qui l'a donné aux autres à manger. Donc, de même que la consécration du corps du Christ appartient au prêtre, de même c'est à lui qu'en appartient la dispensation.

2° Parce que le prêtre est établi intermédiaire entre Dieu et le peuple. Par conséquent, de même que c'est à lui qu'il appartient d'offrir à Dieu les dons du peuple, de même c'est à lui qu'il appartient de donner au peuple les dons sanctifiés par Dieu.

3° Parce que, par respect pour ce sacrement, il n'est touché par rien qui ne soit consacré: c'est pourquoi le corporal et le calice sont consacrés, et semblablement les mains du prêtre sont consacrées pour toucher ce sacrement. Aussi personne d'autre n'a le droit de le toucher, sinon en cas de nécessité, par exemple si le sacrement tombait à terre, ou dans un autre cas de nécessité.

4. Est-il permis au prêtre qui consacre de s'abstenir de communier?

Nous l'avons dit plus haut, l'eucharistie n'est pas seulement sacrement, mais aussi sacrifice. Or quiconque offre le sacrifice doit en devenir participants. Parce que le sacrifice qu'on offre extérieurement est signe du sacrifice intérieur par lequel on s'offre soi-même à Dieu, dit S. Augustin. Donc, par le fait qu'on participe au sacrifice, on montre qu'on s'associe au sacrifice intérieur.

De même encore, par le fait qu'il dispense le sacrifice au peuple, il montre qu'il est le dispensateur des biens divins pour le peuple. Lui-même doit être le premier à participer à ces biens, comme dit Denys. Et c'est pourquoi il doit lui-même consommer avant de dispenser au peuple. Aussi lit-on dans le chapitre cité ci-dessus: "Quel est ce sacrifice auquel le sacrificateur lui-même ne participe pas visiblement?”

Or, on participe au sacrifice du fait qu'on en mange, selon S. Paul (1 Co 10, 18): "Ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas de l'autel? " Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prêtre, chaque fois qu'il consacre, consomme ce sacrement dans son intégrité.

5. Un prêtre pécheur peut-il consacrer l'eucharistie?

Nous l'avons déjà dit, le prêtre ne consacre pas ce sacrement par sa vertu propre, mais comme étant le ministre du Christ dont il tient la place quand il consacre ce sacrement. Or, on ne cesse pas d'être ministre du Christ du fait qu'on est mauvais. Car le Seigneur a de bons ministres, ou serviteurs, et il en a de mauvais. Aussi dit-il, en S. Matthieu (24, 45): "Qui est, à votre avis, un serviteur fidèle et prudent", et plus loin il ajoute: "Si le mauvais serviteur dit en son coeur, etc." L'Apôtre dit (1 Co 4, 1): "Qu'on nous considère comme ministres du Christ", et cependant il ajoute ensuite: "Ma conscience, il est vrai, ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant." Il avait donc la certitude d'être ministre du Christ, et cependant il n'avait pas la certitude d'être juste. On peut donc être ministre du Christ, même sans être juste. Et cela tient à l'excellence du Christ, qui, comme vrai Dieu, a pour serviteurs non seulement les biens mais aussi les maux qui sont ordonnés à sa gloire par sa providence. Il est donc évident que les prêtres, même s'ils ne sont pas justes mais pécheurs, peuvent consacrer l'eucharistie.

6. La messe d'un mauvais prêtre a-t-elle moins de valeur que la messe d'un bon prêtre?

Deux choses sont à considérer dans la messe le sacrement proprement dit, qui est le principal, et les prières qui se font à la messe pour les vivants et pour les morts. En ce qui concerne le sacrement, la messe d'un mauvais prêtre ne vaut pas moins que celle d'un bon, car, de part et d'autre, c'est le même sacrement qui est consacré.

De plus, la prière qui se fait à la messe peut encore être considérée à deux points de vue. D'une part, en tant qu'elle tire son efficacité de la dévotion du prêtre qui prie. Et à ce point de vue, il est hors de doute que la messe d'un meilleur prêtre est plus fructueuse. D'autre part, en tant que la prière est prononcée à la messe par le prêtre qui tient la place de toute l'Église, dont il est le ministre. Or ce ministère subsiste même chez les pécheurs, comme on l'a dit à l'article précédent, à propos du service du Christ. Donc, à cet égard, non seulement la prière que le prêtre pécheur fait à la messe est fructueuse, mais encore toutes les autres prières qu'il fait dans les offices ecclésiastiques, où il tient la place de l'Église. Mais ses prières privées ne sont

pas fructueuses, selon la parole des Proverbes (28, 9): "Celui qui détourne l'oreille pour ne pas entendre la loi, sa prière sera exécrable."

7. Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer ce sacrement?

Certains ont dit que les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, parce qu'ils sont hors de l'Église, ne peuvent consacrer ce sacrement.

Mais ils se trompent en cela. Car, dit S. Augustin: "C'est différent de ne pas posséder du tout quelque chose, et de ne pas le posséder régulièrement " et, semblablement, " c'est encore différent de ne pas donner et de ne pas donner régulièrement". Ceux donc qui, établis dans l'Église, ont reçu par l'ordination sacerdotale le pouvoir de consacrer, ont bien le pouvoir, mais n'en usent pas régulièrement si dans la suite, par l'hérésie, le schisme ou l'excommunication, ils sont séparés de l'Église. Quant à ceux qui sont ordonnés dans cet état de séparation, ils ne possèdent pas régulièrement le pouvoir, et ils n'en usent pas régulièrement. Que cependant les uns et les autres possèdent le pouvoir, c'est évident du fait que, comme le remarque S. Augustin au même endroit -, lorsqu'ils reviennent à l'unité de l'Église, ils ne sont pas réordonnés, mais on les réintègre dans leurs ordres. Et, parce que la consécration de l'eucharistie est un acte qui découle du pouvoir d'ordre, ceux qui ont été séparés de l'Église par l'hérésie, le schisme ou l'excommunication, peuvent bien consacrer l'eucharistie, et celle-ci, consacrée par eux, contient vraiment le corps et le sang du Christ; mais ils ne le font pas régulièrement, car ils pèchent en le faisant. C'est pourquoi ils ne perçoivent pas le fruit du sacrifice, qui est le sacrifice spirituel.

8. Un prêtre dégradé peut-il consacrer ce sacrement?

Le pouvoir de consacrer l'eucharistie se rattache au caractère de l'ordre sacerdotal. Or tout caractère, parce qu'il s'accompagne d'une consécration, est indélébile, nous l'avons vu plus haut; de même que toutes les consécrations accordées à des choses sont perpétuelles et ne peuvent ni se perdre ni être réitérées. Il est donc évident que le pouvoir de consacrer ne se perd pas par la dégradation. S. Augustin dit en effet: "L'un comme l'autre", le baptême et l'ordre, " est un sacrement, et l'un comme l'autre est donné à l'homme par une certaine consécration, qu'il s'agisse du baptême ou de l'ordination. Par conséquent, il n'est pas permis aux catholiques de réitérer l'un ou l'autre". Ainsi est-il certain que le prêtre dégradé peut consacrer ce sacrement.

9. Ceux qui reçoivent la communion donnée par de tels prêtres commettent-ils un péché?

Comme nous l'avons déjà dit, les prêtres qui sont hérétiques, schismatiques ou excommuniés, ou encore pécheurs, bien qu'ils aient le pouvoir de consacrer l'eucharistie, n'en usent pas régulièrement; au contraire, ils pèchent en exerçant ce pouvoir. Or, quiconque communie avec autrui dans le péché partage à son tour son péché. C'est pourquoi on lit dans la 2° épître de S. Jean (v. 11) que " celui qui aura dit: Salut " à l'hérétique " communie à ses oeuvres mauvaises". Et c'est pourquoi il n'est pas permis de recevoir la communion ou d'entendre la messe célébrée par de tels prêtres.

Cependant il y a une différence entre ces diverses catégories. Car les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés sont privés par sentence ecclésiastique d'exercer le pouvoir

de consacrer. Aussi pèche-t-on si l'on entend leur messe ou si l'on reçoit d'eux le sacrement. Mais tous les pécheurs ne sont pas privés par sentence de l'Église de l'exercice de ce pouvoir. Et ainsi, bien qu'ils soient suspens en ce qui les concerne par sentence divine, ils ne le sont pas à l'égard des autres par sentence de l'Église. Et c'est pourquoi, jusqu'à ce que l'Église ait prononcé sa sentence, il est permis de recevoir d'eux la communion et d'entendre leur messe. Aussi, commentant S. Paul (1 Co 5, 11): "Ne pas même prendre de repas avec un tel homme", la Glose d'Augustin dit-elle: "Par cette parole, il n'a pas voulu que l'homme fût jugé par l'homme sur un simple soupçon, ou même par un jugement extraordinaire, mais plutôt en vertu de la loi de Dieu, selon l'ordre de l'Église, soit qu'il ait avoué ensuite, soit qu'il ait été accusé et convaincu."

10. Est-il permis à un prêtre de s'abstenir totalement de célébrer?

Certains ont prétendu qu'un prêtre peut licitement s'abstenir totalement de célébrer, à moins qu'il ne soit tenu par la charge qui lui a été confiée de célébrer pour le peuple et de lui donner les sacrements.

Mais cette opinion n'est pas raisonnable. Car chacun est tenu d'user de la grâce qui lui a été donnée, lorsqu'il en a l'opportunité, selon S. Paul (2 Co 6, 1): "Nous vous exhortons à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu." Or, l'opportunité d'offrir le sacrifice n'est pas à considérer seulement par rapport aux fidèles du Christ, auxquels il faut administrer les sacrements, mais à titre principal par rapport à Dieu, à qui le sacrifice est offert dans la consécration de ce sacrement. C'est pourquoi un prêtre, même s'il n'a pas charge d'âmes, ne peut pas s'abstenir totalement de célébrer; mais il apparaît qu'il est tenu de célébrer au moins aux principales fêtes, et surtout aux jours où les fidèles ont coutume de communier. Aussi est-il écrit contre certains prêtres qu'" ils ne montraient plus aucun zèle pour le service de l'autel, qu'ils méprisaient le Temple et négligeaient les sacrifices " (2 M 4, 14).

CHAPITRE 83: LE RITE DE CE SACREMENT

1. Dans la célébration de ce mystère le Christ est-il immolé? - 2. Le temps de la célébration. - 3. Le lieu, et tout l'apparat de cette célébration. - 4. Les paroles que l'on dit en célébrant ce mystère. - 5. Les actions qui accompagnent la célébration de ce mystère. - 6. Les défauts qui se rencontrent dans la célébration de ce sacrement.

1. Dans la célébration de ce mystère, le Christ est-il immolé?

C'est pour un double motif que la célébration de ce sacrement est appelée immolation du Christ. Tout d'abord parce que, dit S. Augustin: "On a coutume de désigner les images par les noms des choses qu'elles représentent; ainsi lorsque nous regardons un tableau ou une peinture murale, nous disons: Voilà Cicéron, et: Voilà Salluste." Or la célébration de ce sacrement, ainsi qu'on l'a dit plus haut, est comme une image qui représente la passion du Christ, laquelle est sa véritable immolation; et c'est pourquoi la célébration de ce sacrement est appelée immolation du Christ. D'où cette parole de S. Ambroise: "Dans le Christ a été offerte une seule fois la victime qui est efficace pour le salut éternel. Que faisons-nous alors? Est-ce que nous ne l'offrons pas chaque jour, mais pour commémorer sa mort?”

L'autre motif concerne l'effet de la passion du Christ: c'est-à-dire que, par ce sacrement, nous devenons participants du fruit de la passion du Seigneur. C'est pourquoi l'on dit dans la secrète

d'un dimanches: "Chaque fois qu'on célèbre ce sacrifice en mémorial, c'est l'oeuvre de notre rédemption qui s'accomplit."

Quant au premier mode, on pouvait dire que le Christ était immolé aussi dans les figures de l'Ancien Testament; d'où la parole de l'Apocalypse (13, 8): "Leurs noms ne sont pas inscrits au livre de vie de l'Agneau, lequel a été immolé dès l'origine du monde." Mais quant au second mode, il est propre à ce sacrement que, dans sa célébration, le Christ soit immolé.

2. Le temps de la célébration

Nous l'avons dit, dans la célébration de ce mystère, on vise et la représentation de la passion du Seigneur, et la participation à son fruit. Et c'est selon ces deux points de vue qu'il a fallu déterminer le temps approprié à la célébration de ce sacrement. Parce que nous avons quotidiennement besoin du fruit de la passion du Seigneur, à cause de nos défaillances quotidiennes, il est normal que, dans l'Église, on offre quotidiennement ce sacrement. C'est pourquoi le Seigneur nous enseigne à demander: "Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien." Ce que S. Augustin explique ainsi: "Si le pain est quotidien, pourquoi le manges-tu au bout d'un an, selon la coutume des Grecs en Orient? Prends quotidiennement ce qui te soutient quotidiennement." - Et parce que la passion du Seigneur fut célébrée depuis la troisième jusqu'à la neuvième heure, il est normal que ce soit dans cette partie du jour que ce sacrement est solennellement célébré dans l'Église.

3. Le lieu et tout l'apparat de cette célébration

Dans ce qui encadre ce sacrement, deux motifs entrent en ligne de compte. L'un concerne la représentation de ce qui s'est passé lors de la passion du Seigneur. L'autre concerne le respect dû à ce sacrement, qui contient le Christ réellement et non seulement en figure. C'est pourquoi on recourt à des consécrations pour les choses qui interviennent dans la pratique de ce sacrement, soit par respect envers le sacrement, soit pour représenter son effet, qui découle de la passion du Christ, selon l'épître aux Hébreux (13, 12): "Le Christ, pour sanctifier le peuple par son sang, etc."

4. Les paroles que l'on dit en célébrant ce mystère

Parce que ce sacrement embrasse tout le mystère de notre salut, il est célébré avec une plus grande solennité que les autres sacrements. Et parce qu'il est écrit dans l'Ecclésiaste (4, 17): "Surveille tes pas lorsque tu entres dans la maison du Seigneur", et dans l'Ecclésiastique (18,23 Vg): "Avant la prière, prépare ton âme", avant la célébration de ce mystère intervient une préparation, pour qu'on accomplisse dignement ce qui va suivre. La première partie de cette préparation est la louange divine, qui se fait dans *l'introït,* selon cette parole du Psaume (50, 23): "Le sacrifice de louange m'honorera, et c'est là le chemin où je lui montrerai le salut de Dieu." Et cet *introït* est tiré des Psaumes le plus souvent, ou du moins on le chante avec un Psaume, parce que, selon Denys. les Psaumes embrassent, par mode de louange, tout le contenu de la Sainte Écriture. - La seconde partie de la préparation comporte le rappel de la misère présente, lorsqu'on demande miséricorde, par le chant du *Kyrie, eleison,* trois fois pour la personne du Père, trois fois pour la personne du Fils, quand on dit *Christe, eleison;* et trois fois pour la personne du Saint-Esprit, lorsqu'on dit encore *Kyrie, eleison;* cette triple invocation se dit contre la triple misère, d'ignorance, de coulpe et de peine; ou bien pour signifier que toutes les Personnes se contiennent réciproquement. - La troisième partie de la préparation rappelle la gloire céleste, à laquelle nous tendons, après la vie et la misère

présente, en disant: *Gloria in excelsis Deo.* On le chante aux fêtes, où l'on rappelle la gloire céleste; on l'omet aux offices de deuil, qui concernent le rappel de notre misère. Enfin, la quatrième partie de la préparation comprend la prière que le prêtre fait pour le peuple, afin qu'il soit digne de si grands mystères.

Ensuite on fait précéder la célébration par l'instruction du peuple fidèle; car ce sacrement est " le mystère de la foi", comme on l'a vu plus haut. Cette instruction se fait d'une manière préparatoire par l'enseignement des Prophètes et des Apôtres qui, dans l'église, est lu par les lecteurs et les sous-diacres. Après cette lecture, le choeur chante le graduel, qui symbolise le progrès de la vie; et l'alléluia, qui signifie l'exultation spirituelle; ou, dans les offices de deuil, le trait, qui signifie le gémissement spirituel. Ces chants doivent parvenir au peuple comme une suite de l'enseignement que nous avons dit. Le peuple reçoit ensuite une instruction parfaite par l'enseignement du Christ, contenu dans l'évangile, qui est lu par les ministres les plus élevés, c'est-à-dire les diacres. Et parce que nous croyons au Christ comme à la vérité divine, selon sa parole en S. Jean (8, 46): "Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas?", après la lecture de l'évangile, on chante le Symbole de foi, dans lequel le peuple montre qu'il adhère par la foi à l'enseignement du Christ. On chante ce symbole aux fêtes de ceux qui sont mentionnés dans le Symbole, comme aux fêtes du Christ, de la Sainte Vierge, et des Apôtres, qui ont fondé cette foi, et aux fêtes analogues.

Une fois que le peuple a été ainsi préparé et instruit, on en vient logiquement à la célébration du mystère. Celui-ci est offert en tant que sacrifice, consacré et mangé en tant que sacrement. Aussi, en premier lieu s'accomplit l'oblation; en deuxième lieu, la consécration de la matière offerte; en troisième lieu, sa réception. Deux actes accompagnent l'oblation: la louange du peuple, dans le chant de l'offertoire, par quoi s'exprime la joie de ceux qui offrent; et la prière du prêtre, qui demande que l'oblation du peuple soit agréée par Dieu. C'est ainsi que David a dit (1 Ch 29, 17): "Moi, dans la simplicité de mon coeur, j'ai offert toutes ces choses, et ton peuple qui se trouve ici, je l'ai vu avec grande joie te présenter ses offrandes", et ensuite il prie en disant: "Seigneur Dieu, garde-leur cette volonté."

Puis, pour la consécration, qui s'accomplit par une puissance surnaturelle, on excite d'abord le peuple à la dévotion, dans la préface; c'est pourquoi on l'avertit d'" avoir le coeur élevé vers le Seigneur". Et c'est pourquoi, la préface achevée, le peuple, avec dévotion, loue la divinité du Christ avec les anges, en disant: "Saint, Saint, Saint..." Et il loue son humanité, avec les enfants, en disant: "Béni, celui qui vient..." Puis: 1° Le prêtre, à voix basse, commémore ceux pour qui ce sacrifice est offert, c'est-à-dire l'Église universelle, et ceux qui, selon S. Paul (1 Tm 2, 2) " sont établis en dignité", et spécialement ceux " qui offrent ou pour qui l'on offre". 2° Il commémore les saints, dont il implore le patronage pour ceux qu'on vient de dire, avec la prière " Dans la communion de toute l'Église..." 3° Il conclut sa demande lorsqu'il dit: "Que cette offrande soit salutaire à ceux pour qui elle est offerte."

Ensuite il arrive à la consécration elle-même. 1° Il y demande la réalisation de la consécration, avec la prière: "Sanctifie pleinement cette offrande..." 2° Il accomplit la consécration par les paroles du Sauveur, lorsqu'il dit: "La veille de sa passion, etc." 3° Il s'excuse de cette audace sur son obéissance à l'ordre du Christ, lorsqu'il dit: "C'est pourquoi, nous aussi, tes serviteurs..." 4° Il demande que ce sacrifice, qui vient d'être réalisé, soit agréé de Dieu, lorsqu'il dit: "Sur ces offrandes, daigne..." 5° Il demande l'effet de ce sacrifice et sacrement d'abord pour ceux qui le prennent, lorsqu'il dit " Nous t'en supplions..." Ensuite, pour les morts, qui ne peuvent plus le prendre, lorsqu'il dit: "Souviens-toi aussi, Seigneur... ";

enfin, spécialement pour les prêtres eux-mêmes qui l'offrent, lorsqu'il dit: "Et nous, pécheurs..." etc.

Ensuite, il s'agit de la réception du sacrement. Et tout d'abord on prépare le peuple à le recevoir. 1° Par la prière commune de tout le peuple, qui est l'oraison dominicale, dans laquelle nous demandons que nous soit " donné notre pain quotidien "; et aussi par la prière privée que le prêtre présente spécialement pour le peuple, quand il dit: "Délivre-nous, Seigneur..." 2° On prépare le peuple par la paix, qu'on donne en disant: "Agneau de Dieu... ": en effet, c'est le sacrement de l'unité et de la paix, comme on l'a dit plus haut. Mais dans les messes des défunts, où ce sacrifice n'est pas offert pour la paix d'ici-bas, mais pour le repos des morts, on omet la paix.

Ensuite vient la réception du sacrement: le prêtre le reçoit le premier, et le donne ensuite aux autres; car, selon Denys, " celui qui transmet aux autres les biens divins doit y participer lui-même le premier".

Enfin toute la célébration de la messe s'achève par l'action de grâce: le peuple exulte pour sa communion au mystère, ce qu'exprime le chant qui suit la communion; et le prêtre présente son action de grâce par l'oraison. Comme le Christ qui, après avoir célébré la Cène avec ses disciples, " récita l'hymne", dit S. Matthieu (26, 30).

5. Les actions qui accompagnent la célébration de ce mystère

Nous l'avons dit plus haut, la signification, dans les sacrements, se réalise de deux façons, c'est-à-dire par des paroles et par des actions, pour que la signification soit plus parfaite. Dans la célébration de ce sacrement, certaines paroles signifient des réalités qui se rattachent à la passion du Christ, représentée dans ce sacrement; d'autres paroles signifient des réalités qui se rattachent à l'usage de ce sacrement, qui doit se faire avec dévotion et respect. C'est pourquoi, dans la célébration de ce mystère, certaines actions ont pour but de représenter la passion du Christ, ou encore l'organisation du Corps mystique; et d'autres actions relèvent de la dévotion et du respect envers ce sacrement.

6. Les défauts qui se rencontrent dans la célébration de ce sacrement

On peut obvier de deux façons aux dangers ou aux défauts qui se produisent à l'occasion de ce sacrement. Ou bien en les prévenant, pour que le danger ne se produise pas. Ou bien, après coup, on corrige ce qui s'est produit ou en y portant remède, ou au moins par la pénitence de celui qui a traité ce sacrement avec négligence.

LA PÉNITENCE

Il faut étudier maintenant le sacrement de pénitence: 1° La pénitence elle-même (Q. 84-85). - 2° Son effet (Q. 86-89). - 3° Ses parties (Q. 90 et Supplément, q. 1-15). 4° Ceux qui reçoivent ce sacrement (Suppl., q. 16). 5° Le pouvoir des clés chez les ministres (Suppl., q. 17-27). - 6° La célébration de ce sacrement (Suppl., q. 28).

Sur la pénitence elle-même, il faut étudier: I. La pénitence en tant que sacrement (Q. 84). La pénitence en tant que vertu (Q. 85).

CHAPITRE 84: LA PÉNITENCE EN TANT QUE SACREMENT

1. La pénitence est-elle un sacrement? - 2. Sa matière propre. - 3. Sa forme. - 4. L'imposition des mains est-elle requise au sacrement? - 5. Ce sacrement est-il nécessaire au salut? - 6. Ses rapports avec les autres sacrements? - 7. Son institution. - 8. La durée de la pénitence. - 9. Doit-elle être continuelle? - 10. Le sacrement de pénitence peut-il être renouvelé?

1. La pénitence est-elle un sacrement?

Comme le dit S. Grégoire dans le chapitre cité par l'objection, " le sacrement consiste dans une cérémonie faite de telle façon que nous y recevions symboliquement ce que nous devons recevoir saintement". Or il est évident que, dans la pénitence, la cérémonie se fait de telle sorte qu'elle signifie quelque chose de saint, tant de la part du pécheur pénitent, que du côté du prêtre qui l'absout. Le pécheur pénitent montre en effet, par ses actes et ses paroles, que son coeur s'est détaché du péché. De même le prêtre, par ses actes et ses paroles adressés au pénitent, signifie l'oeuvre de Dieu remettant les péchés. Il est donc évident que la pénitence célébrée dans l'Église est un sacrement.

2. La matière propre de ce sacrement

Il y a deux sortes de matière: la matière prochaine, et la matière éloignée. C'est ainsi que la matière prochaine d'une statue est son métal, et sa matière éloignée, l'eau. Or nous avons dit à l'article précédent que la matière prochaine du sacrement de pénitence sont les actes du pénitent, qui ont eux-mêmes pour matière les péchés regrettés et confessés par le pénitent, et pour lesquels il satisfait. Il s'ensuit donc que la matière éloignée du sacrement de pénitence, ce sont les péchés, non pas en tant que voulus en intention, mais en tant qu'ils doivent être détestés et abolis.

3. La forme de ce sacrement

En toute chose, l'achèvement est attribué à la forme. Or on a dit plus haut que ce sacrement trouvait son achèvement dans les actes du prêtre. Il faut donc que la contribution du pénitent, en paroles ou en actes, soit comme la matière du sacrement, et que les actes du prêtre y aient le rôle de forme 5. Et puisque les sacrements de la loi nouvelle produisent les effets qu'ils signifient, il faut que la forme signifie ce que fait le sacrement, conformément à la matière sacramentelle. Nous avons donc, pour le baptême, la forme " je te baptise", et pour la confirmation, la forme " je te marque du signe de la croix et je te confirme avec le chrême du salut", parce que ces sacrements s'achèvent dans l'usage de la matière sacramentelle. Quant au sacrement de l'eucharistie, qui consiste dans la consécration même de la matière, la vérité de cette consécration s'exprime dans ces paroles: "Ceci est mon corps." Mais le sacrement de pénitence ne consiste pas dans la consécration d'une matière sanctifiée; il consiste au contraire dans le rejet de cette sorte de matière qu'est le péché, selon la façon dont nous avons dit que le péché était matière de la pénitence. Or ce rejet est signifié par le prêtre quand il dit: "je t'absous " (je te délie), car les péchés sont une sorte de lien, d'après les Proverbes (5, 22): "Ses iniquités tiennent l'impie captif, et chacun est entravé par les liens de ses péchés." Il est donc évident que cette forme du sacrement de pénitence: "Je t'absous", est la plus appropriée.

4. L'imposition des mains est-elle requise au sacrement?

L'imposition des mains, dans les sacrements de l'Église, se fait pour indiquer la production d'une spéciale abondance de grâce qui, par une certaine assimilation, associe plus étroitement

ceux qui reçoivent cette imposition des mains aux ministres de Dieu chez lesquels il doit y avoir une grâce plus abondante. C'est pour cela qu'on impose les mains dans le sacrement de confirmation, où est conférée la plénitude de l'Esprit Saint, et dans le sacrement de l'ordre qui confère un certain pouvoir supérieur sur les ministères divins, d'où ces paroles de S. Paul (2 Tm 1, 6): "Tu ranimeras la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains." Or le sacrement de pénitence n'a pas été institué pour nous faire obtenir une grâce supérieure, mais pour nous débarrasser de nos péchés. C'est pourquoi il ne requiert pas l'imposition des mains, pas plus que le baptême, dans lequel cependant la rémission des péchés est plus entière.

5. Ce sacrement est-il nécessaire au salut?

Quelque chose est nécessaire au salut de deux façons: de façon absolue, ou conditionnelle. Est absolument nécessaire au salut ce sans quoi personne ne peut y arriver, comme la grâce du Christ et le sacrement de baptême par lequel on renaît dans le Christ. Quant à la nécessité du sacrement de pénitence, elle est conditionnelle, ce sacrement n'étant pas nécessaire à tous, mais seulement à ceux qui sont sous le joug du péché. On lit en effet dans les Paralipomènes: "Toi, Seigneur, Dieu des justes, tu n'a pas institué la pénitence pour les justes Abraham, Isaac et Jacob, ni pour ceux qui ne t'ont pas offensé."

Mais le péché, quand il a été consommé, engendre la mort, dit S. Jacques (1, 15). Il devient donc nécessaire au salut du pécheur d'être délivré de son péché. Or cela ne peut se faire sans le sacrement de pénitence, dans lequel opère la vertu de la passion du Christ, par l'absolution du prêtre jointe aux actes du pénitent coopérant à la grâce donnée pour la rémission du péché. Selon S. Augustin: "Celui qui t'a créé sans toi, ne te justifiera pas sans toi." Il est donc évident que le sacrement de pénitence est nécessaire au salut après le péché, comme la médication corporelle après que l'homme est tombé dans une maladie grave.

6. Les rapports de la pénitence avec les autres sacrements

Par nature, l'essentiel précède l'accidentel, comme la substance précède l'accident. Or certains sacrements ont une relation essentielle avec le salut de l'homme, comme le baptême qui est une génération de l'esprit, la confirmation qui en est la croissance, et l'eucharistie qui en est la nourriture. Mais la pénitence n'est ordonnée au salut de l'homme que par accident, peut-on dire, et conditionnellement, c'est-à-dire dans l'hypothèse du péché. Si l'homme ne commettait pas le péché actuel, il n'aurait pas besoin de la pénitence, bien qu'il ait encore besoin du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. C'est ainsi que, dans sa vie corporelle, l'homme n'aurait pas besoin de médicaments s'il n'était malade, bien que sa vie requière essentiellement sa génération, son développement et son alimentation. Voilà pourquoi la pénitence ne tient que le second rang vis-à-vis de l'état d'intégrité, qui est conféré et conservé par les sacrements qui précèdent. De là son nom métaphorique de " seconde planche après le naufrage". En effet, de même que le premier moyen de salut des voyageurs en mer est qu'ils demeurent dans un navire en bon état, et le second, qu'ils s'attachent à une planche quand le navire a été brisé, ainsi le premier moyen de salut pour l'homme, sur l'océan de cette vie, est qu'il soit mis et conservé dans l'état d'intégrité; et le second, qu'il y revienne par la pénitence si le péché lui a fait perdre cette intégrité.

7. L'institution de ce sacrement

Nous l'avons déjà dit, dans ce sacrement, les actes du pénitent tiennent lieu de matière, et ceux du prêtre, agissant comme ministre du Christ, ont le rôle de principe formel achevant le

sacrement. Or la matière des autres sacrements existe avant le sacrement à l'état de réalité naturelle comme l'eau, ou de produit artificiel comme le pain; l'institution n'est nécessaire que pour déterminer l'emploi de telle ou telle matière dans le sacrement. Au contraire, la forme et la vertu du sacrement viennent totalement de l'institution du Christ, dont la passion donne aux sacrements leur vertu. Il en va de même ici. La matière préexiste à l'état de réalité naturelle, car c'est une inclination naturelle qui pousse l'homme à se repentir du mal qu'il a commis; mais de quelle façon il doit faire pénitence, cela vient de l'institution divine.

C'est pourquoi le Seigneur au début de sa prédication n'a pas seulement intimé aux hommes qu'ils devaient se repentir, mais aussi qu'ils devaient faire pénitence, en leur indiquant de façon déterminée les actes requis pour ce sacrement. Quant à l'office des ministres, il l'a déterminé quand il a dit à Pierre: "je te donne les clefs du royaume des cieux, etc." L'efficacité de ce sacrement et la source de sa vertu, il les a manifestées après sa résurrection, quand il a dit, d'après S. Luc (24,47), " qu'il fallait prêcher en son nom, à toutes les nations, la pénitence et la rémission des péchés". En effet, c'est en vertu du nom de Jésus Christ souffrant et ressuscitant, que ce sacrement est efficace pour la rémission des péchés. Il était donc évidemment approprie e ce sacrement fût institué dans la loi nouvelle.

8. La durée de la pénitence

Il y a deux sortes de pénitence extérieure et intérieure. La pénitence intérieure nous fait pleurer le péché commis, et elle doit durer jusqu'à la fin de la vie. L'homme, en effet, doit toujours regretter d'avoir péché; si jamais il trouvait bon d'avoir commis le péché, du coup il en redeviendrait coupable et perdrait le fruit du pardon. Mais le regret cause la douleur chez celui qui en est capable, et c'est le cas de l'homme en cette vie. Il en va tout autrement après cette vie. Les saints ne seront plus sujets à la douleur et condamneront leurs péchés passés sans aucune tristesse, selon Isaïe (65, 16): "Elles seront livrées à l'oubli, les anciennes angoisses." Quant à la pénitence extérieure, qui nous fait donner des signes extérieurs de notre regret, confesser oralement nos péchés au prêtre qui les absout, et satisfaire selon la volonté du confesseur, elle ne doit pas durer jusqu'à la fin de notre vie, mais seulement pendant un temps proportionné à la gravité du péché.

9. La pénitence doit-elle être continuelle?

" Faire pénitence " peut désigner l'acte, ou l'habitus. Il est en effet impossible qu'un homme soit continuellement pénitent en acte, car il est nécessaire que l'acte intérieur ou extérieur de la pénitence soit interrompu quelquefois, au moins par le sommeil et par les autres nécessités du corps. Mais il y a une seconde façon d'être pénitent, c'est d'en avoir l'habitus; et c'est ainsi qu'on doit être continuellement pénitent. Pour cela, on ne doit jamais rien faire qui soit contraire à la pénitence et qui supprime l'habitus; on doit, de plus, avoir la volonté de toujours regretter ses péchés.

10. Le sacrement de pénitence peut-il être renouvelé?

Au sujet de la pénitence, quelques-uns se sont trompés en disant que l'homme ne peut pas obtenir une seconde fois, par la pénitence, le pardon de ses péchés. Certains d'entre eux, les novations, sont allés jusqu'à dire qu'après la première pénitence, qui s'accomplit dans le baptême, le pécheur ne pouvait plus être rétabli par la pénitence. D'autres hérétiques, dont parle S. Augustin, reconnaissaient qu'après le baptême la pénitence était utile, mais une fois seulement, et non pas plusieurs fois.

De telles erreurs paraissent avoir eu une double cause. Ceux qui les professaient s'étaient d'abord trompés au sujet de l'essence de la vraie pénitence. La vraie pénitence requérant la charité sans laquelle les péchés ne sont pas effacés, ils pensaient que la charité une fois reçue dans une âme ne pouvait plus se perdre, et que par conséquent la grâce de la pénitence, si celle-ci était vraie, ne pouvait plus être si complètement enlevée par le péché qu'il fût nécessaire de la renouveler. Mais cette erreur a été réfutée dans la deuxième Partie x, quand nous avons montré qu'en raison du libre arbitre, la charité une fois reçue pouvait se perdre et que, par conséquent, après une vraie pénitence, on pouvait pécher mortellement.

Leur seconde erreur portait sur l'estimation de la gravité du péché. Ils pensaient que le péché commis par un pénitent après que celui-ci avait déjà une fois obtenu son pardon, était si grave que la rémission n'en était plus possible. En quoi ils se trompaient doublement. Ils se trompaient au sujet du péché qui, même après un premier pardon, peut être ou plus grave ou moins grave que la première faute pardonnée; mais ils se trompaient bien davantage en méconnaissant la grandeur infinie de la miséricorde divine, qui dépasse tous les péchés, quels que soient leur nombre et leur gravité, selon cette parole du Psaume (51, 3): "Pitié pour moi, mon Dieu, selon la grandeur de ta miséricorde et sous la multitude de tes compassions, efface mon iniquité." C'est pourquoi l'on réprouve la parole de Caïn (Gn 4, 13): "Mon crime est trop grand pour que j'en obtienne le pardon." La miséricorde de Dieu ne met donc pas de limite au pardon queue offre par la pénitence à ceux qui pèchent. D'où cette parole: "Immense et inconcevable est la miséricorde de ta promesse au sujet de la malice des hommes." Il est donc manifeste q ne la pénitence peut être plusieurs fois renouvelées.

CHAPITRE 85: LA VERTU DE PÉNITENCE

Il faut maintenant considérer la pénitence en tant que vertu.

1. Est-elle une vertu? - 2. Est-elle une vertu spéciale? - 3. Sous quelle vertu faut-il la ranger? - 4. Son siège. - 5. Sa cause. - 6. Sa place parmi les autres vertus.

1. La pénitence est-elle une vertu?

Comme on le voit par ce que nous avons déjà dite, faire pénitence, c'est regretter un acte de sa vie passée. Mais on a dit aussi que la douleur ou tristesse pouvait être considérée de deux façons: 1° En tant qu'elle est une passion de l'appétit sensible; ainsi considérée, la pénitence n'est pas une vertu, mais une passion; 2° En tant qu'elle affecte la volonté. Or, dans la volonté, elle comporte un acte d'élection qui est nécessairement un acte de vertu, s'il est fait avec rectitude. Le Philosophe 9 dit en effet que la vertu est " un habitus qui nous fait choisir selon la droite raison". Or c'est la droite raison qui nous fait regretter ce qui doit être regretté, de la manière et pour la fin voulues. C'est précisément ce qu'on observe dans la pénitence dont nous parlons maintenant, car le pénitent assume une douleur modérée des péchés passés, avec l'intention de les écarter. Il est donc manifeste que la pénitence dont nous parlons maintenant est une vertu, ou un acte de vertu.

2. La pénitence est-elle une vertu spéciale?

Les habitus se distinguent spécifiquement d'après leurs actes. Donc, là où il y a un acte louable d'espèce particulière, on doit nécessairement reconnaître l'habitus d'une vertu spéciale.

Or il est manifeste que, dans la pénitence, on trouve un acte louable d'espèce particulière: agir pour détruire le péché passé, en tant que ce péché offense Dieu, ce que l'on ne trouve dans la raison spécifique d'aucune autre vertu. Il est donc nécessaire de faire de la pénitence une vertu spéciale.

3. Sous quelle vertu faut-il ranger la pénitence?

Nous l'avons dit plus haut, la pénitence ne tire pas son caractère spécial du seul fait qu'elle regrette le mal commis, regret auquel suffirait la charité, mais de ce que le pénitent regrette son péché en tant qu'il est offense de Dieu, et se propose de le réparer. Or la réparation d'une offense commise contre quelqu'un ne se fait point par la seule cessation de cette offense. Elle exige en outre une compensation. Cette compensation a sa place, comme la rétribution, dans la réparation des offenses contre autrui. La seule différence, c'est que la compensation vient avec la satisfaction, de celui qui a été l'offenseur, tandis que la rétribution vient de celui contre qui l'offense a été commise. Les deux exigences sont matière de justice, parce qu'elles sont une sorte d'échange. Il est donc évident que la pénitence, en tant que vertu, est une partie de la justice.

On doit savoir cependant que le Philosophe distingue deux sortes de justice: la justice absolue et la justice relative. La justice est une certaine égalité. Le Philosophe l'appelle justice politique ou civile, parce que tous les citoyens sont égaux en tant qu'hommes libres, soumis immédiatement au prince. La justice relative se dit des relations entre personnes dont l'une est sous le pouvoir de l'autre, comme l'esclave est sous le pouvoir du maître, le fils sous celui du père, l'épouse sous celui du mari. C'est de cette justice qu'il s'agit dans la pénitence. La pénitence recourt donc à Dieu, avec la résolution de s'amender, comme l'esclave à son maître (Ps 123, 2): "Comme les yeux des esclaves fixent les mains de leurs maîtres, ainsi nos yeux vers le Seigneur notre Dieu attendent sa pitié." Comme le fils à son père (Lc 15, 18) " Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi " et comme l'épouse à son mari, selon Jérémie (3, 1): "Tu t'es souillée avec beaucoup d'amants, mais reviens à moi, dit le Seigneur."

4. Le siège de la vertu de pénitence

Nous pouvons parler de la pénitence à deux points de vue. 1° En tant qu'elle est passion, et ainsi considérée, puisqu'elle est une espèce de tristesse, elle est dans le concupiscible comme dans son siège. 2° En tant qu'elle est vertu, et à ce titre, comme on l'a dit à l'ARTICLE précédent, elle est une espèce de la justice. Mais la justice a pour siège l'appétit rationnel qui est la volonté. D'où il est évident que la pénitence, en tant que vertu, est dans la volonté comme dans son sujet. Son acte propre est le ferme propos de corriger pour Dieu ce qui a été fait contre lui.

5. La cause de la pénitence

Nous pouvons parler de la pénitence à un double point de vue. D'abord, en tant qu'elle est un habitus, elle nous est donnée immédiatement par Dieu sans que notre opération intervienne comme cause principale, mais non pas cependant sans que nous coopérions à l'action divine, en nous y disposant par certains actes.

Nous pouvons aussi considérer la pénitence quant aux actes par lesquels nous coopérons avec Dieu qui agit dans cette vertu. De ces actes, le premier principe est l'activité de Dieu convertissant le coeur, selon les Lamentations (5, 21): "Convertis-nous à toi, Seigneur, et nous

nous convertirons." Le deuxième est un mouvement de foi. Le troisième est un mouvement de crainte servile, qui nous retire du péché par crainte du supplice 8. Le quatrième est un acte d'espérance qui nous fait prendre la résolution de nous amender dans l'espoir d'obtenir notre pardon. Le cinquième est un mouvement de charité qui fait que le péché nous déplaît en tant que tel, et non plus à cause du châtiment. Le sixième est un mouvement de crainte filiale où, par respect pour Dieu., on lui offre de grand coeur l'amendement de sa vie.

Il apparaît donc que l'acte de pénitence procède de la crainte servile comme du premier mouvement affectif nous ordonnant à la pénitence, et de la crainte filiale comme de son principe immédiat et prochain.

6. La place de la pénitence parmi les autres vertus

Au sujet des vertus, il n'y a pas à chercher d'ordre de temps quant à leur existence comme habitus, car toutes les vertus étant connexes, nous l'avons vu dans la deuxième Partie, toutes commencent en même temps leur existence dans notre âme. Mais la priorité que l'on attribue à une vertu par rapport à une autre est une priorité de nature, dont nous jugeons d'après l'ordre des actes, en tant que les actes d'une vertu présupposent ceux d'une autre. De ce point de vue, on doit dire que certains actes louables peuvent précéder, même dans l'ordre du temps, les actes habituels de la pénitence, tels que les actes de foi et d'espérance sans charité, et ceux de crainte servile. Quant à l'acte et à l'habitus de charité, ils sont donnés en même temps que l'acte et l'habitus de pénitence, et l'habitus des autres vertus. En effet, nous l'avons dit dans la deuxième Partie, au moment de la justification de l'impie, le mouvement du libre arbitre vers Dieu, qui est l'acte de foi animé par la charité, et le mouvement du libre arbitre détestant le péché, qui est l'acte de la pénitence, sont simultanés. Cependant, de ces deux actes, le premier a une priorité de nature sur le second, car c'est en vertu de l'acte d'amour de Dieu que l'acte de la vertu de pénitence s'oppose au péché. Le premier acte est ainsi la raison et la cause du second. La pénitence n'est donc pas, au sens absolu du mot, la première des vertus, ni par priorité de temps, ni par priorité de nature, car les vertus théologales ont sur elle priorité de nature, au sens absolu.

Cependant, sous un certain aspect, la pénitence précède les autres vertus dans l'ordre du temps, quant à son acte qui se présente le premier dans la justification de l'impie. Pour ce qui est de la priorité de nature, il semble que les autres vertus passent avant la pénitence, comme la réalité essentielle précède la réalité accidentelle. Les autres vertus, en effet, sont par elles-mêmes nécessaires à l'homme, la pénitence ne lui est nécessaire que dans l'hypothèse du péché, nous l'avons déjà dit au sujet de l'ordre du sacrement de pénitence vis-à-vis des autres sacrements.

Il faut étudier maintenant l'effet de la pénitence.

I. Quant à la rémission des péchés mortels (Q. 86). - II. Quant à la rémission des péchés véniels (Q. 87). - III. Quant au retour des péchés pardonnés (Q. 88). - IV. Quant à la restitution des vertus (Q. 89).

CHAPITRE 86: L'EFFET DE LA PÉNITENCE QUANT À LA RÉMISSION DES PÉCHÉS MORTELS

1. Tous les péchés mortels sont-ils enlevés par la pénitence? - 2. Peuvent-ils être enlevés sans elle? - 3. Peuvent-ils être remis l'un sans l'autre? - 4. La pénitence enlève-t-elle la faute en laissant subsister la dette de peine? - 5. Laisse-t-elle subsister des restes de péché? - 6. La pénitence enlève-t-elle le péché en tant qu'elle est vertu, ou en tant qu'elle est sacrement?

1. Tous les péchés mortels sont-ils enlevés par la pénitence?

Qu'un péché ne puisse être effacé par la pénitence, cela ne pourrait arriver que de deux façons: ou bien parce que le pécheur ne pourrait plus se repentir de son péché, ou bien parce que la pénitence ne pourrait effacer celui-ci. Le premier cas est celui des démons et aussi des hommes damnés, dont les péchés ne peuvent être effacés par la pénitence, parce que leurs coeurs sont confirmés dans le mal de telle sorte que le péché ne peut plus leur déplaire, en tant que faute. Il ne leur déplaît que pour la peine qu'ils subissent. Ce déplaisir leur donne une certaine pénitence, mais une pénitence infructueuse, selon la Sagesse (5, 3): "Ils font pénitence et gémissent sous l'angoisse de l'esprit." Une telle pénitence n'est pas accompagnée de l'espoir du pardon, mais du désespoir.

Or cela ne peut être le cas de l'homme voyageur, dont le libre arbitre reste toujours capable de se porter au bien ou au mal. Ainsi donc, dire qu'il peut y avoir en cette vie un péché dont le pécheur ne puisse pas se repentir, c'est une erreur. D'abord parce que c'est supprimer le libre arbitre, ensuite parce que c'est rabaisser la puissance de la grâce qui peut amener à la pénitence le coeur de n'importe quel pécheur, selon les Proverbes (21, 1): "Le coeur du roi est dans la main de Dieu qui l'inclinera où il voudra."

C'est également une erreur de dire qu'un péché ne peut être remis par la vraie pénitence. 1° Cela contredit la miséricorde divine dont Joël nous dit (2, 13): "Dieu est bon, miséricordieux, patient, et l'abondance de sa miséricorde l'emporte sur la malice du pécheur." C'est Dieu, au contraire, qui serait d'une certaine façon vaincu par l'homme, si l'homme voulait la rémission d'un péché, alors que Dieu ne la voudrait pas. 2° Cette erreur rabaisse la puissance de la passion du Christ, par laquelle opère la pénitence, comme les autres sacrements, puisqu'il est écrit (1 Jn 2, 2): "Lui-même (jésus) est propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier." Donc il faut dire, sans restriction, que tout péché en cette vie peut être effacé par la pénitence.

2. Les péchés mortels peuvent-ils être remis?

Il est impossible que le péché mortel actuel soit remis sans la pénitence en tant qu'elle est vertu. En effet, puisque le péché offense Dieu, celui-ci remet le péché à la façon dont il remet toute offense commise contre lui. Or l'offense est en opposition directe avec la faveur, car on dit que quelqu'un est en état d'offensé à l'égard d'un autre, quand il l'exclut de ses faveurs. Mais, comme nous l'avons vu dans la deuxième Partie, il y a, entre la faveur de Dieu et celle de l'homme, cette différence que la faveur humaine ne cause pas, mais présuppose la bonté vraie ou apparente chez l'homme qui en est l'objet, tandis que la faveur de Dieu cause la bonté chez l'homme agréable à Dieu, parce que la volonté divine du bien, que le mot " grâce " signifie, est cause de tout bien créé. Il peut donc arriver qu'un homme pardonne l'offense qui l'a mis en état d'offensé vis-à-vis d'un autre, sans qu'il y ait aucun changement dans la volonté

de celui-ci. Mais il ne peut arriver que Dieu pardonne une offense à quelqu'un sans que la volonté de ce pécheur soit changée. Or l'offense qu'est le péché mortel vient de ce que la volonté de l'homme s'est détournée de Dieu pour se tourner vers un bien périssable. Aussi est-il requis, pour la rémission de l'offense faite à Dieu, que la volonté humaine soit changée de telle sorte qu'elle se tourne vers Dieu avec détestation de sa conversion antérieure au bien créé, et avec ferme propos de réparer. C'est là l'essence même de la pénitence, en tant qu'elle est vertu. Il est donc impossible qu'un péché soit remis sans la pénitence en tant que vertu.

Quant au sacrement de pénitence, nous l'avons dit précédemment, il trouve son achèvement dans l'office du prêtre liant et déliant le pécheur. De cet office, Dieu peut se passer pour remettre le péché. C'est ainsi que le Christ a pardonné à la femme adultère (Jn 8, 1), et à la pécheresse (Lc 7, 47). Mais il ne leur a pas pardonné sans l'intervention de la vertu de pénitence, car, dit S. Grégoire, " par la grâce, il a intérieurement attiré " à la pénitence " la pécheresse que, par miséricorde, il accueillait extérieurement".

3. Par la pénitence, les péchés peuvent-ils être remis l'un sans l'autre?

Il est impossible que, par la pénitence, un péché soit remis sans qu'un autre le soit. La première raison en est que le péché est remis en tant que l'offense de Dieu est enlevée par la grâce. C'est pourquoi on a vu dans la deuxième Partie qu'aucun péché ne peut être remis sans la grâce. Mais tout péché mortel est contraire à la grâce et l'exclut. Il est donc impossible qu'un péché soit remis sans qu'un autre le soit.

Une deuxième raison, c'est que le péché mortel, comme nous l'avons vu tout à l'heure, ne peut être remis sans la pénitence, à laquelle il appartient essentiellement de renoncer au péché en tant qu'il est une offense à Dieu, ce qui est un caractère commun à tous les péchés mortels. Mais là où il y a le même principe d'action, l'effet est le même. On ne peut donc pas être vraiment pénitent si l'on se repent d'un seul péché sans se repentir d'un autre. Car si ce péché déplaisait en tant qu'il offense Dieu aimé pardessus toutes choses, ce qui est essentiel à la vraie pénitence, il s'ensuivrait qu'on se repentirait de tous ses péchés. Il est donc impossible que, par la pénitence, un seul péché soit remis indépendamment des autres.

Troisièmement enfin, cette rémission partielle serait en contradiction avec la miséricorde de Dieu dont " les oeuvres sont parfaites", dit le Deutéronome (32, 4). A qui Dieu fait miséricorde, il la fait donc totalement. Et c'est ce que nous dit S. Augustin: "Espérer un demi-pardon de celui qui est le juste et la justice, c'est une impiété qui tient de l'infidélité."

4. La pénitence enlève-t-elle la faute en laissant subsister la dette de peine?

Ainsi qu'on l'a vu dans la deuxième Partie, il y a deux éléments dans le péché mortel: l'aversion loin du Dieu immuable, et la conversion désordonnée au bien qui passe. Du fait de son aversion loin du bien immuable, le péché mortel encourt une peine éternelle, en sorte que celui qui a péché contre le bien éternel doit être éternellement puni. Du fait de la conversion au bien qui passe, conversion désordonnée, le péché mérite aussi quelque peine. En effet, c'est seulement par la peine que le désordre de la faute est ramené à l'ordre de la justice. Il est juste en effet que celui qui a permis à sa volonté plus de satisfaction qu'il ne devait, ait à souffrir quelque chose de contraire à sa volonté. C'est ainsi qu'il y aura égalité. D'où cette parole de l'Apocalypse (18, 7): "Autant il s'est glorifié et a vécu dans les délices, autant devez-vous lui donner de tourments et de larmes." Cependant la conversion au bien qui passe étant d'ordre fini, le péché ne mérite pas, à ce titre, de peine éternelle, mais seulement une peine

temporelle. De là vient que si la conversion au bien qui passe n'implique pas de mouvement d'aversion loin de Dieu, comme dans les péchés véniels, le péché ne mérite pas la peine éternelle, mais seulement une peine temporelle.

Quand donc, par la grâce, la faute est remise, l'état d'aversion de l'âme envers Dieu disparaît, en tant que l'âme est unie à Dieu par la grâce, et par conséquent la dette de peine éternelle disparaît en même temps; mais il peut rester quelque dette de peine temporelles.

5. La pénitence laisse-t-elle subsister des restes de péché?

Le péché mortel, en tant qu'il est une conversion désordonnée au bien qui passe, engendre dans l'âme une disposition spéciale ou même un habitus, s'il est fréquemment répété. Or, nous l'avons dit, c'est l'état d'aversion de l'âme envers Dieu qui est supprimé par la grâce dans la rémission du péché mortel. Mais cette disparition de l'état d'aversion n'empêche pas que puisse demeurer ce qui vient du désordre de la conversion au bien qui passe, puisque cette conversion peut exister indépendamment de l'aversion, comme nous l'avons dit à l'article précédent. Rien ne s'oppose donc à ce que les dispositions causées par les actes antérieurs, et appelées " restes du péché", demeurent après le pardon de la faute. Elles ne demeurent cependant qu'affaiblies et diminuées, de telle sorte qu'elles ne dominent plus l'homme. Elles n'agissent plus à la manière de véritables habitus, mais plutôt comme de simples dispositions, comme fait le foyer du péché qui reste après le baptême.

6. La pénitence enlève-t-elle le péché en tant queue est vertu, ou en tant queue est sacrement?

La pénitence est vertu en tant qu'elle est principe de certains actes humains. Mais les actes humains venus du pécheur tiennent lieu de matière dans le sacrement de pénitence. Or tout sacrement produit son effet, non seulement en vertu de sa forme, mais aussi en vertu de sa matière, les deux éléments ne formant qu'une seule réalité sacramentelle. C'est ainsi que la rémission de la faute se fait dans le baptême non seulement en vertu de la forme, mais aussi en vertu de la matière, c'est-à-dire de l'eau baptismale, bien que l'efficacité appartienne principalement à la forme, d'où l'eau elle-même reçoit sa vertu. Il en va de même dans le sacrement de pénitence. La rémission de la faute y est principalement causée par la vertu du pouvoir des clés que possèdent les ministres. C'est d'eux que vient le principe formel du sacrement, comme on l'a dit plus haut. La causalité des actes du pénitent qui relèvent de la vertu de pénitence, vient en second. Il est donc évident que la rémission de la faute, tout en étant l'effet de la pénitence vertu, l'est primordialement davantage de la pénitence sacrements.

CHAPITRE 87: LA RÉMISSION DES PÉCHÉS VÉNIELS

1. Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence?

La rémission de la faute, comme nous l'avons dit à la question précédente, se fait toujours par l'union de l'homme avec Dieu, dont la faute nous sépare plus ou moins. Cette séparation est complète dans le péché mortel, imparfaite dans le péché véniel. En effet, dans le péché mortel, l'esprit est complètement détourné de Dieu puisqu'il agit en contradiction avec la charité. Quant au péché véniel, il retarde l'élan de notre coeur, l'empêchant de se porter volontiers vers Dieu. C'est pourquoi la rémission de l'un et de l'autre péché se fait par la pénitence, parce que

l'un et l'autre mettent dans la volonté le désordre d'un attachement immodéré au bien créé. De même que le péché mortel ne peut pas être remis tant que la volonté adhère au péché, le péché véniel ne peut pas l'être non plus, pour le même motif, parce que, tant que la cause persiste, l'effet demeure. Cependant la rémission du péché mortel exige une pénitence plus parfaite. Le pécheur doit, autant que cela lui est possible, faire un acte de détestation du péché mortel commis, et pour cela s'efforcer avec soin de se rappeler chacun de ses péchés mortels, afin de les détester chacun en particulier. Cela n'est pas requis pour la rémission des péchés véniels. Cependant il ne suffirait pas d'avoir ce déplaisir habituel du péché, qui est l'effet de la disposition dans laquelle nous mettent les vertus de charité et de pénitence; car s'il en était ainsi, l'état de charité serait incompatible avec le péché véniel, ce qui est manifestement faux. Il s'ensuit donc qu'il faut au moins un certain déplaisir virtuel. Telle est la disposition d'un homme si affectueusement porté vers Dieu et les choses divines que tout ce qui pourrait retarder ce mouvement d'affection lui déplairait, et qu'il s'affligerait de l'avoir commis, même s'il n'avait pas la pensée actuelle de cet obstacle. Cependant cela ne serait pas suffisant pour la rémission des péchés mortels, sauf pour celle de péchés oubliés après un examen attentif

2. Le péché véniel peut-il être remis sans infusion de grâce?

C'est par son contraire qu'une réalité, quelle qu'elle soit, est supprimée. Or le péché véniel n'est pas contraire à la grâce habituelle ou à la vertu de charité; il ne fait que ralentir l'activité de cette charité, en tant que l'homme s'attache trop au bien créé, mais sans se mettre en opposition avec Dieu, on l'a vu dans la deuxième Partie. En conséquence, pour que le péché véniel soit enlevé, il n'est pas nécessaire qu'il y ait infusion d'une grâce habituelle, mais un mouvement actuel de grâce ou de charité suffit à sa rémission.

Cependant, comme chez ceux qui ont l'usage du libre arbitre, les seuls capables de péchés véniels, il n'y a pas infusion de grâce sans un mouvement actuel de libre élan vers Dieu et de libre détestation du péché, il s'ensuit qu'il y a une rémission de péchés véniels à chaque nouvelle infusion de grâce.

3. Les péchés véniels sont-ils remis par l'aspersion de l'eau bénite, et autres pratiques du même genre?

Comme on l'a dit à l'article précédent la rémission du péché véniel n'exige pas l'infusion d'une grâce nouvelle, mais a pour cause suffisante l'acte procédant de la grâce, par lequel on déteste le péché véniel explicitement, ou du moins implicitement, comme il arrive dans un fervent élan de l'âme vers Dieu. Les divers actes qui produisent la rémission des péchés véniels peuvent donc agir de trois façons: 1° En opérant une infusion de grâce puisque cette infusion enlève les péchés véniels, comme on l'a dit dans l'article précédent; c'est le cas de l'eucharistie, de l'extrême-onction et généralement de tous les sacrements de la loi nouvelle dans lesquels la grâce est conférée. 2° En provoquant un mouvement de détestation du péché; c'est de cette façon que la récitation du *Confiteor,* de l'oraison dominicale, l'acte de se frapper la poitrine agissent pour la rémission des péchés, puisque nous disons dans l'oraison dominicale: "Pardonne-nous nos offenses." 3° Enfin, en excitant quelque mouvement de révérence envers Dieu et les choses divines; c'est de cette façon que la bénédiction épiscopale, l'aspersion de l'eau bénite, toutes les onctions rituelles, la prière dans une église consacrée et les autres rites du même genre concourent à la rémission des péchés véniels.

4. Le péché véniel peut-il être remis sans que le péché mortel le soit?

Nous l'avons dit plus haut, la rémission d'un péché quelconque ne se fait jamais qu'en vertu de la grâce, parce que, selon S. Paul (Rm 4, 2): "C'est la grâce de Dieu qui fait que le péché d'un homme ne lui est plus imputé par Dieu", et c'est au péché véniel que la Glose applique ces paroles de S. Paul. Or celui qui est en état de péché mortel n'a pas la grâce de Dieu, donc aucun péché véniel ne lui est remis.

CHAPITRE 88: LE RETOUR DES PÉCHÉS REMIS PAR LA PÉNITENCE

1. Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils du fait même d'un péché postérieur? - 2. Est-ce l'ingratitude qui les ramène, et plus spécialement selon certains péchés? - 3. Ces péchés reviennent-ils avec un égal degré de culpabilité? - 4. Cette ingratitude qui les ramène est-elle un péché spécial?

1. Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils du fait d'un péché postérieur?

Dans le péché mortel, nous l'avons dit précédemment, il y a deux éléments, l'aversion envers Dieu et la conversion au bien créé. Considéré isolément, tout ce qui dans le péché mortel tient à l'aversion est commun à tous les péchés mortels, parce que tout péché mortel détourne l'homme de Dieu. Par conséquent la privation de la grâce et la dette de peine éternelle sont quelque chose de commun à tous les péchés mortels, et c'est ainsi qu'il faut entendre la parole de S. Jacques (2, 10): "Celui qui offense Dieu sur un point encourt la condamnation de toutes les autres offenses." Mais du côté de la conversion au bien créé, les péchés mortels sont divers et parfois contraires.

Il est donc évident que, du côté de la conversion au bien créé, le péché postérieur à la pénitence ne fait pas revenir les péchés mortels précédemment abolis. Autrement il s'ensuivrait que, par le péché de prodigalité, le pécheur retomberait dans son habitus ou sa disposition à l'avarice, qui avait disparu. Le contraire serait ainsi la cause de son contraire, ce qui est impossible. Cependant si, dans les péchés mortels, on considère de façon absolue l'effet de l'aversion, le péché mortel commis après la pénitence rend de nouveau l'homme privé de grâce et lui fait encourir la peine éternelle comme auparavant. Mais l'aversion, dans le péché mortel, se diversifie en quelque sorte selon sa relation avec les divers mouvements de conversion au bien créé, qui en sont les causes diverses. C'est ainsi que l'aversion, la souillure et la culpabilité sont différentes, selon que la cause en est tel ou tel acte de péché mortel. Il s'ensuit que, sous cet aspect, la question revient à ceci: Est-ce que la souillure et la dette de peine éternelle, en tant qu'elles étaient l'effet de ces actes des péchés précédemment pardonnés, reviennent avec le péché mortel commis après la pénitence?

Quelques théologiens ont pensé qu'à la question ainsi posée on devait répondre par une simple affirmation. Mais cela n'est pas possible, car l'oeuvre de Dieu ne peut être rendue vaine par l'oeuvre de l'homme. La rémission des péchés précédents ayant été l'oeuvre de la miséricorde divine, son effet ne peut être annulé par un nouveau péché de l'homme, selon S. Paul (Rm 3, 3) - " Est-ce que leur incrédulité rendra vaine la fidélité de Dieu?”

C'est pourquoi d'autres théologiens, qui affirment que les péchés reviennent en pareil cas, ont affirmé: Au pénitent qui péchera après le pardon, Dieu ne remet pas les péchés selon sa

prescience, mais seulement selon l'état présent des exigences de la justice. Dieu sait d'avance que pour ces péchés momentanément remis, il devra punir le pécheur éternellement et cependant, par sa grâce, il le rend juste pour l'instant présent. Mais cela non plus ne tient pas, car si une cause est posée sans condition, l'effet lui aussi est posé sans condition. Donc, si la rémission des péchés par la grâce et les sacrements n'était pas absolue, mais dépendait d'une condition future, il s'ensuivrait que la grâce et les sacrements ne seraient pas cause suffisante de la rémission des péchés, ce qui est une erreur car cela rabaisse la grâce de Dieu.

Il n'est donc possible d'aucune façon que la souillure et la culpabilité des péchés précédents reviennent en tant qu'elles étaient causées par de tels actes.

Il peut arriver cependant que l'acte du péché postérieur à la pénitence contienne virtuellement la culpabilité du premier péché, en tant qu'un homme, en retombant dans son péché, semble pécher plus gravement que la première fois. S. Paul nous dit en effet (Rm 2, 5): "Par ton endurcissement et l'impénitence de ton coeur, tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère " du seul fait " qu'il y a mépris de la bonté de Dieu qui attend notre pénitence". Mais le mépris de la bonté de Dieu est encore beaucoup plus grand quand, après le pardon du premier péché, il y a rechute, et d'autant plus grand que le bienfait du pardon est plus grand, supérieur à celui de la simple patience envers le pécheur. Voilà donc comment la culpabilité des péchés précédemment pardonnés revient avec le péché postérieur, non pas en tant que cette culpabilité serait l'effet des péchés déjà pardonnés, mais en tant qu'elle est l'effet actuel du péché commis en dernier lieu, péché plus grave en raison des péchés précédents. Ce n'est pas un retour des péchés pardonnés, au sens absolu du mot, mais ces péchés ne reviennent que sous un certain rapport: en tant qu'ils sont virtuellement contenus dans le dernier péché.

2. Est-ce l'ingratitude qui ramène les péchés déjà pardonnés, et plus spécialement selon certains péchés?

Comme nous l'avons dit, on affirme que les péchés pardonnés reviennent en tant que leur démérite est virtuellement contenu dans le péché postérieur à la pénitence, en raison du caractère d'ingratitude de ce péché. Or il peut y avoir ingratitude de deux façons. D'abord, c'est une ingratitude d'agir contre le bienfait reçu, et cette ingratitude envers Dieu se trouve dans tout péché mortel, puisque le péché mortel offense Dieu qui a remis les péchés précédents. Ainsi donc, en raison de cette première ingratitude, tout péché mortel postérieur à la pénitence ramène les péchés déjà pardonnés.

Une autre forme d'ingratitude, c'est d'agir non seulement contre le bienfait reçu, mais contre ce qu'il y a de formel dans celui-ci. Ce formel, du côté du bienfaiteur divin, c'est la rémission de nos dettes; et celui qui rejette la demande de pardon de son frère mais continue à le haïr, agit contre le formel du bienfait. Si l'on considère maintenant le pénitent qui reçoit le bienfait du pardon, on trouve de son côté un double mouvement du libre arbitre. Il y a d'abord un élan vers Dieu. Cet élan est un acte de foi animé par la charité, et l'homme agit contre ce mouvement en apostasiant. Le second mouvement du libre arbitre, c'est le rejet du péché, l'acte de la pénitence. A ce mouvement appartient d'abord, nous l'avons dit plus haut, la détestation des péchés passés, et le pécheur contredit cette disposition quand il regrette de s'être repenti. Un second élément de l'acte de pénitence, c'est la volonté de se soumettre aux clés de l'Église par la confession, selon cette parole du Psaume (32, 5): "je confesserai contre moi mon injustice au Seigneur; et tu m'as pardonné l'impiété de mon péché." Il contrarie cette volonté, celui qui dédaigne de se confesser comme il se l'était proposé. Et c'est pourquoi l'on dit que chez de tels pécheurs une ingratitude spéciale ramène les péchés déjà pardonnés.

3. Les péchés reviennent-ils avec un égal degré de culpabilité?

Certains théologiens ont dit qu'en raison de l'ingratitude du péché commis après la pénitence, le pécheur encourait, outre la culpabilité propre au nouveau péché, une culpabilité égale à ce qu'avait été celle des péchés déjà pardonnés. Mais cela n'est pas nécessaire. Nous l'avons dit plus haut, la culpabilité des péchés précédents n'est pas ramenée par le nouveau péché en tant qu'elle découlait des actes des péchés passés, mais en tant qu'elle suit l'acte du nouveau péché. Ce retour de culpabilité doit donc être proportionné à la gravité du péché qui suit la pénitence. Or, il peut arriver que la gravité du nouveau péché égale celle de tous les péchés précédents; mais cela n'arrive pas toujours, et pas nécessairement, soit qu'il s'agisse de la gravité résultant de l'espèce du péché: par exemple, le nouveau péché est un acte de fornication simple, alors que les péchés passés ont été des adultères, des homicides ou des sacrilèges; soit même qu'il s'agisse de la gravité résultant de l'ingratitude qu'implique le nouveau péché. Ce n'est pas en effet une nécessité que la gravité de l'ingratitude soit absolument égale à la grandeur du bienfait reçu, grandeur qui se mesure à la gravité des péchés pardonnés. Il peut arriver que l'ingratitude à l'égard du bienfait reçu soit beaucoup plus grande chez celui qui méprise davantage le bienfait ou commet une offense plus grande contre le bienfaiteur, et queue soit moins grave chez celui qui méprise moins le bienfait et offense moins le bienfaiteur. L'égalité de la gravité de l'ingratitude avec la grandeur du bienfait n'est qu'une égalité de proportion, c'est-à-dire que, dans l'hypothèse d'un égal mépris du bienfait et d'une égale offense du bienfaiteur, l'ingratitude sera d'autant plus grande que le bienfait aura été plus grand. Il est donc manifeste que le péché commis après la pénitence ne ramène pas nécessairement, en raison de l'ingratitude, un degré de culpabilité absolument égal à celui des péchés précédents. Mais il y a nécessairement une égalité proportionnelle entre la gravité plus ou moins grande des péchés plus ou moins nombreux qui ont été pardonnés, et le degré de culpabilité que ramène tout péché mortel commis après la pénitence.

4. Cette ingratitude, qui ramène les péchés, est-elle un péché spécial?

L'ingratitude de celui qui pèche est quelquefois péché spécial, et d'autres fois non, n'étant pas autre chose qu'une circonstance accompagnant tout péché mortel, puisque le péché mortel nous met en opposition avec Dieu. C'est en effet l'intention du pécheur qui donne au péché sa spécification, selon Aristote: "Celui qui commet l'adultère afin de voler est beaucoup plus voleur qu'adultère." Donc, si quelqu'un commet le péché au mépris de Dieu et du bienfait reçu, ce péché reçoit la spécification du péché d'ingratitude; et l'ingratitude de ce pécheur devient ainsi un péché spécial. Mais si le pécheur, voulant commettre un péché, par exemple un homicide ou un adultère, n'est pas retenu par ce qu'il y a dans ce péché de mépris envers Dieu, son ingratitude ne sera pas un péché spécial, mais elle prendra la spécification de l'autre péché, comme une circonstance ordinaire. Selon S. Augustin, tout péché ne procède pas du mépris de Dieu, bien qu'en tout péché le mépris de Dieu soit inclus dans celui de ses préceptes. Il est donc manifeste que l'ingratitude de celui qui pèche est quelquefois, mais pas toujours, un péché spécial.

CHAPITRE 89: LA REVIVISCENCE DES VERTUS PAR LA PÉNITENCE

1. Par la pénitence, nos vertus nous sont-elles rendues? - 2. Nous sont-elles rendues au même degré qu'auparavant? - 3. Le pénitent retrouve-t-il la même dignité? - 4. Les oeuvres vertueuses sont-elles frappées de mort par le péché? - 5. Les oeuvres frappées de mort par le

péché revivent-elles par la pénitence? - 6. Les oeuvres mortes, c'est-à-dire faites sans la charité, sont-elles vivifiées par la pénitence?

1. Par la pénitence, nos vertus nous sont-elles rendues?

Les péchés sont remis par la pénitence, nous l'avons dit. Mais la rémission des péchés ne se fait pas sans l'infusion de la grâce, d'où il suit que la grâce est réintroduite en notre âme par la pénitence. Or, de cette grâce, procèdent toutes les vertus surnaturelles, comme toutes les facultés de l'âme découlent de son essence, nous l'avons établi dans la deuxième Partie. Il faut donc admettre que toutes les vertus nous sont rendues par la pénitence.

2. Par la pénitence, les vertus nous sont-elles rendues au même degré qu'avant?

Comme nous l'avons dit, le mouvement du libre arbitre qui existe dans la justification de l'impie est l'ultime disposition à la réception de la grâce. C'est pourquoi ce mouvement du libre arbitre se produit au même instant que l'infusion de la grâce, comme on l'a dit dans la deuxième Partie. Dans ce mouvement, nous l'avons dit, est inclus l'acte de pénitence. Or il est évident que les formes susceptibles de recevoir un degré plus ou moins élevé d'activité, le reçoivent en proportion des divers degrés de disposition du sujet, on l'a vu dans la deuxième Partie. En conséquence, selon que, dans la pénitence, le mouvement du libre arbitre est plus intense ou plus faible, le pénitent reçoit une grâce plus ou moins grande. Mais il arrive que la grâce à laquelle est proportionnée l'intensité du mouvement du pénitent est égale, supérieure ou inférieure au degré de grâce d'où il était tombé. Il s'ensuit que le pénitent se relève quelquefois avec une grâce plus grande et d'autres fois avec une grâce égale ou même inférieure, et il en va de même des vertus qui découlent de la grâce.

3. Par la pénitence l'homme retrouve-t-il la même dignité?

Le péché fait perdre à l'homme une double dignité: celle qu'il a par rapport à Dieu, et celle qu'il a par rapport à l'Église. Par rapport à Dieu, il perd une double dignité. Tout d'abord sa dignité principale " qui le mettait au nombre des fils de Dieu " (Sg 5, 5) par la grâce. Et il récupère cette dignité par la pénitence, comme l'indique la parabole du fils prodigue où le père fait rendre au pénitent " sa première robe, son anneau et ses chaussures".

Mais le pécheur perd aussi une dignité secondaire l'innocence, dont le fils aîné se glorifiait en disant " Depuis tant d'années que je te sers, je n'ai jamais violé ton commandement." C'est là une dignité que le pénitent ne peut recouvrer; mais il peut retrouver parfois quelque chose de meilleur, car, dit S. Grégoire: "Ceux qui réfléchissent aux égarements qui les ont éloignés de Dieu, compensent leurs pertes précédentes par les gains qui suivent leur conversion. A leur sujet, il y a une plus grande joie dans le ciel, parce que le général, dans le combat, aime le soldat qui, après sa fuite, revient charger courageusement l'ennemi, plus que celui qui, n'ayant jamais tourné le dos, n'a jamais fait non plus un acte signalé de courage."

Quant à la dignité ecclésiastique, l'homme la perd par le péché, en se rendant indigne d'accomplir les actes qui appartiennent à l'exercice de cette dignité. Il est en effet interdit aux pécheurs de la récupérer dans les cas suivants.

1° Quand ils ne font pas pénitence. C'est ainsi que S. Isidore écrit à l'évêque Misianus ce que nous lisons dans la même distinction des *Décrets,:* "Les canons prescrivent de rétablir dans leurs anciens grades hiérarchiques ceux qui ont déjà donné la satisfaction de la pénitence ou

une confession suffisamment réparatrice de leurs péchés. Mais au contraire, ceux qui ne s'amendent pas du vice de leur corruption ne doivent recouvrer ni leur grade honorifique, ni la grâce de la communion."

2° Quand ils sont négligents dans leur pénitence: "Quand ces clercs pénitents ne montrent aucune humble componction, aucune assiduité à la prière, aucune pratique de jeûne et de pieuses lectures, nous pouvons prévoir avec quelle négligence ils continueraient de vivre, s'il leur était permis de recouvrer leurs anciennes dignités."

3° Quand le clerc a commis un péché auquel est annexée une irrégularité. De là ce canon d'un concile tenu par le pape Martin: "Si quelqu'un a épousé une veuve ou une femme abandonnée par son mari, qu'il ne soit pas admis dans le clergé. S'il s'y est glissé furtivement, qu'il en soit chassé. De même si, après son baptême, il a chargé sa conscience d'un homicide par action, conseil, ou défense de l'assassin." Mais ces interdictions ont leur motif dans l'irrégularité et non dans le péché lui-même.

4° Quand il y a scandale. D'où ces paroles de Raban Maur: "Ceux qui auront été surpris ou arrêtés en flagrant délit de parjure, de vol ou de fornication ou autres crimes doivent, d'après les saints canons, être déclarés déchus de leur grade hiérarchique, parce que c'est un scandale pour le peuple de Dieu d'avoir de telles personnes à sa tête. Quant à ceux qui s'accusent au prêtre de tels péchés commis en secret, s'ils ont soin de se purifier par les jeûnes, les aumônes, les veilles et les saints exercices de la liturgie, on doit leur promettre que, même en gardant leur place dans la hiérarchie, ils peuvent espérer leur pardon de la miséricorde de Dieu." C'est ce que nous dit aussi la décrétale sur la qualité des ordinands: "Si les crimes reprochés n'ont pas été établis par une sentence judiciaire ou ne sont pas notoires de quelque autre façon, les coupables, sauf les homicides, ne peuvent pas, après leur pénitence, être écartés de l'exercice des saints ordres déjà reçus, ou de leur réception."

4. Les oeuvres vertueuses sont-elles frappées de mort par le péché qui les a suivies?

Une réalité vivante perd, par la mort, son activité vitale. C'est par comparaison avec ce phénomène qu'on dit que certaines choses sont " mortifiées " quand elles sont empêchées d'aboutir à leur propre effet ou activité. Or l'effet des oeuvres vertueuses faites en état de charité est de nous conduire à la vie éternelle. Cet effet est empêché par le péché mortel qui, commis après les oeuvres, nous enlève la grâce. C'est de cette façon que les oeuvres vertueuses faites en état de charité sont dites " mortifiées " par le péché mortel qui les suit.

5. Les oeuvres frappées de mort par le péché revivent-elles par la pénitence?

Certains ont dit que les oeuvres méritoires mortifiées par un péché postérieur n'étaient pas revivifiées par la pénitence qui suivait ce péché. Ils pensaient que ces oeuvres, n'existant plus, ne pouvaient pas être revivifiées.

Mais cela ne peut empêcher leur reviviscence. Ce n'est pas seulement en tant que ces œuvres existent actuellement, qu'elles ont la vie, c’est-à-dire la puissance de nous conduire à la vie éternelle, mais même après qu'elles ont cessé d'exister en acte, en tant qu'elle subsistent dans l'acceptation de Dieu. Ainsi elles y demeurent, autant qu'il dépend d'elles, même après qu'elles ont été mortifiées par le péché, parce que Dieu tiendra toujours ces oeuvres pour agréables en tant qu'elles ont été faites, et les saints s'en réjouiront selon l'Apocalypse (3, 11): "Retiens ce que tu as, de peur qu'un autre ne reçoive ta couronne." Si elles n'ont plus l'efficacité de

conduire à la vie éternelle celui qui les a faites, cela provient de l'obstacle posé par le péché qui est survenu et qui a rendu cet homme indigne de la vie éternelle. Or cet empêchement est enlevé par la pénitence en tant qu'elle remet les péchés. Il reste donc que les oeuvres d'abord mortifiées recouvrent, par la pénitence, l'efficacité de conduire leur auteur à la vie éternelle; c'est ainsi qu'elles revivent. Il est donc évident que les oeuvres mortifiées revivent par la pénitence.

6. Les oeuvres mortes, c'est-à-dire faites sans la charité, sont-elles vivifiées, elles aussi, par la pénitence?

Une oeuvre peut être dite " morte " de deux façons:

1° En raison de ses effets, parce qu'elle est cause de mort, et c'est à ce titre que les oeuvres de péché sont dites mortes dans l'épître aux Hébreux (9, 14): "Le sang du Christ purifiera nos consciences des oeuvres mortes." Les oeuvres mortes de cette catégorie ne sont pas vivifiées, mais abolies par la pénitence, selon la même épître (6, 1): "Nous n'avons plus à poser les fondements de la pénitence, qui nous délivre des oeuvres mortes."

2° Les oeuvres sont dites encore " mortes " en raison de ce qui leur manque: parce qu'elles n'ont pas cette vie spirituelle qui vient de la charité par laquelle l'âme est unie à Dieu, recevant de Dieu la vie comme le corps la reçoit de l'âme. C'est de cette façon que la foi, sans la charité, est dite " morte", selon S. Jacques (2, 20): "La foi sans les oeuvres est morte." C'est aussi de cette façon qu'on appelle mortes toutes les oeuvres bonnes par leur genre, qui sont faites sans la charité, en tant qu'elles ne procèdent pas du principe de la vie, comme nous disons du son d'une cithare que c'est une voix morte. La distinction entre mort et vie dans les oeuvres se fait par comparaison avec le principe dont elles procèdent. Mais les mêmes oeuvres ne peuvent pas deux fois procéder d'un principe, puisqu'elles sont des réalités qui passent et ne peuvent pas être réalisées de nouveau avec la même individualité. Il est donc impossible que des oeuvres mortes deviennent vivantes par la pénitence.

Il faut étudier maintenant les parties de la pénitence. D'abord en général (Q. 90). Ensuite chacune en particulier (Supplément, q. 1).

CHAPITRE 90: LES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN GÉNÉRAL

1. La pénitence a-t-elle des parties?

Les parties d'une réalité sont les éléments en lesquels son tout se divise matériellement; car les parties sont au tout ce que la matière est à la forme. C'est pourquoi Aristote range les parties dans le genre de la cause matérielle, et le tout dans celui de la cause formelle. Partout donc où, du côté de la matière, il y a de la pluralité, on doit trouver une raison de distinguer des parties. Or nous avons dit que, dans le sacrement de pénitence, les actes humains tenaient lieu de matière. C'est pourquoi la perfection de la pénitence requiert plusieurs actes humains: la contrition, la confession et la satisfaction, comme nous le verrons plus loin. Il s'ensuit donc que le sacrement de pénitence a des parties.

2. Le nombre des parties de la pénitence

Il y a deux sortes de parties: les parties de l'essence et les parties de la quantité, selon Aristote. Les parties de l'essence sont, dans l'ordre physique, la matière et la forme, et, dans l'ordre logique, le genre et la différence. C'est ainsi que, dans tout sacrement, on distingue la matière et la forme comme des parties de son essence, et nous avons dit en conséquence que les sacrements sont constitués " de choses et de paroles". Quant aux parties de la quantité, elles sont des parties de la matière, puisque la quantité se trouve du côté de la matière. C'est à ce titre qu'on assigne spécialement au sacrement de pénitence des parties, selon les actes du pénitent qui sont la matière de ce sacrement.

Or nous avons dit plus haut que la compensation de l'offense se faisait dans la pénitence d'une autre façon que dans la justice vindicative. Dans la justice vindicative en effet, la compensation est déterminée par la sentence arbitrale du juge et non par la volonté de l'offenseur ou de l'offensé. Dans la pénitence au contraire, la compensation de l'offense se fait selon la volonté du pécheur et la libre détermination de Dieu qu'on a offensé, car la pénitence ne cherche pas seulement le rétablissement intégral de l'égalité de la justice, mais bien plus la réconciliation de deux amis, réconciliation qui se fait quand l'offenseur donne la compensation que demande l'offensé. Voici donc ce qui est requis de la part du pénitent: 1° qu'il veuille donner compensation, et cette volonté, c'est la contrition; 2° qu'il se soumette au jugement du prêtre tenant la place de Dieu, et c'est ce qui se fait dans la confession; 3° qu'il donne la compensation fixée par la sentence du ministre de Dieu, et c'est ce qui se fait dans la satisfaction. C'est ainsi qu'on distingue trois parties dans la pénitence: la contrition, la confession et la satisfaction.

3. Nature des parties de la pénitence

Certains ont dit que ces trois parties de la pénitence étaient des parties subjectives.

Mais ce n'est pas possible, car les parties subjectives ont chacune également et aussi bien que toutes ensemble, tout ce qu'il y a de puissance active dans le tout. C'est ainsi que tout ce qu'il y a de puissance active dans l'animalité, en tant qu'animalité, se retrouve dans chacune des espèces animales, qui sont ensemble et également les divisions du genre animal. Or ce n'est pas le cas ici.

C'est pourquoi d'autres théologiens ont appelé les parties de la pénitence des parties potentielles. Mais cela non plus ne peut pas être vrai, car à chacune des parties potentielles le tout est présent avec toute son essence, comme l'essence tout entière de l'âme est présente à chacune de ses facultés. Or ce n'est pas non plus le cas ici. Il reste donc que les parties de la pénitence soient des parties intégrantes qui, toutes ensemble, doivent réaliser le tout, sans que chacune d'elles en ait toute la puissance active et toute l'essence.

Ici s'arrête la rédaction de S. Thomas, la mort l'ayant empêché de continuer. L'article 4 est déjà un extrait du Commentaire du Livre des Sentences, ajouté par le compilateur du Supplément. Il manque: les derniers sacrements, l'Eglise, Les fins dernières de l'homme, la fin du monde.

SOMME THÉOLOGIQUE : SUPPLÉMENT, Questions 1 à 99

Saint Thomas d'Aquin n'a jamais terminé sa Somme de théologie. Surpris par une apparition du Christ alors qu'il célébrait la messe, il n'a jamais voulu reprendre sa dictée. Ce

Supplément n'est donc pas directement de lui. Il est une compilation effectuée après sa mort par son secrétaire particulier, Frère Réginald, à partir d'œuvres de jeunesse du Maître, le Commentaire des Sentences de Pierre Lombart. Et sa qualité pose problème sur bien des points, en particulier sur le mariage (dont l'unique finalité est la procréation, sans que l'amour des époux paraisse omme fondement), sur l'ordre (que Vatican II centrera sur l'union de grâce entre l'homme et l'eucharistie et non sur l'eucharistie seule), et sur les fins dernières (où la damnation éternelle n'est pas réservée au seulpéché contre l'Esprit Saint).

LA PÉNITENCE (SUITE)

CHAPITRE 1: DES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN PARTICULIER. TOUT D'ABORD DE LA CONTRITION

Nous avons maintenant à traiter de chacune des parties de la Pénitence:

1° de la contrition;

2° de la confession;

3° de la satisfaction.

Au sujet de la contrition, cinq questions se posent: -1° qu'est-elle? -2° quel doit être son objet? -3° quelle doit être son intensité? -4° quelle doit être sa durée? -5° quel est son effet?

Quant au premier point, il y a trois doutes à discuter 1. La définition ordinairement donnée de la contrition lui convient-elle? -2. La contrition est-elle un acte de vertu? 3. L'attrition peut-elle devenir contrition?

1. La contrition est-elle une douleur voulue d nos péchés jointe à la résolution de nous confesser et de donner satisfaction?

Comme le dit le livre de l'Ecclésiastique "le commencement de tout péché est l'orgueil" par lequel l'homme, s'attachant à son propre sentiment, se soustrait aux ordres de Dieu. Il faut donc que ce qui détruit le péché arrache l'homme à son propre sentiment. Or, de celui qui reste persévéramment attaché à son propre sentiment, on dit par métaphore qu'il est inflexible et dur. De là vient qu'on dit quelqu'un brisé, quand il est arraché à son propre sentiment. Mais entre le brisement et l'émiettement ou le broyage, dans les choses matérielles auxquelles on emprunte ces images pour les choses spirituelles, il y a de la différence. On dit brisé ce qui est partagé en gros morceaux et l'on dit émiettée ou broyée la matière solide qui a été réduite en parties tout à fait minimes. Or comme la rémission du péché exige que l'homme abandonne complètement toute cette affection pour le péché que son propre sentiment retenait à la manière d'une solide continuité, l'acte par lequel le péché est remis s'appelle métaphoriquement contrition.

Dans cette contrition, il y a plusieurs éléments à considérer, d'abord la substance de l'acte, puis son mode d'activité, son principe et ses effets. Selon ces diverses considérations, on a donné différentes définitions de la contrition.

Celle que nous avons citée vise la substance même de l'acte. Cet acte est à la fois acte de vertu et partie du sacrement de pénitence. La définition précitée nous manifeste donc son caractère d'acte vertueux en indiquant son genre, "une douleur", son objet, pour nos péchés, et l'acte d'élection requis pour l'acte vertueux, une douleur voulue. Elle nous le montre aussi comme partie du sacrement, en mentionnant sa relation avec les autres parties, quand elle dit: jointe à la résolution de nous confesser, etc.

On trouve aussi une autre définition de la contrition, qui la définit en tant qu'elle est simplement acte de vertu, mais ajoute à cette définition, la mention de la différence spécifique

qui fait, de la contrition, un acte de la vertu spéciale de pénitence. Elle dit en effet que la contrition est "une douleur volontaire du péché, par laquelle le pénitent châtie en lui-même ce qu'il regrette d'avoir Commis". La mention du châtiment détermine le caractère spécifiquement Pénitentiel de la contrition.

Voici une autre définition donnée par saint Isidore: "La contrition est une componction et une humilité d'esprit accompagnée de larmes et venant du souvenir du péché et de la crainte du jugement". Cette définition indique la raison du nom de la contrition, en ce qu'elle la dit "humilité d'esprit" car de même que l'orgueil fait qu'une âme s'attache avec raideur à son propre sentiment, ainsi cette âme contrite s'humilie-t-elle en se détachant de son propre sentiment. Le mode extérieur de la contrition est aussi mentionné dans les mots: "accompagnée de larmes" et son principe, indiqué dans les paroles finales: venant du souvenir du péché et de la crainte du jugement.

Une autre définition tirée des paroles mêmes de saint Augustin, mentionne l'effet de la confession: "La contrition est une douleur qui remet le péché".

En voici encore une autre tirée textuellement de saint Grégoire: "La contrition est une humilité d'esprit anéantissant le péché entre l'espérance et la crainte." Cette définition nous donne la raison du nom de contrition, en disant: humilité d'esprit. L'effet de la contrition, en disant "anéantissant le péché" et son origine, en ajoutant: entre l'espérance et la crainte. Elle ne dit pas seulement la cause principale qui est la crainte, mais aussi la cause simultanée qui est l'espérance, sans laquelle la crainte pourrait conduire au désespoir.

2. La contrition est-elle un acte de vertu?

La contrition, à nous en tenir au sens propre de son nom, ne signifie pas un acte de vertu, mais une passion corporelle. Ce n'est pas cependant de sa signification nominale, qu'il est ici question, c'est de la réalité que vise la signification métaphorique du nom. Or, de même que l'enflure de la volonté propre, qui nous fait commettre le mal, comporte par elle-même un désordre qui est génériquement un mal, ainsi le fait d'annihiler, de broyer cette volonté propre comporte t-il une réparation qui est génériquement un bien. Car il y a là une détestation de la propre volonté par laquelle le péché a été commis. La contrition, qui signifie cette annihilation de la volonté propre, comporte donc une certaine droiture de volonté. C'est pour cela qu'elle est un acte de vertu, de cette vertu qui a pour objet propre la détestation et la destruction du péché, à savoir de la pénitence, comme on le voit par ce qui a été dit dans la Distinction du IV° Livre des Sentences.

3. L'attrition peut-elle devenir contrition?

Sur cette question, il y a deux opinions. Certains théologiens disent que l'attrition devient contrition comme la foi sans forme devient foi vivifiée par sa forme. Mais c'est là, semble t-il, une impossibilité. La disposition habituelle de foi qui n'a pas encore sa forme, peut bien, à la vérité, la recevoir; mais jamais l'acte même d'une foi sans forme ne peut devenir l'acte d'une foi vivifiée par sa forme; car l'acte de foi privé de forme passe et n'est plus, quand vient la charité. Or l'attrition et la contrition ne signifient pas une disposition habituelle, mais seulement un acte. De plus, les dispositions habituelles des vertus infuses, qui appartiennent à la volonté, ne peuvent pas exister sans leur forme, puisqu'elles suivent la charité. D'où il sait qu'avant l'infusion de la grâce, on n'a pas dans l'âme cette disposition habituelle d'où sortira l'acte de contrition, quand la grâce sera là. L'attrition ne peut donc d'aucune façon devenir contrition. C'est ce que soutient la seconde opinion

CHAPITRE 2: DE L'OBJET DE LA CONTRITION.

Ayant maintenant à traiter de l'objet de la contrition, nous avons six questions à résoudre L'homme doit-il avoir la contrition: 1. des peines du péché? -2. du péché originel? -3. de tout péché actuel commis par lui-même? -4. du péché actuel qu'il commettra à l'avenir? -5. du péché commis par d'autres? 6. de chaque péché mortel en particulier

1. L homme doit-il avoir la contrition, non seulement de la faute elle-même, mais encore de ses peines?

L'idée de contrition implique l'émiettement de quelque chose de dur et d'entier. Or ce bloc et cette dureté se trouvent dans le mal de faute, parce que la volonté, qui en est cause dans celui qui agit mal, s'entête en ses déterminations, sans vouloir céder aux préceptes de la loi. C'est pourquoi le déplaisir de ce mal s'appelle métaphoriquement contrition. Mais cette métaphore ne peut pas s'appliquer au mal de peine, parce que la peine dit simplement une diminution de bien. C'est pourquoi les maux de peine peuvent être sujet de douleur, mais non de contrition.

2. Devons-nous avoir la contrition du péché originel?

La contrition, avons-nous dit, est une douleur qui vise et, chine certaine façon, brise la dureté de la volonté. Elle ne peut donc avoir pour objet que les péchés qui proviennent en nous, de la dureté de notre volonté. Et comme le péché originel n'est pas entré en nous par un acte de notre volonté, mais a été contracté à raison de l'origine de notre nature viciée, nous ne Pouvons pas en avoir la contrition proprement (lite, mais seulement du déplaisir et de la douleur.

3. Devons-nous avoir la contrition de tout péché actuel?

Toute faute actuelle vient de ce que notre volonté ne cède pas à la pression la loi de Dieu, soit en transgressant ses défense soit en omettant ce qu'elle commande, soit agissant en dehors de ses directions. Or le dur est précisément ce qui a la puissance de ne pas se laisser impressionner facilement. Il y a donc dans tout péché actuel, une certaine dureté de la volonté. C'est pour cela que, si le péché doit guéri, il ne peut l'être que par une contrition qui broie la volonté.

4. Devons-nous avoir la contrition de nos péchés futurs?

Dans toutes les associations ordonnées de moteurs et de mobiles, le moteur inférieur a son mouvement propre en plus duquel il suit le mouvement du moteur supérieur, comme on le voit dans le mouvement des planètes qui, en plus de leur mouvement propre, suivent le mouvement du premier monde. Or dans toutes les vertus, le premier moteur est la prudence qu'on appelle la conductrice des vertus. Toute vertu morale a donc, en plus de son mouvement propre, quelque chose du mouvement de la prudence. D'où la pénitence, qui est une vertu morale, étant partie de la justice, suit, elle aussi, le mouvement de la prudence tout en ayant son acte propre.

Mais on acte propre s'exerce sur son objet propre qui est le péché déjà commis. Cet acte l)1 et principal, qui est la contrition, a donc seulement pour objet spécial le péché passé. C'est par voie de conséquence et en tant qu'à son acte propre se joint quelque chose de celui de la prudence, que la pénitence s'intéresse à l'avenir.

Mais ce n'est point en vertu de son activité proprement spécifique, qu'elle s'occupe de cet avenir. Voilà pourquoi celui qui a la contrition regrette le péché passé et prend garde au futur. Mais on ne dit pas qu'il a la contrition du péché futur, on dit plutôt qu'il se met en garde, ce qui est une partie de la prudence s'ajoutant à l'acte propre de la contrition.

5. Devons-nous avoir la contrition du péché d'autrui?

Ce qui est broyé par la contrition est le même vouloir qui était auparavant dur et entier. Il faut donc que la contrition du péché soit dans le même vouloir que raidissait auparavant la dureté du péché. Il n'y a donc pas de contrition des péchés d'autrui.

6. La contrition de chaque péché mortel en particulier est-elle requise?

On peut considérer la contrition sous deux aspects, dans son principe et dans son terme; et j'appelle principe de la contrition, la pensée que quelqu'un donne à son péché, pour le regretter, sinon avec une douleur de contrition, du moins avec une douleur d'attrition. La contrition est à son terme, quand la grâce donne à cette douleur, sa forme. S'il s'agit donc d principe de la contrition, ce mouvement de contrition doit porter sur chacun des péchés dont on a le souvenir, mais quant au terme de la contrition, il suffit qu'on ait une contrition commune de tous ses péchés, car ce mouvement agit en vertu de toutes les dispositions précédentes.

CHAPITRE 3: DE L'INTENSITÉ DE LA CONTRITION.

Au sujet de l'intensité de la contrition dont nous devons parler maintenant trois questions se posent: 1. La douleur de la contrition est-elle la plus grande qui puisse être dans la nature? -2. Peut-elle être excessive? -3. Doit-elle être plus grande pour un péché que pour l'autre?

1. La contrition est-elle la plus grande douleur qui puisse être dans la nature?

Il y a, dans la contrition, une double douleur. L'une, qui est essentiellement la contrition, affecte la volonté et n'est pas autre chose qu'un déplaisir du péché passé. Cette douleur, dans la contrition, surpasse toutes les autres douleurs; car plus une chose nous plaît, plus son contraire nous déplaît. Or la fin dernière nous plaît par-dessus tout, puisque c'est pour cette fin dernière, que nous désirons tout le reste. D'où le péché, qui nous détourne de cette fin dernière, doit nous déplaire par-dessus tout.

Il y a, dans la sensibilité, une autre douleur (lui vient de cette première douleur de volonté, soit par une conséquence naturelle et nécessaire, en tant que les facultés inférieures suivent le mouvement des supérieures, soit par élection de volonté, en tant que le pénitent excite en lui cette douleur pour pleurer ses péchés. Mais il n'est pas nécessaire que cette douleur de sensibilité, de quelque façon qu'elle soit produite, soit la plus grande des douleurs; car les facultés inférieures sont plus fortement émues par leurs objets propres, que par le retentissement du mouvement des facultés supérieures. C'est pourquoi, plus l'opération des facultés supérieures se rapproche des objets des facultés inférieures, plus ces dernières suivent le mouvement des premières. Il s'en suit que la douleur provenant d'une lésion sensible est plus grande dans la sensibilité que celle qui peut s'éveiller sous le retentissement de la douleur de raison. De même la douleur excitée dans la sensibilité par une délibération rationnelle sur des choses corporelles est plus grande que celle provenant de la raison considérant les choses spirituelles. En conséquence, la douleur de la sensibilité provenant du déplaisir que la raison conçoit du péché n'est pas une douleur plus grande que les autres douleurs qui affectent cette même sensibilité. Il en va de même de la douleur volontairement excitée, soit parce que la faculté inférieure n'obéit pas parfaitement à la faculté supérieure, en sorte que l'intensité et la qualité de la passion dans l'appétit inférieur soient exactement ce qu'ordonne l'appétit supérieur, soit aussi parce que les passions voulues par la raison, dans les actes de vertu, gardent une certaine mesure que ne garde pas et que dépasse la douleur qui ne dépend pas de la vertu.

2. La douleur de contrition peut-elle être excessive?

La contrition, du côté de la douleur qui est dans la raison, c'est-à-dire du déplaisir que nous avons du péché, en tant qu'il est offense de Dieu, ne peut pas être excessive, pas plus que ne peut être excessif l'amour de charité dont l'intensité fait celle de ce déplaisir. Mais quant à la douleur sensible, elle peut être excessive, comme peut l'être toute mortification corporelle.

En tout ceci, on doit prendre, pour mesure, la conservation du sujet qu'affecte la contrition et d'un bon état habituel qui suffise aux occupations obligatoires du pénitent. C'est pourquoi l'Epître aux Romains nous dit "Que votre service soit raisonnable".

3. Devons-nous avoir plus de douleur d'un péché que d'un autre?

De la contrition nous pouvons parler de deux façons: 1° en tant qu'elle correspond à chaque péché pris en particulier Ainsi considérée, la douleur de contrition, en tant qu'elle est douleur de volonté, doit être plus grande pour un péché plus grave, parce que la raison de cette douleur, l'offense de Dieu, est plus grande dans un péché que dans l'autre, un acte plus désordonné offensant Dieu davantage. De même aussi la douleur de sensibilité, en tant qu'elle est volontairement excitée comme expiation du péché, doit être plus grande pour un plus grand péché qui mérite une plus grande peine. Cependant le degré de cette même douleur, en tant qu'elle résulte de l'impression de l'appétit supérieur sur l'inférieur, dépend de la disposition de la sensibilité à recevoir l'impression de la volonté et non pas de la gravité du péché. 2° La contrition peut être considérée en tant qu'elle porte sur tous les péchés en même temps, comme dans l'acte de la justification. Cette contrition générale elle-même, ou bien procède d'une considération distincte de chaque péché, auquel cas, son acte bien qu'il soit Un, contient virtuellement cette distinction des péchés; ou bien elle implique au moins la volonté de penser à chacun des péchés et par conséquent une disposition habituelle à regretter l'un plus que l'autre.

CHAPITRE 4: DU TEMPS DE LA CONTRITION.

Ayant maintenant à traiter du temps de la contrition, nous nous poserons trois questions 1. La contrition doit-elle durer toute la vie? -2. Est-il expédient de pleurer continuellement le péché? 3. Est-ce qu'après cette vie, les âmes séparées ont encore la contrition de leurs péchés?

1. La contrition doit-elle durer toute la vie?

Dans la contrition, comme on l'a dit, il y a une double douleur, une douleur de raison qui est la détestation du péché qu'on a commis, et une douleur de sensibilité qui est la conséquence de la première. Ces deux douleurs doivent durer, tant que dure l'état de la vie pré sente. Car tant qu'un voyageur est en chemin, il regrette les obstacles qui empêchent ou retardent son arrivée au terme. Or le retard que le péché passé a mis à la course de notre vie vers Dieu demeure, puisque nous ne pouvons pas retrouver ce temps du péché qui aurait dû être employé à courir. Il faut donc que, pendant tout le cours de cette vie, la contrition demeure en tant qu'elle est une détestation du péché.

De même elle doit demeurer en tant que douleur sensible voulue comme •peine, par la volonté. L'homme, en effet, ayant mérité, en péchant, une peine éternelle, et péché contre un Dieu éternel, doit du moins en garder la douleur pendant toute son éternité d'homme, c'est-à-dire pendant toute la vie d'ici-bas, quand la peine éternelle a été commuée en peine temporelle. C'est pourquoi Hugues de Saint-Victor nous dit "que Dieu déliant l'homme de la faute et de la peine éternelle, le lie du lien d'une perpétuelle détestation du péché".

2. Est-il bon de continuellement pleurer le péché?

Un des caractères reconnus des actes de vertu, c'est que ces actes ne peuvent pas être vertueux à l'excès ou insuffisamment, comme le prouve Aristote. D'où, la contrition étant un acte de la vertu de pénitence, en tant qu'elle est un certain déplaisir dans la volonté, on ne peut pas trop en avoir ni quant à l'intensité, ni quant à sa durée, sauf au temps où cet acte de vertu empêcherait l'acte d'une autre vertu plus nécessaire à ce même moment. D'où il suit que plus un homme peut se tenir continuellement en ces actes de déplaisir, mieux il s'en trouve, pourvu qu'il vaque en temps voulu aux actes des autres vertus, selon qu'il en a le devoir.

Les passions, au contraire, peuvent être excessives ou insuffisantes et quant à l'intensité et quant à la durée. C'est pourquoi la douleur de sensibilité, que la volonté provoque librement (dans l'acte de contrition), doit être modérée dans sa durée, comme elle doit être modérée dans son intensité, de peur que l'homme ne tombe dans le désespoir, la pusillanimité ou autres défauts de même genre.

3. Les âmes, après cette vie, ont-elles encore la contrition de leurs péchés?

Dans la contrition, il y a trois choses à considérer 1° le principe générique de la contrition, qui est la douleur; 2° la forme de la contrition, car elle est un acte de vertu informé par la grâce; 3° l'efficacité de la contrition, car elle est un acte méritoire, sacramentel et, d'une certaine façon, satisfactoire. Les âmes qui, après cette vie, sont reçues dans la patrie, ne peuvent avoir la contrition, puisque la plénitude de leur joie en exclut toute douleur. Les damnés, qui sont en enfer, n'ont également aucune contrition, parce que, tout en ayant la douleur, ils n'ont pas la grâce qui donne à cette douleur sa forme de contrition. Quant aux âmes qui sont en purgatoire, elle son grâce donne sa forme, mais qui n'est pas méritoire, parce qu'elles ne sont plus en l'état où l'on mérite. C'est en cette vie seulement que peuvent se trouver réunis ces trois éléments de la contrition.

CHAPITRE 5: DE L'EFFET DE LA CONTRITION.

Nous devons maintenant considérer l'effet de la contrition, et cette considération soulève trois questions: 1. La rémission du péché est-elle l'effet de la contrition? 2. La contrition peut-elle enlever toute dette de peine? -3. Une faible contrition suffit-elle à effacer de grands péchés?

1. La rémission du péché est-elle l'effet de la contrition?

La contrition peut être Considérée de deux façons, ou comme partie du sacrement, ou comme acte- de vertu, et, des deux façons, elle est cause de la rémission du péché, mais pas de la même manière. En tant que partie du sacrement, elle opère la rémission du péché, par manière de cause instrumentale, comme on l'a vu pour les autres sacrements. Mais, en tant qu'acte de vertu, elle opère comme cause matérielle de la rémission du péché, étant une disposition qui appelle nécessairement la justification. La disposition, en effet, se ramène à la cause matérielle, s'il s'agit d'une disposition qui prépare une matière à la réception de la forme. Il en va tout autrement de la disposition de l'agent à l'action; celle-ci se ramène à la cause efficiente.

2. La contrition peut-elle enlever toute dette de peine?

L'intensité de la contrition peut être considérée de deux façons: 1° du côté de la charité qui cause ce déplaisir et cet acte de charité peut avoir une telle intensité que la contrition qui en est la conséquence, mérite non seulement le pardon de la faute, mais aussi la libération de toute peine; 2° du côté de la douleur sensible qu'excite la volonté dans la contrition, et cette douleur étant elle-même une peine, elle peut être si grande qu'elle suffise à effacer à la fois la faute et sa dette de peine.

3. Une faible contrition suffit-elle à la rémission de grands péchés?

Dans la contrition, comme nous l'avons souvent dit, il y a une double douleur. Il y tout d'abord une douleur de raison qui est le regret du péché commis et cette douleur peut être si faible qu'elle ne suffise pas à constituer une vraie contrition. Ce serait le cas si le pénitent regrettait moins son péché, qu'il ne doit regretter d'être séparé de sa fin dernière. C'est ainsi que l'amour de Dieu peut être si faible qu'il n'y en ait pas assez pour constituer le véritable amour de charité. Il y a aussi dans la contrition une autre douleur, la douleur de sensibilité. La faiblesse de cette douleur n'empêche pas la vraie contrition, parce qu'elle n'est pas essentielle à la contrition; elle y est jointe comme par accident et, de plus, elle n'est pas pleinement en notre pouvoir. Il faut donc dire que, si faible que soit la douleur, pourvu que ce soit une douleur de vraie contrition, elle efface toute fautefi6.

CHAPITRE 6: NÉCESSITÉ DE LA CONFESSION.

Nous devons maintenant traiter de la confession 1° de sa nécessité; 2° de sa nature; 3° de son ministre; 4° des qualités qu'elle requiert; 5° de son effet; 6° de son secret.

Sur le premier point, six questions se posent 1. La confession est-elle nécessaire au salut? -2. Est-elle de droit naturel? -3. Tous sont-ils tenus à la confession? -4. Est-il permis de con fesser un péché qu'on n'a pas commis? -5. Est- on tenu de se confesser aussitôt après le péché? -6. Est-il possible qu'un pécheur soit dispensé de confesser ses péchés un confesseur?

1. La confession est-elle nécessaire au salut?

La passion du Christ, sans la vertu de laquelle, ni le péché originel, ni l'actuel ne sont remis, opère en nous par les sacrements que nous recevons et auxquels elle donne leur efficacité. C'est pourquoi la rémission du péché actuel et du péché originel exige l'action d'un sacrement de l'Eglise réellement reçu, ou du moins désiré, quand la nécessité des circonstances et non point le mépris exclut la réception réelle du sacrement. Par conséquent, les sacrements, qui ont pour objet la rémission d'une faute incompatible avec le salut, sont de nécessité de salut, et de même que le baptême, qui efface le péché originel, est de nécessité de salut, ainsi en va t-il du sacrement de pénitence. Celui qui demande le baptême se soumet aux ministres de l'Eglise auxquels appartient la dispensation du sacrement; ainsi celui qui confesse son péché se soumet-il au ministre de l'Eglise pour en recevoir la rémission par le sacrement de pénitence que lui donne le ministre. Mais ce ministre ne peut pas donner de remède approprié sans la connaissance du péché, et c'est par la confession du pécheur qu'il obtient cette connaissance. Voilà pourquoi la confession est de nécessité de salut pour celui qui est tombé dans le péché mortel actuel.

2. La confession est-elle de droit naturel?

Les sacrements sont des protestations de foi et doivent être par conséquent proportionnés à la foi. Or la foi est au-dessus de notre connaissance de raison naturelle et par con séquent les sacrements sont au-dessus des inti mations de la raison naturelle. D'ailleurs le droit naturel est celui qui n'a pas son origine dans l'opinion, mais qu'une force innée nous intime en notre intérieur, comme dit Cicéron. C'est pour quoi les sacrements ne sont pas de droit naturel, mais de droit divin. Ce droit divin est quelquefois dit naturel en tant que ce qui est imposé à chaque être par son Créateur, lui est naturel. Cependant le naturel proprement dit est ce qui résulte des principes mêmes de la nature. Or au-dessus de la nature sont les effets que Dieu se réserve d'opérer lui-même, soit par le ministère de la nature, soit dans les oeuvres miraculeuses, soit dans la révélation des mystères, soit dans l'institution des sacrements. Ainsi la confession, qui est de nécessité sacramentelle, n'est pas de droit naturel, mais de droit divin.

3. La confession est-elle obligatoire pour tous?

Nous sommes tenus de deux façons à la confession. Nous y sommes obligés (l'abord de droit divin, en tant qu'elle est médecine morale et, à ce titre, ceux-là seuls y sont tenus qui ont commis le péché mortel après le baptême. Nous y sommes obligés aussi par le droit positif, et, de cette façon, tous les fidèles y sont obligés en vertu de la loi portée par le concile général tenu sous Innocent III. Cette loi a pour but, soit d'obliger chaque fidèle à se reconnaître pécheur car "tous ont péché et ont besoin de la grâce de Dieu", soit d'assurer une plus grande révérence à l'égard de la communion, soit de donner aux recteurs des églises le moyen de connaître leurs sujets, et d'empêcher que le loup ne se cache dans le troupeau.

4. Est-il permis de confesser un péché qu'on n'a pas commis?

Par la confession, le pénitent doit se manifester au confesseur. Or celui qui, parlant au confesseur, s'attribue soit en bien, soit en mal, autre chose que ce qu'il a dans sa conscience, ne se manifeste pas au prêtre, mais bien plus se dissimule, et par conséquent ne fait pas la confession requise. Pour que cette confession ait les qualités voulues, il faut que le coeur soit d'accord avec la bouche, en sorte que la bouche n'accuse que ce qui est dans la conscience.

5. Le pécheur est-il tenu de se confesser immédiatement?

Puisque la résolution de se confesser est attachée à la contrition, on est tenu de prendre cette résolution, quand on est tenu à la contrition à savoir quand les péchés reviennent en mémoire, surtout quand on se trouve en péril de mort ou en quelque circonstance où, sans la rémission du péché précédent, on encourt un nouveau péché. C'est ainsi qu'un prêtre obligé de célébrer la messe est tenu de se confesser, s'il a un prêtre à sa disposition ou du moins de faire un acte de contrition, avec résolution de se confesser dès qu'il aura un confesseur, si pour le moment il n'en a pas.

Quant à la réalisation de cette volonté de se confesser, on peut y être obligé de deux façons. Ou y est obligé premièrement par accident cause d'une autre obligation, quand on est tenu à une action qu'on ne peut faire sans péché à moins de s'être confessé. C'est ainsi qu'on est tenu de se confesser quand on doit recevoir la sainte Eucharistie, personne ne devant se présenter à la communion après un péché mortel, sans s'être confessé, si l'on a un confesseur à sa disposition et s'il n'y a pas urgente nécessité de communier. De là vient l'obligation que l'Eglise a imposée à tous les fidèles de se confesser au moins une fois l'an. Ayant porté cette loi que tous les fidèles se présenteraient, au moins une fois l'an, à la communion, au temps de Pâques, elle oblige tous les fidèles à se confesser avant cette Communion.

On peut encore être obligé de se confesser à raison d'une obligation qui vient de la nature même de la confession. Sous ce rapport il en est de la confession comme du baptême, quant au délai qu'on peut y apporter et pour la même raison, l'un et l'autre sacrement étant de même nécessité. Un catéchumène n'est pas tenu de recevoir le baptême aussitôt qu'il a pris la résolution de se faire baptiser, en sorte qu'il pèche mortellement s'il ne reçoit pas tout de suite le baptême. Il n'y a pas non plus de limite de temps, au delà de laquelle le délai du baptême peut être péché mortel ou non, selon les circonstances, et on doit en juger d'après la cause du délai. Comme le dit Aristote, une volonté ne retarde l'exécution de ce qu'elle veut vraiment, que pour une cause raisonnable. Si donc la cause du délai du baptême implique un péché mortel, comme dans le cas où cette cause serait le mépris du baptême ou quelque motif de ce genre, le délai sera péché mortel, autrement non. Ainsi en va t-il de la confession qui n'est pas de plus grande nécessité que le baptême.

L'homme étant tenu de poser en cette vie les actes qui sont de nécessité de salut, il sera obligé, d'une obligation qu'on peut dire résultant de la nature même du sacrement, à se confesser, comme à recevoir le baptême, dès qu'il se trouvera en péril de mort. C'est pour

cela que saint Jacques prescrit en même temps de se confesser et de recevoir l'Extrême-Onction. Elle paraît donc probable, l'opinion de ceux qui disent qu'on n'est pas tenu à se confesser tout de suite, même s'il y a péril à différer la confession.

D'autres théologiens prétendent au contraire que le pécheur contrit est tenu de se confesser immédiatement, s'il en a la facilité, ainsi que le demande la droite raison. On ne saurait objecter que la décrétale détermine un délai en prescrivant la confession une fois l'an, car l'Eglise n'a pas l'intention de favoriser ainsi le retard de la confession, mais seulement de défendre la négligence d'un retard plus grand. D'où cette décrétale n'excuserait pas de la faute du retard au for intérieur, mais seulement de la peine au for extérieur en sorte que le pécheur ne soit pas privé de la sépulture due aux fidèles, s'il était surpris par la mort avant le temps fixé par la décrétale. Mais cette opinion paraît trop dure. Les préceptes affirmatifs n'obligent pas à leur accomplissement immédiat, mais en certains temps déterminés et non pas du seul fait que nous pouvons les accomplir sans grande gêne. Autrement, quand quelqu'un ne donnerait pas de son superflu, dès qu'il rencontrerait un pauvre, il pècherait mortellement; ce qui est faux, car il n'y a péché mortel qu'au temps de l'urgente nécessité du pauvre. Il n'y a donc pas nécessairement péché mortel, du seul fait qu'on ne se confesse pas quand on en a la facilité, même si ce n'est pas pour attendre un temps où l'on aura encore plus de facilité, mais seulement quand le temps nous met dans une nécessité urgente de nous confesser. Et ce n'est pas en vertu de l'indulgence de l'Eglise, que nous ne sommes pas tenus à nous confesser immédiatement, mais en conséquence de la nature du précepte de la confession, qui est un précepte affirmatif. C'est pourquoi, avant la loi de l'Eglise, on y était moins tenu. Il y a aussi des théologiens qui disent que les séculiers ne sont pas tenus de se confesser avant le temps du carême qui est pour eux le temps de la pénitence, mais que les religieux sont toujours tenus de se confesser immédiatement, parce que tout le temps est pour eux temps de pénitence. Mais il n'en est rien, car les religieux ne sont pas tenus à d'autres choses que les autres hommes, si ce n'est à celles auxquelles ils se sont obligés par voeu et la confession n'en est pas.

6. Est-il possible qu'un pécheur soit dispensé de se confesser?

Les ministres de l'Eglise ne sont institués que dans une Eglise déjà divinement fondée. C'est pourquoi l'opération des ministres présuppose la fondation de l'Eglise, comme l'oeuvre de la nature présuppose l'oeuvre de la création. Or l'Eglise est fondée sur la foi et les sacrements. Il n'appartient donc pas aux ministres de. l'Eglise de poser de nouveaux articles de foi, d'écarter ceux qui sont déjà promulgués, d'instituer de nouveaux sacrements ou de supprimer ceux qui ont été institués; tout cela relève du pouvoir d'excellence qui n'est dû qu'au Christ, fondement de l'Eglise. C'est pourquoi, de même que le pape ne peut donner une dispense qui permette au catéchumène de faire son salut sans le baptême, ainsi ne peut-il pas donner dispense de la confession, de telle sorte que le pécheur puisse se sauver sans satisfaire à l'obligation qui résulte de la nature même du sacrement de pénitence. Mais il peut dispenser de la confession, en tant qu'elle nous est imposée par un précepte de l'Eglise et permettre qu'un pénitent diffère sa confession au delà du temps fixé par la loi ecclésiastique.

CHAPITRE 7: LES ÉLÉMENTS ESSENTIELS DE LA CONFESSION.

Il nous faut considérer maintenant ce qu'est la confession dans son essence. Trois questions se posent à ce sujet 1. Saint Augustin a t-il bien défini la confession? -2. Est-elle un acte de vertu? -3. Est-elle un acte de la vertu de pénitence?

1. Saint Augustin donne t-il une bonne définition de la confession?

Dans l'acte de la confession, il y a plusieurs choses à considérer: 1° la substance même de l'acte constitutif de ce genre d'action qui est une certaine manifestation; 2° l'objet de cette

manifestation, à savoir le péché; 3° la personne à qui elle se fait, le prêtre; 4° sa cause, l'espoir du pardon; 5° son effet, l'absolution d'une partie de la peine et l'obligation de payer l'autre partie. Dans la première définition, celle de saint Augustin, on fait mention de la substance de l'acte dans le mot "manifestation", de l'objet de la confession, dans l'expression "maladie cachée", et de sa cause, quand on dit: "dans l'espoir du pardon". Les autres définitions mentionnent quelques-uns des cinq points distingués plus haut, comme il apparaît à quiconque les considère.

2. La confession est-elle un acte de vertu?

Pour qu'un acte soit dit acte de vertu, il suffit qu'il implique, en ce qui le constitue, quelqu'élément appartenant à la vertu. Or la confession, bien qu'elle n'ait pas tout ce que requiert la vertu implique, en fonction de son nom, la manifestation de ce que nous gardons dans notre conscience, mettant ainsi d'accord la bouche et le coeur. Car si quelqu'un déclare de bouche ce qu'il n'a point dans le coeur, ce n'est plus une confession, mais une fiction. Or c'est bien à la vertu qu'il appartient de faire que quelqu'un confesse de bouche ce qu'il a dans le coeur, La confession est donc quelque chose de génériquement bon, un acte de vertu qui peut cependant devenir pratiquement mauvais, s'il n'est pas revêtu des autres circonstances que requiert l'acte bon.

3. La confession est-elle un acte de la vertu de pénitence?

En matière de vertu, il faut considérer que dans le cas où, à l'objet d'une vertu, s'ajoute une nouvelle exigence de bien et de difficulté, l'acte requiert une vertu spéciale. C'est ainsi que les grandes dépenses relèvent de la magnificence, tandis que l'ordinaire des dépenses modestes et des dons est gouverné par la libéralité, comme on le voit aux II° et IV° livres des Ethiques. De même la confession du vrai, bien qu'elle appartienne complètement à la vertu de sincérité, commence à relever aussi d'une autre vertu, quand s'y ajoute quelque nouvelle raison de bien. Voilà pourquoi le Philosophe dit que la confession faite devant les tribunaux n'appartient pas à la vertu de justice, mais plutôt à celle de sincérité. De même la confession des bienfaits de Dieu, dans les divines louanges, n'appartient pas à la vertu de sincérité, mais à celle qui règle le culte d'adoration. Ainsi en est-il de la confession des péchés faite pour obtenir leur rémission; elle a pour principe immédiat la vertu de pénitence et non pas celle de sincérité, comme le disent quelques-uns, mais elle peut être commandée par beaucoup de vertus, en tant que l'acte de la confession peut être employé au service de la fin de ces vertus.

CHAPITRE 8: LE MINISTRE DE LA CONFESSION.

Au sujet du ministre de la confession dont nous avons maintenant à parler, sept questions se posent: 1° Est-il nécessaire de se confesser à un prêtre? -2° Est-il permis en certains cas, de se confesser à d'autres qu'à des prêtres? -3° Est-ce qu'en dehors du cas de nécessité, quelqu'un qui n'est pas prêtre, peut entendre la confession des fautes vénielles? -4° Est-il nécessaire qu'un homme se confesse à son propre prêtre? -° Peut-il le faire en vertu d'un privilège ou du mandat d'un supérieur? -6° Est-ce que le pénitent, au dernier instant de sa vie, peut être absous par n'importe quel prêtre? -7° Est-ce que la peine temporelle à imposer doit être proportionnée à la faute?

1. Est-il nécessaire de se confesser à un prêtre?

La grâce, qui est donnée dans les sacrements, descend de la tête, dans les membres. Celui-là seul est donc ministre des sacrements qui a pouvoir ministériel sur le vrai corps du Christ. Or cela n'appartient qu'au prêtre qui peut aussi consacrer l'Eucharistie. La grâce étant donc conférée dans le sacrement de pénitence, le prêtre seul en est le ministre, et c'est en

conséquence à lui seul, que doit se faire la confession sacramentelle, puisqu'elle doit être faite à un ministre de l'Eglise.

2. Est-il permis, en certains cas, de se confesser à d'autres qu'à des prêtres?

La pénitence est un sacrement nécessaire comme le baptême. Or le baptême, parce qu'il est sacrement nécessaire, a deux sortes de ministres, un ministre qui a charge officielle de baptiser, à savoir le prêtre et un autre ministre auquel l'administration du baptême est confiée en cas de nécessité. Il en est de même de la pénitence. Le ministre officiel auquel on doit faire la confession est le prêtre. Mais en cas de nécessité, un laïque peut remplacer le prêtre et entendre la confession.

3. Est-ce qu'en dehors du cas de nécessité quelqu'un qui n'est pas prêtre, peut entendre la confession des péchés véniels?

Le péché véniel ne nous sépare ni de Dieu, ni de l'Eglise. Nous n'avons donc pas besoin, pour son pardon, de recevoir à nouveau la grâce sanctifiante, ni d'être réconciliés avec l'Eglise, et en conséquence il n'est pas requis que nous confessions à un prêtre nos péchés véniels. Or comme la confession faite à un laïque est elle-même quelque chose de sacramentel, bien qu'elle ne soit pas un sacrement achevé, et comme elle est aussi un acte procédant de la charité, elle est du genre de ces actes qui, de par leur nature, sont moyens de rémission du péché véniel, ainsi qu'il en va de l'acte de se frapper la poitrine, et de l'aspersion de l'eau bénite.

4. Est-il nécessaire qu'on se confesse à son propre prêtre?

Dans les autres sacrements, celui qui les demande n'a pas autre chose à faire qu'à recevoir, comme on le voit par le baptême et les sacrements de même genre. L'activité du su n'est requise que pour la perception du fruit du sacrement dans celui qui, en possession de son libre arbitre, doit écarter l'obstacle du mensonge du péché. Dans le sacrement de Pénitence, au contraire, les actes de celui qui s'approche du saint Tribunal appartiennent à la substance même du sacrement. La contrition, la confession, qui sont parties du sacrement de Pénitence, sont des actes du pénitent. Or nos actes ayant leurs principes en nous-mêmes, ne peuvent dépendre d'un autre (et devenir ainsi sacramentels) que si cet autre nous les commande. Il faut donc que celui qui est constitué ministre du sacrement soit qualifié pour pouvoir nous commander. Or celui-là seul peut nous commander qui a sur nous juridiction. Ce sacrement requiert donc, de toute nécessité, que son ministre ait non seulement le pouvoir d'Ordre, mais aussi celui de 1a juridiction. En conséquence, de u que celui qui n'est pas prêtre ne peut pas conférer le sacrement, ainsi celui qui n'a. pas juridiction ne le peut-il pas non plus. C'est pour cela que le confesseur doit être le propre prêtre du pénitent, tout, comme il doit être prêtre; car le prêtre ne donnant l'absolution qu'en nous obligeant à faire quelque chose, celui-là seul peut absoudre dont le commandement peut nous obliger.

5. Peut-on, par privilège ou par ordre du supérieur, se confesser à un autre qu'à son propre prêtre?

Un prêtre peut être empêché d'entendre les confessions pour deux raisons: 1° par défaut de juridiction; 2° à cause d'un empêchement lui interdisant l'exercice de son ordre, comme serait l'excommunication, la dégradation ou quelque peine de ce genre. Mais qui conque a juridiction peut confier à un délégué l'exercice de cette juridiction. En conséquence, si c'est par défaut de juridiction, qu'un prêtre ne peut pas entendre la confession d'un pénitent, il peut recevoir la juridiction dont il a besoin pour confesser et absoudre, de celui qui a juridiction immédiate sur ce pénitent, soit du curé, soit de l'évêque, soit du Pape. Si, au contraire, c'est à

cause d'un empêchement à l'exercice de son ordre que le prêtre ne peut pas confesser, ce pouvoir peut lui être rendu par celui qui peut enlever l'empêchement.

6. Tout prêtre peut-il absoudre un pénitent à l'article de la mort?

Tout prêtre, pour ce qui est du pouvoir des clefs, a puissance sur tous les fidèles et quant à tous les péchés sans distinction. S'il ne peut pas absoudre de tous les péchés, c'est parce que, de par une loi de l'Eglise, il n'a qu'une juridiction limitée ou n'en a pas du tout. Mais comme la nécessité n'a pas de loi, si le cas de nécessité se présente, la loi de l'Eglise n'empêche plus que le prêtre absolve même sacramentellement, dès lors qu'il a la puissance des clefs, et cette absolution du prêtre étranger vaut autant que celle du propre prêtre. Et non seulement tout prêtre peut alors absoudre du péché, mais il peut absoudre aussi de l'excommunication, quel que soit celui qui l'a portée, car cette absolution relève aussi de la juridiction dont la limite vient d'une loi ecclésiastique.

7. La peine temporelle à imposer doit-elle être proportionnée à la gravité de la faute?

La peine, après le pardon de la faute, est exigée pour deux motifs, pour l'acquit de la dette du péché et comme remède. On peut donc, dans la fixation de la peine, considérer ces deux points de vue. A considérer d'abord la dette de peine, il faut dire que la gravité de la peine correspond en principe à la gravité de la faute, avant que celle-ci ne soit atteinte par le bienfait de la rémission. Mais selon qu'est plus ou moins grande la mesure de rémission apportée par le premier des actes qui sont, de par leur nature, ordonnés à la remise de la peine, il en reste moins à expier par les autres. Plus la contrition a remis de peine, moins il en reste à remettre par la confession.

En second lieu, il faut considérer la peine en tant qu'elle est remède pour celui qui a péché ou pour les autres. De ce chef, on peut imposer quelquefois une pénitence plus grave pour un moindre péché, soit parce qu'il est plus difficile de résister à la mauvaise inclination de tel pécheur que de tel autre, et c'est ainsi que pour la fornication, on impose à un jeune homme une peine plus grave qu'à un vieillard, bien qu'il soit moins coupable; soit parce que le péché est plus dangereux, comme c'est le cas pour le prêtre; soit parce que la multitude est très inclinée à ce péché et que la peine imposée à celui qui l'a commis en détournera les autres.

Il faut donc tenir compte de l'un et l'autre point de vue, quand on doit fixer la peine au tribunal de la -pénitence et par conséquent ne pas toujours imposer une peine plus grave pour un péché plus grave. Il n'y a d'ailleurs que la peine du purgatoire qui soit exclusivement expiatrice, puisqu'il n'y a plus de possibilité de pécher à l'avenir; et c'est pourquoi Cette peine ne sera mesurée qu'à la gravité du péché, en tenant compte cependant de la mesure d'expiation déjà donnée par la contrition, la confession et l'absolution; car en tous ces actes, il y a déjà une certaine rémission de la peine, ce dont le prêtre doit tenir compte dans l'imposition de la pénitence.

CHAPITRE 9: DES QUALITÉS DE LA CONFESSION.

Après avoir parlé du ministre du sacrement de pénitence, nous avons à traiter des qualités de la confession. Quatre questions se posent 1. La confession peut-elle être informe? -2. Doit-elle être intégrale? -3. Peut-elle être faite par intermédiaire ou par écrit? -4. Doit-elle vraiment avoir toutes les qualités demandées par les Maîtres?

1. La confession peut-elle être informe?

La confession est à la fois acte de vertu et partie du sacrement de pénitence. Comme acte de vertu, elle est acte méritoire au sens propre du mot, et, sous ce rapport, la confession n'a pas sa valeur sans la charité, qui est le principe du mérite. Mais en tant que partie du sacrement,

elle présente le pénitent au prêtre qui a le pouvoir des clefs de l'Eglise et qui, par la confession, prend connaissance de la conscience du pénitent; et cet acte sacramentel de la confession peut être posé même par celui qui n'a pas la contrition, puisqu'il peut découvrir ses péchés au prêtre et se soumettre aux clefs de l'Eglise. Bien qu'en pareil cas, il ne reçoive pas le fruit de l'absolution, il pourra commencer de le recevoir, dès que cessera l'obstacle de ses mauvaises dispositions, comme il en arrive des autres sacrements.

Par conséquent, celui qui se présente au saint Tribunal en mauvaises dispositions, n'est pas tenu, dans la suite, de renouveler sa confession, mais seulement de confesser ses mauvaises dispositions.

2. La confession doit-elle être intégrale?

Pour les soins médicaux du corps, le médecin ne doit pas seulement connaître la maladie contre laquelle il doit donner des remèdes, mais toutes les particularités du tempérament du malade, car une maladie s'aggrave du fait qu'une autre y est jointe et tel remède qui convient à l'une peut aggraver l'autre. Il en va de même des péchés; un péché devient plus grave quand un autre s'y joint et tel remède, qui convient à tel péché, peut donner aliment à un autre, quand l'âme est infectée de vices contraires, comme l'enseigne saint Grégoire dans son Pastoral. Il est donc de toute nécessité pour la confession que l'on confesse tous les péchés dont on se souvient; sinon ce n'est plus une confession, mais un simulacre de confession.

3. La confession peut-elle se faire par intermédiaire ou par écrit?

La confession n'est pas seulement un acte de vertu, elle est aussi partie du sacrement; à l'acte de vertu, tout mode de confession suffirait, même le moins difficile. Mais le sacrement a son acte déterminé, comme les autres sacrements ont leur matière déterminée; et de même que dans le baptême, la matière employée pour signifier l'ablution intérieure est celle qui est le plus habituellement employée aux ablutions extérieures; ainsi pour la manifestation de conscience qui fait partie de l'acte du sacrement de pénitence, doit-on prendre ordinairement notre mode le plus usuel de manifestation de pensée, la parole personnelle. Les autres manières ne viennent qu'en supplément de celle-ci.

4. La confession exige t-elle les seize conditions que les docteurs lui assignent?

Des conditions énumérées, quelques-unes sont de nécessité pour la confession et d'autres seulement de perfection. Celles qui sont de nécessité lui appartiennent, ou bien en tant qu'elle est acte de vertu, ou en tant qu'elle est partie du sacrement.

Au premier titre, elles sont exigées, ou par la raison de vertu en général, ou par celle de la vertu spéciale de pénitence, ou par la constitution même de l'acte, de la confession. La vertu en général ainsi que le dit Aristote requiert quatre conditions. La première est qu'on sache ce qu'on fait et, à ce titre, on dit que la confession doit être discrète, puisque la prudence est requise en tout acte de vertu. Cette discrétion nous fait insister davantage sur les fautes plus graves. La seconde condition est que la confession soit faite par libre élection, car les actes de vertu doivent se faire volontiers; c'est à ce titre qu'on demande que la confession se fasse de bon coeur. La troisième condition demande que la fin de l'acte soit bonne, et c'est ainsi que la confession doit être pure, faite avec une intention droite. La quatrième condition est que la volonté vertueuse ne se laisse pas détourner de son acte et, sous ce rapport, la confession doit être courageuse, afin que par honte elle ne trahisse pas la vérité. Mais la confession est un spécial de la vertu de pénitence qui prend son origine dans la turpitude du péché; c'est pourquoi on doit la faire avec confusion et non pas en se vantant de ses péchés avec un sentiment mêlé de crainte mondaine. Deuxièmement elle doit nous conduire à la douleur du péché commis et c'est ainsi qu'elle doit être accompagnée de larmes. Troisièmement, elle doit

aboutir à ce que le pénitent se méprise lui-même et c'est ainsi qu'elle doit être humble, le pénitent confessant qu'il est misérable et faible.

Enfin la nature même de l'acte de la confession exige qu'elle soit une manifestation. Or cette manifestation peut être empêchée de quatre façons 1° par le mensonge et c'est pourquoi l'on dit que la confession doit être sincère, c'est-à-dire vraie; 2° par l'obscurité des paroles, obscurité qu'exclut une confession nette, ne s'embarrassant point dans l'obscurité des mots; 3° par la multiplication des paroles, et c'est ainsi que la confession doit être simple, ne dire que ce qui intéresse la gravité des péchés; par la réticence qui retranche quelque chose de ce qu'on doit manifester et c'est par opposition à ce défaut que la confession est dite intégrale.

Pour ce qui est de la confession en tant qu'elle est partie du sacrement, elle doit tenir compte du jugement du prêtre qui est ministre du sacrement et, à ce titre, elle doit être accusatrice de la part du pénitent, faite en disposition d'obéissance au confesseur, et secrète, étant donné la condition particulière de ce tribunal particulier où s'agitent les secrets de la conscience.

C'est seulement affaire de perfection que la confession soit fréquente et non retardée, c'est-à-dire suivant, sans délai, la faute.

CHAPITRE 10: DE L'EFFET DE LA CONFESSION.

Nous avons maintenant à traiter de l'effet de la confession. A ce sujet, cinq questions se posent: -1. La confession nous délivre-t-elle de la mort du péché? -2. Nous délivre-t-elle, d'une certaine façon, de la peine du péché? -3. Nous ouvre-t-elle le paradis? -4. Nous donne-t-elle l'espérance du salut? -5. La confession générale efface-t-elle les péchés mortels oubliés?

1. Est-ce que la confession nous libère de la mort du péché?

C'est dans la confession, que la pénitence, en tant que sacrement, trouve son principal achèvement, parce que c'est par elle que l'homme se soumet aux ministres de l'Eglise, dispensateurs des sacrements. La contrition inclut le désir de la confession et la satisfaction est déterminée par le jugement du prêtre auquel se fait la confession. Enfin la grâce par laquelle se fait la rémission des péchés étant donnée dans le sacrement de pénitence, tout comme dans le baptême, la confession, par la vertu de l'absolution qui s'y joint, remet la faute, comme le baptême.

Le baptême nous délivre de la mort du péché, non seulement en tant qu'il est reçu de fait, mais encore en tant qu'on en a le désir, comme on le voit chez ceux qui arrivent au baptême déjà sanctifiés, alors qu'un catéchumène se présentant au baptême sans mettre d'obstacle à la grâce, recevrait de la collation même du sacrement, la grâce qui lui remettrait ses péchés, s'ils n'avaient pas été remis auparavant. Il faut en dire autant de la confession jointe à l'absolution. En tant que son désir était déjà dans le pénitent, elle l'a délivré de la faute, puis la grâce est augmentée dans l'acte même de la confession et de l'absolution. Les péchés seraient aussi remis si le pénitent, sans mettre obstacle à la grâce, n'avait pas eu jusque-là une douleur suffisante de ses péchés. C'est pourquoi, de même qu'on dit du baptême, qu'il nous délivre de la mort, ainsi doit-on en dire autant de la confession.

2. La confession nous libère-t-elle en quelque façon de la peine du péché?

C'est à double titre, que la confession, jointe à l'absolution, a la vertu de nous libérer de la peine.

Premièrement, elle nous libère en vertu même de l'absolution et, à ce titre, du seul fait qu'elle est désirée, elle nous délivre de la peine éternelle, comme aussi de la faute. Libéré de cette peine qui est vindicative et supprime toute vie de grâce, l'homme reste encore débiteur d'une peine temporelle médicinale, destinée à le purifier et à le faire progresser. Cette peine, qui doit

être soufferte en purgatoire par ceux-là même qui ont été libérés de la peine de l'enfer, n'est point solvable en cette vie par les seules forces du pénitent. Mais, par la vertu des clefs, elle est diminuée de telle sorte qu'elle devient proportionnée aux forces du pénitent qui peut dès lors se purifier en cette vie par la satisfaction.

Deuxièmement, la confession diminue la dette de peine en vertu même de la nature de son acte auquel est jointe la peine de la honte et de là vient que plus on se confesse souvent de ses péchés, plus on diminue sa dette de peine.

3. La confession ouvre-t-elle le Paradis?

C'est par la faute et la dette de peine que le Paradis nous est fermé; et comme la confession écarte ces obstacles, ainsi qu'on le voit par ce qui précède, on dit avec raison qu'elle ouvre le Paradis.

4. La confession donne-t-elle l'espérance du salut?

L'espérance de la rémission de nos péchés ne nous vient que par le Christ, et puisque, par la confession, l'homme se soumet aux clefs de l'Eglise qui tiennent leur vertu de la passion du Christ, on dit avec raison que la confession nous donne l'espérance du salut.

5. Une confession par formule générale suffit-elle à effacer les péchés mortels oubliés?

La confession, pour être opérante, présuppose la contrition; elle est donc ordonnée directement à la rémission de la peine qu'elle obtient en vertu de la confusion qu'elle comporte et du pouvoir des clefs auxquelles le pénitent se soumet. Il arrive cependant quelque fois que, par la contrition précédente, un péché a été effacé, soit par un acte général de contrition, si l'on ne s'en est pas souvenu, soit par un acte, spécial et qu'au moment de la confession on oublie ce péché. La confession sacramentelle est alors opérante par sa formule générale, pour la rémission de la peine, en vertu du pouvoir des clefs auxquelles le pénitent se soumet sans poser de sa part aucun obstacle à leur efficacité. Mais la part de diminution de peine, qui vient de la confusion accompagnant la confession, ne se réalise pas pour le péché dont on n'a pas rougi spécialement devant le prêtre.

CHAPITRE 11: LE SECRET DE LA CONFESSION.

Après avoir traité des effets de la confession, nous devons maintenant étudier sa loi du secret. A ce sujet, cinq questions se posent -1. Est-on tenu en toute circonstance de cacher ce qu'on sait sous le secret de la confession? -2. Le secret de la confession s'étend-il à d'autres choses qu'à celles qui sont l'objet de la confession? -3. Le prêtre est-il le seul qui soit tenu au secret? -4. Le prêtre peut-il, avec la permission du pénitent, parler à un autre de ce qu'il sait, sous le secret de la confession? -5. Est-il encore tenu de le cacher quand il le sait aussi d'ailleurs?

1. Le prêtre est-il tenu, en toutes circonstances, de cacher les péchés qu'il a connus sous le secret de la confession?

Dans les sacrements, les cérémonies extérieures sont les signes de ce qui se passe à l'intérieur et la confession par laquelle on se soumet au jugement du prêtre est le signe de la confession intérieure par laquelle on se soumet à Dieu. Or Dieu couvre le péché de celui qui se soumet ainsi par la pénitence, et cela aussi doit être symbolisé dans les actes du sacrement de pénitence. En conséquence, il est de nécessité sacramentelle que la faute confessée ne soit pas révélée et celui qui la révèle commet le péché de violation de sacrement. En dehors de cette raison foncière, il y a des raisons d'utilité à cette loi du secret de la confession: grâce à lui, on va plus facilement à la confession et l'on y confesse aussi plus simplement ses péchés.

2. Le secret de la confession s'étend-il à d'autres choses qu'à l'objet même de la confession?

Le secret de la confession ne s'étend directement qu'aux aveux qui sont l'objet même de la confession sacramentelle. Mais certaines choses, qui ne sont pas l'objet de 1 confession sacramentelle, peuvent tomber sous le secret de la confession, en tant que leur révélation pourrait dénoncer le pécheur ou le péché. Néanmoins il faut éviter avec le plus grand soin ces indiscrétions, tant à cause du scandale qu'à raison de l'inclination que leur habitude peut développer en nous.

3. Le prêtre est-il seul tenu au secret de la confession?

Le secret de la confession est une obligation du prêtre en tant qu'il est ministre du sacrement. Ce n'est pas autre chose que le devoir de garder le secret des péchés confessés, devoir correspondant au pouvoir d'absoudre en vertu des clefs. Cependant comme on peut sans être prêtre avoir, en cas de nécessité, quelque part à l'exercice du pouvoir des clefs, on participe de même en pareil cas à l'obligation du secret sacramentel et l'on est tenu de le garder, bien qu'à proprement parler, il n'y ait pas secret sacramentel polir celui qui n'est pas prêtre.

4. Un prêtre peut-il, avec la permission du pénitent, révéler à un autre, le péché qu'il connaît sous le secret de la confession?

Il y a deux raisons pour les quelles le prêtre est tenu au secret de la confession. La première et la principale est que ce secret est de l'essence même du sacrement, le confesseur ne connaissant le péché que par la connaissance de Dieu dont il tient la place, comme confesseur. La seconde est qu'on doit éviter le scandale. Mais le pénitent peut faire que le confesseur qui ne savait le péché confessé que de connaissance divine, le sache aussi de connaissance humaine, et c'est ce qu'il fait en donnant la permission d'en parler. Le confesseur en pareil cas, ne viole pas le sceau de la confession en parlant de ce péché, mais il doit alors prendre des précautions pour ne pas scandaliser, en donnant à penser qu'il viole Je secret sacramentel.

5. Le confesseur peut-il dire ce qu'il sait par la confession, quand il le sait aussi par ailleurs?

Sur cette question, il y a trois opinions. Quelques uns prétendent qu'on ne peut jamais dire ce qu'on a entendu en confession même si on l'a su par ailleurs, soit avant, soit après la confession. D'autres pensent que la confession nous enlève la faculté de dire ce que nous savions déjà du péché confessé, mais non ce que nous en apprenons après la confession. L'une et l'autre opinion exagérant les exigences du secret de la confession, font tort à la vérité et à l'observation de la justice. Il se pourrait que quelqu'un fût plus incliné au péché s'il ne craignait pas d'être accusé par son confesseur au cas où il commettrait à nouveau, devant lui, le péché déjà confessé. De même, la justice pourrait avoir grandement à souffrir, si l'on ne pouvait plus parler de ce qu'on a vu touchant un péché, dont on avait auparavant reçu l'aveu en confession. On ne doit pas non plus s'embarrasser de l'opinion de ceux qui demandent que le prêtre proteste ne pas avoir reçu sous le sceau du secret ce qu'il va dire; car il ne pourrait faire cette protestation qu'après qu'on lui aurait dit le péché et en ces conditions, si cette protestation suffisait pour permettre de révéler le péché confessé, chaque prêtre pourrait, en la faisant, révéler, comme il le voudrait, ce qu'on lui aurait confessé.

C'est pourquoi une troisième opinion plus commune affirme que l'on n'est point tenu de garder le secret de ce qu'on a appris d'ailleurs et de science humaine, soit avant, soit après la confession; car on peut dire: "Je sais cela parce que je l'ai vu". On est cependant tenu de ne pas révéler ce que l'on sait de science divine et l'on ne peut pas dire "J'ai appris cela en

confession". Cependant pour éviter le scandale, on doit s'abstenir de parler de pareil sujet, à moins d'urgente nécessité.

CHAPITRE 12: LA NATURE DE LA SATISFACTION.

Après la confession, vient la satisfaction dont nous étudierons: 1° la nature, 2° la possibilité, 3° les qualités, 4° les moyens, ce que l'homme peut faire pour réparer l'offense faite à Dieu.

Touchant le premier point, trois questions se posent: -1. La satisfaction est-elle une vertu ou un acte de vertu? -2. Est-elle un acte de justice? -3. La définition de la satisfaction, telle que la donne le Maître des Sentences, est-elle satisfaisante?

1. La satisfaction est-elle une vertu ou un acte de vertu?

Un acte peut être dit de deux façons acte de vertu. Il peut être dit d'abord acte de vertu matériellement. C'est ainsi qu'un acte qui n'implique ni malice, ni défaut de circonstance requise, peut être dit acte de vertu, parce que la vertu peut employer à sa propre fin un tel acte, comme l'acte de marcher, de parler, ou d'autres de même genre.

Il peut aussi être dit acte de vertu, formellement, quand il implique en sa propre dénomination le principe formel de la vertu. C'est ainsi que l'acte de souffrir courageusement est dit acte de force. Or le principe formel de chaque vertu morale est le juste milieu. Tout acte qui implique un juste milieu est donc dit formellement acte de vertu. Mais l'égalité est un juste milieu impliqué dans le nom même de satisfaction, puisqu'une chose n'est dite- satisfaisante, qu'à raison de sa proportion d'égalité à quelque chose. Il est donc constant que la satisfaction est formellement aussi un acte de vertu.

2. La satisfaction est-elle un acte de justice?

D'après le Philosophe, le juste milieu de la justice s'entend de l'égalisation dans une relation de proportionnalité. Or c'est précisément cette égalisation qu'implique le nom même de satisfaction, puisque l'adverbe *satis*, assez, exprime une égalité de proportion. Il est donc constant que la satisfaction est formellement un acte de justice. Mais, d'après le Philosophe, l'acte de justice est une égalisation de soi-même à autrui, comme la restitution de ce qu'on doit à autrui, ou d'autrui à autrui, comme la justice que le juge établit entre deux plaideurs. Dans le premier cas, l'égalité se trouve constituée dans celui-là même qui pose l'acte de justice; dans le second cas, l'égalité se trouve dans ceux qui si la juste sentence. Et comme la satisfaction exprime une égalité dans celui qui la pose, elle signifie un acte de justice qui est, à proprement parler, une égalisation de soi-même à autrui.

Mais la juste égalisation de soi-même à autrui peut se faire, ou dans nos relations personnelles d'agent et de patient, ou dans nos biens extérieurs, de même qu'on fait injure à autrui, ou en lui sous trayant quelque bien, ou en blessant, par quelque action, ses droits personnels. Et comme un des usages des choses extérieures est de les donner, l'acte de justice, qui établit l'égalité dans les biens extérieurs, est à proprement parler l'acte de rendre qui est dû. Or satisfaire signifie manifestement une certaine égalité à mettre dans nos actes, bien que parfois nous rendions une chose pour une autre.

De plus, comme on n'égalise que des choses inégales, la satisfaction présuppose dans nos actions une certaine inégalité qui constitue l'offense. Elle dépend donc de cette offense précédente. Mais aucune partie de la justice n'a pour matière l'offense précédente, si ce n'est la justice vindicative. Cette justice vindicative établit, en toute hypothèse, l'égalité dans celui qui subit ce qui est juste; soit que ce soit le même qui fasse et subisse la justice, comme lorsqu'on s'impose à soi-même une peine, soit que le patient soit distinct de l'agent, comme lorsque le juge punit un autre homme, l'un et l'autre ayant affaire à la justice vindicative. Il en

va de même de la pénitence qui établit l'égalité dans celui-là seul qui la fait, puisque c'est le pénitent lui-même qui "tient sa peine", en sorte que la pénitence est, d'une certaine façon, une espèce de justice vindicative. Nous voyons par là4ue la satisfaction, qui établit dans celui qui la fait une égalité par rapport à l'offense précédente, est une oeuvre de justice, quant à cette partie de son opération qu'on appelle pénitence.

3. La définition de la satisfaction, telle que la donne le Maître des Sentences, est-elle satisfaisante?

La justice ne tend pas seulement à faire disparaître l'inégalité précédente en châtiant la faute passée, mais aussi à garder l'égalité pour l'avenir, car, d'après le Philosophe, "les peines sont des remèdes". La satisfaction, qui est l'acte de la justice infligeant une peine, est donc une médecine qui tout à la fois guérit les plaies des fautes passées et préserve des futures. L'homme, qui satisfait, donne donc compensation pour le passé et se garde pour l'avenir.

D'où la possibilité d'une double définition pour la satisfaction. L'une regarde la faute passée que la satisfaction guérit par la compensation. Ainsi dit-on que la satisfaction est une compensation, selon l'égalité de la justice, pour l'injure faite précédemment. La même idée se retrouve dans la définition de saint Anselme disant que "satisfaire, c'est rendre son dû d'honneur, en considération de la dette qui suit la faute commise."

On peut aussi définir la satisfaction d'une autre manière, en tant qu'elle nous préserve des fautes futures et c'est ce que fait la définition précitée de saint Augustin. La préservation d'une maladie du corps s'obtient par la suppression des causes dont cette maladie peut être la conséquence. One fois ces causes enlevées, la maladie n'est plus possible. Il n'en va pas de même en fait de la maladie spirituelle, parce que notre libre arbitre n'est jamais nécessité, si bien que sous l'impulsion des causes du péché, il peut l'éviter, bien que difficilement, et il peut aussi le commettre, ces mêmes causes étant éloignées. Voilà pourquoi deux points sont touchés dans la définition de la satisfaction, à savoir premièrement l'extirpation des causes du péché, et deuxièmement la résistance du libre arbitre au péché proprement dit.

CHAPITRE 13: POSSIBILITÉ DE LA SATISFACTION.

Sachant ce qu'est la satisfaction, voyons main tenant si elle est possible. Au sujet de cette possibilité, deux questions se posent 1. L'homme peut-il offrir satisfaction à Dieu? -2. Peut-on satisfaire pour autrui?

1. L'homme peut-il offrir satisfaction à Dieu?

L'homme devient le débiteur de Dieu à double titre, à raison des bienfaits reçus et à raison des péchés commis. L'action de grâces, l'adoration et les autres prières de même genre ont pour objet la dette que nous créent les bienfaits reçus de Dieu; la satisfaction acquitte la dette contractée par le péché que nous avons commis.

A la vérité, les honneurs que nous rendons ainsi à nos parents et à Dieu ne peuvent pas être en équivalence avec ce que nous devons, au témoignage même du Philosophe, mais il suffit que l'on rende ce qu'on peut, car l'amitié n'exige pas l'équivalence, mais le possible. Il y a d'ailleurs encore en cela une certaine égalité, une égalité de proportionnalité, car entre ce que nous devons à Dieu et Dieu lui-même, il y a la même proportion qu'entre le tout de ce que nous pouvons et ce même Dieu. C'est ainsi qu'est conservé le formel de la justice.

Il en va de même de la satisfaction. L'homme ne peut pas offrir satisfaction à Dieu, si le salis (le mot assez) implique une égalité absolue de valeur; mais il le peut si la satisfaction n'implique qu'une égalité de proportion, et puisque cela suffit pour qu'il y ait justice, cela suffit aussi pour qu'il y ait satisfaction.

2. Peut-on satisfaire pour autrui?

La peine satisfactoire a deux buts, l’acquit d’une dette et le remède qui nous fait éviter le péché. En tant qu’elle doit donner un remède contre le renouvellement du péché, la satisfaction d’un pénitent ne peut pas servir à un autre, le jeûne de l’un ne dompte pas la chair de l’autre; de même les bonnes actions du premier ne donnent pas au second l’habitude de bien agir, si ce n’est par accident, à savoir en tant que les bonnes actions de celui qui satisfait peuvent mériter à celui pour lequel il satisfait une augmentation de grâce qui soit un remède très efficace pour lui faire éviter le péché. Mais alors cet effet est produit par manière de mérite plus que par manière de satisfaction.

Au contraire, s’il s’agit de l’acquit d’une dette, un homme peut satisfaire pour un autre, à la condition qu’il soit en état de charité, en sorte que ses oeuvres soient satisfactoires. Et il n’est pas nécessaire que celui qui satisfait pour un autre supporte une peine plus grave que celle qui serait imposée au principal débiteur, comme certains le disent, mus par cette raison que la satisfaction personnelle du coupable serait plus efficace que celle d’un autre. C’est la charité surtout qui donne à la peine sa vertu satisfactoire, et comme la charité, dans celui qui satisfait pour un autre, paraît plus grande que s’il satisfaisait pour lui- même, la peine que la justice lui demande est moindre que celle exigée du débiteur principal.

De là vient qu’on lit dans les Vies des Pères du désert, qu’un frère ayant été amené par la charité à faire la pénitence d’un autre pour un péché que lui-même n’avait pas commis, cette charité a obtenu la rémission du péché à celui qui l’avait commis.

Il n’est pas exigé non plus, pour l’acquit de la dette, que celui pour lequel se fait la satisfaction, ne puisse pas lui-même satisfaire, car même s’il le peut, il peut être libéré de sa dette, par la satisfaction d’un autre. Mais cette impuissance est requise, s’il s’agit d’une peine satisfactoire, en tant qu’elle est remède. C’est pourquoi l’on ne doit pas permettre à quelqu’un de faire pénitence pour un autre, à moins que ce principal débiteur n’ait des défauts corporels qui le rendent incapable de supporter cette pénitence ou une faiblesse spirituelle qui le rende peu dispos à supporter la pénitence.

CHAPITRE 14: DES QUALITES DE LA SATISFACTION

Ayant établi la possibilité de la satisfaction, nous avons maintenant à parler des qualités de la satisfaction. A ce sujet, cinq questions se posent 1. Peut-on satisfaire pour un seul péché séparément? 2. Celui qui, ayant eu d’abord la contrition de tous ses péchés, retombe ensuite dans un de ces péchés, peut-il, sans être en état de charité, satisfaire pour les autres péchés qui lui ont été remis par la contrition? -3. La satisfaction faite en état de péché commence-t-elle à prendre quelque valeur, quand l’homme a recouvré sa charité? -4. Les oeuvres faites en dehors de l’état de charité méritent-elles quelque bien? -5. Ces mêmes oeuvres ont-elles quelque valeur pour l’adoucissement des peines de l’enfer?

1. Peut-on satisfaire pour un seul péché séparement?

Certains théologiens ont prétendu qu’on pouvait satisfaire pour un seul péché séparément, comme le dit le texte du Maître des Sentences. Mais cela ne peut être. Puisque la satisfaction doit faire disparaître l’offense précédente, il faut qu’elle ait les conditions requises à cet effet. Or l'offense ne disparaît qu’avec le rétablissement de l’amitié, et tant qu’il reste un obstacle à ce rétablissement de l’amitié, il ne peut pas y avoir de satisfaction, même entre humains. En conséquence, tout péché mettant obstacle à l’amitié de charité qui unit l’homme à Dieu, il est impossible que l’homme satisfaction pour un seul péché en en retenant un autre, pas plus que celui-là ne donnerait satisfaction, qui, tout en se prosternant pour demander à son frère pardon du soufflet qu’il lui a donné, lui en donnerait en même temps un pareil.

2. Peut-on, sans être en état de charité, satisfaire pour des péchés delà remis?

Certains théologiens ont dit que si quelqu'un retombait dans le péché avant d'avoir accompli la satisfaction qu'il devait pour tous les péchés remis par sa précédente contrition, et accomplissait sa pénitence en état de péché, cette satisfaction lui serait comptée de telle sorte que, s'il mourait dans ce péché, il ne serait pas puni en enfer pour les péchés réparés par cette satisfaction. Mais cela ne peut être. Il faut, dans la satisfaction, qu'une fois l'amitié rétablie, l'égalité de justice, dont le contraire supprime l'amitié, soit aussi rétablie, comme le dit le Philosophe. Or l'égalité, dans la satisfaction qu'on donne à Dieu, ne se mesure pas à l'équivalence objective, mais à l'acceptation de Dieu. Il faut donc que, même après la rémission de l'offense par la contrition, les oeuvres satisfactoires soient agréées de Dieu, qualité qu'elles reçoivent de la charité. Il s'ensuit que les oeuvres faites sans la charité ne sont pas satisfactoires.

3. La satisfaction faite en état de péché mortel prend- elle de la valeur quand revient la charité?

Certains théologiens ont prétendu que les oeuvres faites en état de charité et appelées oeuvres vives sont méritoires de la vie éternelle et satisfactoires pour la rémission de la peine et que les oeuvres faites en dehors de la charité sont suffisamment vivifiées par la charité subséquente, pour qu'elles puissent être satisfactoires, bien qu'elles ne deviennent pas méritoires de la vie éternelle. Mais cela ne peut pas être, car la valeur satisfactoire, comme la valeur méritoire des oeuvres faites en état de charité, procèdent l'une et l'autre du même principe, de ce que ces oeuvres sont agréées de Dieu. D'où il suit que la charité, qui survient, ne pouvant pas faire agréer les oeuvres quant à la valeur méritoire, ne le peut pas non plus quant à la valeur satisfactoire.

4. Les oeuvres faites en dehors de l'état de charité méritent-elles quelque bieii, au moins un bien temporel?

On appelle mérite, à proprement parler, l'action qui fait qu'on doit en justice donner quelque chose à celui qui l'a posée. Mais le mot justice se dit de deux façons, premièrement, au sens propre, quand il s'applique à un droit strict de la part de celui qui reçoit quelque chose; deuxièmement au sens analogique, quand il ne signifie qu'une convenance de la part de celui qui donne; car il est parfois convenable qu'on donne ce qui n'est pas strictement dû à celui qui reçoit le don. C'est ainsi qu'on appelle justice ce qui convient à la divine bonté, selon cette parole de saint Anselme que "Dieu est juste quand il épargne les pécheurs, parce que cela lui convient". D'après cette distinction, il y a deux sortes de mérite: 10 celui d'un acte qui donne à son auteur un droit strict à une récompense c'est le mérite de juste équivalence, *de condigno:* 2° celui en vertu duquel le distributeur de récompenses doit, d'après les convenances de sa situation, donner quelque chose: c'est le mérite de convenance, *de congruo.* Or tout ce qui est don gratuit ne peut être réclamé comme dû au sens propre du mot, tant qu'on n'est pas en amitié avec celui qui donne, puisque la première raison du don est l'amour; et tous les biens du temps et de l'éternité nous venant de la libéralité divine, personne ne peut prétendre avoir le droit d'en recevoir aucun, si ce n'est dans l'état de charité avec Dieu. Les oeuvres faites en dehors de l'état de charité ne méritent donc *de condigno* ni bien éternel, ni bien temporel.

Mais comme il convient à la bonté de Dieu de donner quelque perfection à toutes les bonnes dispositions qu'elle rencontre, on dit que les oeuvres faites ainsi en dehors de la charité méritent *de congruo* quelque récompense. A ce titre, elles peuvent nous valoir trois sortes de bien: un succès temporel, une disposition à la grâce, une habitude de bonnes oeuvres.

Cependant comme ce mérite n'est pas un mérite au sens propre du mot, il faut plutôt dénier qu'accorder une valeur méritoire aux oeuvres de ce genre.

La diminution des peines de l'enfer peut s'entendre de deux façons, et d'abord en ce sens que le damné serait libéré d'une peine qu'il avait méritée. De cette façon là, personne n'est libéré d'aucune peine, à moins d'être absous de la faute elle-même, car les effets ne diminuent pas et ne disparaissent pas tant que leur cause n'est pas diminuée ou supprimée. Les oeuvres faites en dehors de la charité ne pouvant ni diminuer, ni supprimer la faute, ne peuvent donc pas adoucir de cette façon les peines de l'enfer.

Quant à la diminution ou au délai de la peine temporelle, ces oeuvres les méritent de la même façon qu'elles méritent des biens temporels, comme on -le voit par le cas d'Achab. Certains théologiens prétendent que ces actes diminuent la peine de l'enfer, non pas en retranchant quelque chose de ce qui constitue la peine elle-même, mais en fortifiant le patient de telle sorte qu'il puisse la supporter plus facilement. Mais c'est impossible. Le sujet ne peut être fortifié que par une diminution de sa passibilité. Or c'est la faute qui est la mesure de cette passibilité et par conséquent, sans diminution de la faute, le patient ne peut pas être fortifié.

D'autres disent que la peine est diminuée quant au ver (au remords) de la conscience, mais non point quant à la peine du feu. Mais cette distinction est, elle aussi, sans valeur, car la peine du remords de la conscience est tout aussi bien que la peine du feu, proportionnée à la faute; c'est la même mesure pour l'une et l'autre peine.

Par ce que nous venons de dire, on voit comment doivent se résoudre les objections.

Mais l'adoucissement peut s'entendre d'autre façon, en ce sens que le pécheur soit empêché de mériter une aggravation de peine; et c'est de cette façon que les oeuvres faites en dehors de la charité diminuent les peines de l'enfer. Premièrement, l'homme, en les faisant, évite la culpabilité du péché d'omission. Deuxièmement, les oeuvres de ce genre disposent l'homme au bien, en sorte que les péchés qu'il commet, sont faits avec moins de mépris de la loi bien plus, elles le préservent de beaucoup de péchés.

CHAPITRE 15: DES OEUVRES DE SATISFACTION.

Après avoir parlé des exigences d'une vraie satisfaction, nous nous poserons trois questions au sujet des oeuvres par lesquelles se fait la satisfaction: 1. Les oeuvres satisfactoires doivent-elles être pénales? -2. Les peines que Dieu nous inflige en cette vie, sont-elles satisfactoires? -3. Est-ce une bonne énumération des oeuvres satisfactoires de dire qu'elles se ramènent à trois catégories: l'aumône, le jeûne et la prière?

1. Les oeuvres satisfactoires doivent-elles être pénales?

La satisfaction regarde à la fois l'offense passée, pour laquelle elle offre compensation et les fautes possibles de l'avenir dont elle nous préserve. A ce double titre, elle requiert des oeuvres pénales.

La compensation d'une offense implique une égalisation à établir entre l'offensant et l'offensé. En matière de justice humaine, cette égalisation s'obtient par la soustraction d'un bien fait à celui qui a plus que son dû, au profit de celui auquel l'offense avait enlevé quelque chose. Or, quoique du côté de Dieu, rien du bien divin ne puisse être enlevé, le pécheur Cependant, comme nous l'avons dit, s'efforce, autant qu'il est en son pouvoir, d'enlever quelque chose à Dieu. Il faut donc, pour qu'il y ait con que la satisfaction enlève quelque chose au pécheur, au profit de l'honneur de Dieu. Mais l'oeuvre bonne, en tarit qu'oeuvre bonne, n'enlève rien à celui qui la fait; elle ajoute plutôt à sa perfection; celui-ci ne peut donc subir une soustraction de bien, pour l'oeuvre bonne, que si cette oeuvre est pénale. Il faut

donc, pour qu’une oeuvre soit satisfactoire, qu’elle soit bonne, afin d’honorer Dieu et qu’elle soit pénale afin de soustraire au pécheur quelque bien.

De même l’oeuvre satisfactoire doit être pénale en tant que préservative des fautes futures, car on revient plus difficilement aux péchés pour lesquels on a souffert quelque peine. De là vient, qu’au témoignage du Philosophe, les remèdes aux péchés sont des peines.

2. Les peines de la vie présente sont-elles satisfactoires?

La compensation de l’offense passée peut avoir sa cause dans l’offensant ou être imposée par un autre. Quand elle est imposée par un autre, elle a plutôt le caractère de peine vindicative, que celui de satisfaction. Quand elle procède de l’offensant lui-même, elle devient satisfaction. Si donc le patient, auquel Dieu inflige des châtiments, les fait siens de quelque façon, ils reçoivent le caractère de satisfaction. Or il les fait siens en tant qu’il les accepte pour la purification de ses péchés, les utilisant en patience. Si, au contraire, il proteste, avec impatience, contre ces châtiments, il ne les fait siens d’aucune façon et ils n’ont, en con séquence, aucun caractère de satisfaction, mais seulement celui de peine vindicative.

3. Les oeuvres satisfactoires sont-elles bien énumérées, quand on en compte trois l’aumône, le jeûne et la prière?

La satisfaction doit être telle, qu’elle nous enlève quelque chose au profit de l’honneur de Dieu. Or nous n’avons que trois genres de biens, ceux de l’âme, ceux du corps et ceux de la fortune ou biens extérieurs. Nous nous enlevons quelque chose des biens de la fortune par l’aumône, et des biens du corps par le jeûne. Quant aux biens de l’âme, nous ne devons pas nous les enlever en touchant à leur essence ou en les diminuant, puisque c’est par eux que nous sommes agréables à Dieu, mais en les soumettant totalement à Dieu, ce qui se fait par la prière.

Cette énumération est justifiée aussi du point de vue de l’action de la satisfaction sur les causes du péché qu’elle extirpe. Ces racines du péché sont au nombre de trois, d’après saint Jean: "La concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l’orgueil de la vie". Le jeûne combat la concupiscence de la chair; l’aumône, la concupiscence des yeux; et la prière, l’orgueil de la vie, comme le dit saint Augustin commentant saint Matthieu.

Elle s’harmonise aussi très bien avec cet autre caractère de la satisfaction, qui est de fermer l’entrée de notre âme aux suggestions du péché. Tout péché en effet est commis contre Dieu, contre le prochain ou contre nous-mêmes. Aux premiers s’oppose la prière, aux seconds l’aumône, aux troisièmes le jeûne.

CHAPITRE 16: DES SUJETS DU SACREMENT DE PÉNITENCE.

Ayant achevé d’étudier les parties du sacrement de pénitence, nous devons nous demander qui peut le recevoir, et nous poser à ce sujet trois questions 1. -La pénitence peut-elle se trouver dans les âmes innocentes? -2. Dans les saints glorifiés? -3. Dans les anges bons ou mauvais?

1. La pénitence peut-elle se trouver dans les innocents?

La disposition habituelle tient le milieu entre la puissance et l’acte. Si donc la puissance à l’acte est supprimée, la disposition habituelle disparaît, elle aussi; mais il n’en va pas de même si c’est l’acte qui est supprimé, parce que le conséquent disparaît si l’on supprime l’antécédent, mais non réciproquement. Or l’acte disparaît quand disparaît sa matière, parce qu’il ne peut pas exister sans la matière sur laquelle il s’exerce. Il s’ensuit que la disposition habituelle d’une vertu peut se rencontrer dans un homme qui n’a pas matière à l’exercer, mais qui peut l’avoir et ainsi avoir à poser l’acte. C’est ainsi qu’un homme peut avoir la disposition habituelle à la magnificence, sans en avoir l’acte, n’ayant pas les grandes richesses qui sont la

matière de la magnificence, mais pouvant les avoir. Les innocents ne peuvent donc pas avoir l'acte de la pénitence dans l'état d'innocence, puisqu'ils n'ont pas les péchés qui en sont la matière, mais ils peuvent en avoir la disposition habituelle, puisque le péché leur est possible; et ils ont cette disposition habituelle, dès qu'ils ont la grâce, puisque toutes les vertus sont données en même temps.

2. La pénitence se trouve-t-elle chez les saints glorifiés?

Les vertus cardinales auront encore leur place dans la vie du ciel, mais avec les actes que comporte le bien final auquel elles nous conduisent. La vertu de pénitence étant donc partie de la vertu de justice qui est une vertu cardinale, quiconque l'aura eue en cette vie, la gardera dans l'autre. Seulement, au lieu de l'acte qu'elle exerce en ce monde, elle en aura un autre, l'action de grâces rendue à Dieu pour la miséricorde qui pardonne le péché.

3. Le bon ange ou le mauvais ange sont-ils, eux aussi, capables de pénitence?

La pénitence, en nous, peut se prendre dans un double sens. On peut en parler d'abord en tant qu'elle est une passion. Ainsi entendue, elle n'est qu'une tristesse ou douleur du péché commis. Bien qu'en tant que passion, elle ne soit que dans le concupiscible, il y a cependant dans la volonté, un acte qu'on appelle pénitence par analogie avec cette passion et qui nous porte à détester ce que nous avons fait.

On peut entendre la pénitence d'une autre façon, en tant qu'elle est vertu. L'acte de la pénitence ainsi entendue est une détestation du péché commis, jointe au ferme propos de le corriger, et commandée par l'intention d'expier ce péché et d'apaiser Dieu pour l'offense qui lui a été faite. Cette détestation du mal nous convient à raison de notre ordonnance naturelle au bien, et comme, dans aucune créature, cette ordonnance ou inclination au bien n'est totalement supprimée, il s'ensuit que, même dans les damnés, se retrouve cette détestation du mal et par conséquent la pénitence passion ou un acte semblable qui permet au livre de la Sagesse de dire "Faisant pénitence au dedans d'eux-mêmes". Cette pénitence n'étant pas une disposition habituelle, mais une passion ou un acte, ne peut pas se trouver dans les anges bienheureux qui n'ont pas commis de péché, mais elle existe chez les mauvais anges, dont la condition est semblable à celle des âmes damnées, car selon saint Jean Damascène "ce que la mort est pour l'homme, la chute pour les anges". Seulement le péché de l'ange est irrémissible et comme le péché, en tant que rémissible et expiable, est la matière propre de la vertu de pénitence, cette matière n'étant pas à la disposition des anges, ils n'ont pas la faculté de passer l'acte de pénitence proprement dit et par conséquent n'ont pas non plus la disposition habituelle correspondante. Les anges ne peuvent donc pas recevoir la vertu de pénitence.

CHAPITRE 17: DU POUVOIR DES CLEFS

Ayant achevé ce qui concernait le pénitent, nous avons maintenant à considérer le pouvoir des ministres du sacrement de pénitence, pouvoir qui relève du pouvoir des clefs. Nous verrons d'abord ce qu'est ce pouvoir des clefs, puis nous traiterons de l'excommunication et des indulgences qui sont des choses annexes au pouvoir des clefs.

Quant au pouvoir lui-même, nous avons quatre points à considérer traitant 1° de son entité ou essence et de son usage; 2° de ses effets; 3° de ses ministres; 4° de ceux sur lesquels il peut s'exercer.

Au sujet du premier point, trois questions se posent: -1. Doit-il y avoir des clefs dans l'Eglise? -2. Ces clefs sont-elles un pouvoir de lier ou de délier; -3. Y a t-il deux clefs ou une seule?

1. Doit-il y avoir des clefs dans l’Eglise?

Dans les choses matérielles, la clef est l’instrument qui sert à l’ouverture de la porte. Or la porte du royaume nous est fermée, en tant que le péché est une souillure et en tant qu’il nous mérite une peine. C’est pourquoi le pouvoir, qui écarte cet obstacle, est appelé clef. Ce pouvoir appartient à la divine Trinité par droit d’autorité et c’est la raison pour laquelle certains disent qu’elle a la clef d’autorité: Mais ce même pouvoir d’écarter l’obstacle du péché appartient au Christ-Homme par le mérite de la passion qui est dite ouvrir la porte du ciel; et c’est ainsi que quelques-uns attribuent au Christ les clefs d’excellence.

Or, du côté du Christ endormi sur la croix, ont coulé les sacrements qui appartiennent à la constitution même de l’Eglise et- c’est ainsi que, dans les sacrements de l’Eglise, demeure l’efficacité de la passion du Christ. Voilà comment les ministres de l’Eglise, qui sont les dispensateurs des sacrements, ont reçu un certain pouvoir d’écarter cet obstacle du péché, non point par leur propre vertu, mais par la vertu de Dieu et de la passion du Christ. C’est ce pouvoir qu’on appelle métaphoriquement clef de l’Eglise et qui est une clef de service.

2. La clef est-elle un pouvoir de lier ou de délier?

D’après le Philosophe, "les puissances se définissent par leurs actes". D’où la clef étant une certaine puissance, elle doit se définir par son acte ou son usage et la mention de cet acte doit exprimer l’objet qui le spécifie, ainsi que le mode d’agir qui montre que cette puissance est ordonnée. Or la puissance spirituelle n’a pas pour acte d’ouvrir simplement le ciel, puisqu’il est déjà ouvert, comme on l’a dit dans l’article précédent, mais de l’ouvrir pour tel individu, ce qui ne peut se faire de façon ordonnée, que si l’on estime l’idonéité de celui auquel on doit ouvrir le ciel. Voilà pourquoi; dans la définition précitée de la clef, on nous donne d’abord le genre de la réalité à définir, c’est-à-dire la puissance, puis le sujet de cette puissance, à savoir le juge ecclésiastique, puis l’acte, l’exclusion ou l’admission, par analogie avec les deux actes de la clef matérielle qui ouvre ou ferme. L’objet de cet acte est indiqué par la mention du royaume, et son mode, par les mots dignes et indignes, car on doit estimer la dignité ou l’indignité de ceux sur lesquels l’acte s’exerce.

3. Y a t-il deux clefs ou une seule?

Dans tout acte qui requiert un sujet idoine, deux choses sont nécessaires à celui qui doit poser cet acte. Il doit d’abord juger de la capacité du sujet, puis accomplir l’acte. Voilà pourquoi, même dans l’acte de justice par lequel on rend à quelqu’un ce qu’il mérite, il faut un jugement discernant si celui auquel on rend quelque chose le mérite. Pour l’une et l’autre fonction, il faut une certaine autorité ou puissance. Nous ne pouvons donner que ce qui est en notre pouvoir et nous ne pouvons prononcer de jugement, si nous n’avons le pouvoir d’en imposer l’exécution. Le jugement en effet est la détermination d’un cas individuel, qui se fait spéculativement par la force irrésistible des premiers principes, et se réalise pratiquement en vertu de la puissance impérative que détient le juge. Or l’acte des clefs requérant l’idonéité du sujet sur lequel il s’exerce, puisque par les clefs le juge ecclésiastique reçoit les dignes et exclut les indignes, comme le montre sa définition, il s’ensuit que le juge a besoin d’un jugement de discrétion qui discerne l’idonéité du sujet, dans l’acte- même de son admission au pardon. Pour ces deux fonctions, discernement et prononcé de la sentence, il faut également un pouvoir ou autorité. C’est à cause de ce double pouvoir, qu’on distingue deux clefs, dont l’une symbolise le discernement de l’idonéité du sujet qu’on doit absoudre, et dont l’autre figure l’absolution elle-même. - Ces deux clefs ne se distinguent pas quant à l'essence même de l’autorité qui leur appartient en vertu d’un même office, mais on les distingue par comparaison avec leurs deux actes dont l’un présuppose l’autre.

CHAPITRE 18: DE L’EFFET DES CLEFS

Ayant dit ce qu’étaient les clefs nous avons maintenant à parler de leur effet. Quatre questions se posent: 1. Le pouvoir des clefs s’étend-il jusqu’à la rémission de la faute? -2. Le prêtre peut-il remettre la peine du péché? -3. Peut-il lier en vertu du pouvoir des clefs? -4. Peut-il délier ou lier arbitrairement?

1. Le pouvoir des clefs s’étend-il jusqu’à la rémission de la faute?

"Les sacrements, d’après Hugues de Saint-Victor, contiennent, en vertu de leur sanctification, une grâce invisible". Or par fois le sacrement exige de toute nécessité cette sorte de sanctification tout à la fois dans sa matière et dans son ministre, comme pour la confirmation, auquel cas la vertu du sacrement se trouve conjointement dans l’un et l’autre élément du sacrement. Quelquefois, au contraire, le sacrement n’exige nécessairement que la sanctification de la matière, comme dans le baptême qui n’a pas de ministre déterminé nécessairement requis. La vertu sacramentelle se trouve alors tout entière dans la matière. Parfois enfin le sacrement n’exige nécessairement que la Consécration ou sanctification du ministre, sans aucune consécration de la matière et toute la vertu sacramentelle réside alors dans le ministre, comme c’est le cas pour la pénitence. Il s’ensuit que le pouvoir des clefs, qui est dans le prêtre, est dans le même rapport avec l’effet du sacrement de pénitence que la vertu contenue dans l’eau du baptême avec l’effet du baptême.

Or le baptême et le sacrement de pénitence se ressemblent d’une certaine façon quant à leur effet, car l’un et l’autre ont peur objet de combattre directement le péché, ce qui n’est pas le cas des autres sacrements. Mais cependant ils diffèrent en ceci, que les actes du -pénitent étant la quasi-matière du sacrement de pénitence, celui-ci ne peut se donner qu’aux adultes et exige d’eux une préparation pour qu’ils reçoivent l’effet du sacrement, tandis que le baptême se donne non seulement aux adultes, mais aussi aux enfants et aux autres individus humains privés de l’usage de la raison. Il s’ensuit que, par le baptême, la grâce et la rémission des péchés sont données aux enfants, sans qu’ils aient à se préparer, mais non pas aux adultes auxquels on demande une préparation qui écarte de leur âme le mensonge du péché. Or il peut arriver que cette préparation soit suffisante pour la réception de la grâce, avant le temps de la réception du baptême, mais non pas avant le désir du baptême, dès qu’il y a eu manifestation de la vérité chrétienne. D’autres fois, cette préparation ne précède pas le baptême, mais accompagne sa réception, auquel cas c’est la réception actuelle du baptême qui confère la grâce et la rémission de la faute. Par le sacrement de pénitence, au contraire, la grâce n’est jamais donnée sans une préparation qui accompagne ou précède la réception du sacrement. La vertu des clefs concourt donc à la rémission de la faute, tout comme l’eau du baptême, soit par son être intentionnel dans le désir du pénitent, soit par son exercice actuel.

Mais de même que le baptême agit simplement comme instrument et non point comme agent principal, disposant à la grâce qui remet la faute et n’étendant pas sa causalité, même instrumentalement, jusqu’à créer la réception même de la grâce; ainsi en va t-il du pouvoir des clefs. C’est donc Dieu seul qui remet par lui-même la faute et c’est par sa vertu que le baptême agit instrumentalement comme un instrument inanimé et le prêtre comme cet instrument animé qu’est le serviteur, d’après le Philosophe, et par conséquent comme ministre.

Il est donc évident que le pouvoir des clefs a, d’une certaine façon, pour objet la rémission de la faute, non pas en la causant, mais en y disposant. D’où, si le pénitent n’était point parfaitement disposé, avant l'absolution, à recevoir la grâce, il la recevrait dans l’acte même de la confession et de la confession sacramentelle, à la condition de n’y point mettre obstacle. Car si le pouvoir des clefs n’avait d’aucune façon pour objet la rémission de la faute, mais

seulement la rémission de la peine, comme certains le disent, le désir de recevoir l'effet des clefs ne serait pas exigé pour cette rémission de la faute, pas plus que le désir de recevoir les autres sacrements qui n'ont pas pour objet le pardon même du péché, mais la rémission de la peine. Mais ce qui fait voir que le pouvoir des clefs n'a pas la rémission de la faute comme objet immédiat, c'est que son usage requiert toujours une préparation de la part de celui qui reçoit le sacrement, et l'on verrait la même chose dans le baptême s'il n'était jamais donné qu'aux adultes.

2. Le prêtre peut-il remettre la peine due au péché?

Il faut juger de l'effet accompli par l'exercice actuel du pouvoir des clefs sur celui qui avait auparavant la contrition, comme de l'effet du baptême donné à celui qui a déjà la grâce. Celui qui, par la foi et la contrition précédant le baptême, a déjà obtenu la grâce de la rémission de ses péchés, obtient, dans l'acte de la réception du baptême, l'absolution complète de toute sa dette de peine, en devenant participant de la passion du Christ. Il en va de même de celui qui, par la contrition, a déjà obtenu la rémission de son péché quant à la faute et par conséquent quant à sa dette de peine éternelle remise avec la faute en vertu des clefs qui tiennent leur efficacité de la passion du Christ; il obtient (dans la réception actuelle du sacrement de pénitence) une augmentation de grâce et une remise de la peine temporelle, dont la dette demeure après la rémission de la faute. Cette remise n'est pas totale, comme dans le baptême, mais seulement partielle. C'est que, dans le baptême, l'homme est régénéré à l'image de la passion du Christ, dont il reçoit totalement l'efficacité suffisante pour effacer toute dette de peine, en sorte que rien ne lui reste de la peine due au péché actuel précédent. On ne doit en effet imputer une peine à quelqu'un, que pour ce qu'il a fait lui- même; or, dans le baptême, l'homme recevant une nouvelle vie devient, par la grâce baptismale, un nouvel homme, et par conséquent il ne reste rien en lui de la dette due pour le péché précédent. Dans la pénitence, au contraire, il n'y a pas changement introduisant une vie nouvelle, car la pénitence n'est pas une régénération, mais une guérison. Voilà pourquoi ce n'est pas toute la peine qui est remise par la vertu des clefs Opérant dans le sacrement de pénitence, mais seulement une partie de la peine temporelle dont on reste chargé après avoir été absous de la peine éternelle. On n'est pas seulement déchargé de la peine de la confession, comme quelques-uns le disent, car alors la confession et l'absolution sacramentelles ne seraient pour nous qu'une charge, ce qui ne convient pas aux sacrements de la Loi Nouvelle, mais on obtient remise partielle de cette peine qu'on doit souffrir en purgatoire, en sorte que celui qui meurt après avoir reçu l'absolution et avant d'avoir accompli sa pénitence est moins puni en purgatoire que s'il mourait avant l'absolution.

3. Le prêtre peut-il lier par le pouvoir des clefs?

L'opération du prêtre, dans l'usage des clefs, est conforme à l'opération de Dieu dont il est le ministre. L'opération de Dieu s'exerce à la fois sur la faute et sur la peine. Elle s'exerce sur la faute directement pour délier et indirectement pour lier, en tant que Dieu est dit endurcir le pécheur, en ne lui donnant plus la grâce, mais elle s'exerce sur la peine directement, soit pour délier, soit pour lier, en tant que Dieu remet ou inflige une peine. Il en va de même du prêtre. Bien qu'en déliant par l'absolution, en vertu des clefs, il exerce pour le pardon de la faute, une opération qui a pour objet la rémission de la faute à la façon que nous avons dite, il n'exerce aucune opération sur la faute, pour lier, à moins qu'on ne dise qu'il lie en n'accordant pas l'absolution et en montrant que les pécheurs restent liés. Quant à la peine, il a sur elle pouvoir de lier et de délier. Il délie de la peine qu'il remet et il lie le pénitent quant à ce qui reste de peine. Cette fonction de lier qu'on lui attribue peut s'en tendre de deux façons: ou bien en vue de la peine satisfactoire en général et ainsi entendue elle ne lie pas à proprement parler, si ce

n’est en tant que le confesseur n’absout pas, mais montre le pénitent lié; ou bien en vue de telle ou telle peine déterminée et alors il lie à cette peine, en l’imposant.

4. Le prêtre peut-il à volonté lier ou délier?

Le prêtre agit, dans l’usage des clefs, comme instrument et ministre de Dieu. Or aucun instrument n’a d’acte efficace que selon la motion de l’agent principal. Voilà pourquoi Denys nous dit que "les prêtres doivent se servir des vertus hiérarchiques, sous l’impulsion de la divinité". C’est pour signifier cette dépendance que, dans saint Matthieu, Jésus fait mention de la révélation de sa divinité faite à Pierre, avant de lui donner le pouvoir des clefs. Dans saint Jean, le don fait aux apôtres du pouvoir de rémission est précédé du don de l’Esprit Saint par lequel "les fils de Dieu sont mis en activité". Si donc un prêtre avait la présomption de se servir de son pouvoir, en dehors de ce mode divin d’agir, son acte n’aurait pas d’efficacité, comme le dit Denys et de plus, se détournant de l’ordre divin, il encourrait une faute.

Les peines satisfactoires à infliger, étant des médecines, doivent être administrées comme les médecines indiquées par les recettes médicales. Celles-ci ne conviennent pas également à tous, mais doivent être diversifiées selon la volonté du médecin suivant, non pas sa propre volonté, mais les directions de la science médicale. Ainsi en va t-il des peines satisfactoires déterminées par les canons pénitentiels. Elles ne conviennent pas à tous, mais elles doivent être diversifiées selon la volonté du prêtre réglée par une inspiration divine. De même que le médecin s’abstient prudemment de donner un remède dont l’efficacité suffirait à guérir la maladie, par crainte que ce remède ne mette le malade en plus grand péril, à cause de la faiblesse de sa constitution, ainsi arrive t-il que le prêtre mû par un instinct divin, n’impose pas au pénitent toute la peine qui lui serait due pour un péché, de peur que le malade désespéré par la gravité de la peine, ne renonce à toute pénitence.

CHAPITRE 19: DES MINISTRES DU POUVOIR DES CLEFS

Ayant dit ce qu’étaient le pouvoir des clefs et ses effets, nous devons traiter maintenant de ses ministres et de son usage, et nous poser, à ce sujet les six questions suivantes: -1. Le prêtre de l’Ancienne Loi avait-il le pouvoir des clefs? -2. Le Christ a t-il eu ce pouvoir? -3. Les prêtres sont- ils seuls à l’avoir? 4. N’est-il pas aussi donné aux saints qui ne sont pas prêtres? -5. L’usage qu’en font les mauvais prêtres a t-il quelqu’efficacité? -6. Cet usage reste t-il aux mains des schismatiques, des hérétiques, des excommuniés des prêtres suspens ou frappés de la peine de dégradation?

1. Les prêtres de l’Ancienne Loi avaient-ils le pouvoir des clefs?

Certains théologiens ont pré tendu que, dans l’Ancienne Loi, il y avait déjà des clefs du royaume aux mains des prêtres, puisqu’ils avaient charge d’imposer des peines pour les délits des fidèles, comme on le lit dans le Lévitique. Seulement ce pouvoir des clefs était incomplet, tandis que le Christ l’a remis complet aux prêtres de la Nouvelle Loi. Mais cette opinion semble aller contre la pensée de saint Paul dans l’Epître aux Hébreux où le sacerdoce du Christ est préféré au sacerdoce légal "en ce que le Christ est Pontife des biens futurs, introduisant par son propre sang, dans le tabernacle du ciel et non point dans le tabernacle fait de mains d’homme où le sacerdoce de l’Ancienne Loi introduisait, par le sang des boucs et des taureaux". Ces paroles nous montrent que le pouvoir du sacerdoce ancien ne s’étendait pas aux choses célestes, mais seulement à leurs figures. Il faut donc dire, avec les autres théologiens, que les prêtres de l’Ancienne Loi n’avaient pas le pou voir des clefs, mais qu’en eux se trouvaient, précédant la réalité, la figure du pouvoir des clefs.

2. Le Christ a t-il eu le pouvoir des clefs?

La puissance productrice d'un effet ne se trouve pas de la même façon dans l'instrument et dans la cause principale, mais elle se trouve, à un degré plus parfait, dans la cause principale agissant par elle-même. Or le pouvoir des clefs, tel que nous l'avons, tout comme la vertu des autres sacrements n'est que cause instrumentale. Dans le Christ, au contraire, il se trouve à l'état de principe relevant d'une cause agissant par elle-même pour notre salut, par manière d'autorité en tant que le Christ est Dieu, par manière de mérite en tant qu'il est homme. Mais le pouvoir des clefs exprime, dans son idée même, le pouvoir d'ouvrir et de fermer, soit comme agent principal, soit comme ministre. Voilà pourquoi il faut reconnaître aussi au Christ des clefs, mais possédées d'une façon plus haute que ne les peut avoir son ministre; d'où cette conclusion: que le Christ a le pouvoir d'excellence quant aux clefs.

3. Les prêtres ont-ils seuls le pouvoir des clefs?

Il y a deux clefs. Le pouvoir de l'une s'étend, sans intermédiaire, jusqu'au ciel lui- même, écartant, par la rémission des péchés, les obstacles qui ferment l'entrée du ciel; c'est la clef de l'Ordre, que seuls les prêtres peuvent avoir, parce qu'eux seuls sont chargés directement des relations du peuple avec Dieu.

L'autre clef est celle dont le pouvoir ne s'étend pas directement jusqu'au ciel lui-même, mais n'y atteint que par l'intermédiaire de l'Eglise militante par laquelle on va au ciel. Elle exclut le pécheur, de la société de l'Eglise ou l'y admet par l'excommunication ou l'absolution; c'est ce qu'on appelle la clef de la juridiction, au for contentieux. En conséquence, cette clef peut appartenir aussi à des hommes qui ne soient pas prêtres, comme aux archidiacres, aux prélats élus et autres personnes qui peuvent excommunier. Seulement cette clef n'est pas à proprement parler la clef du ciel, mais un pouvoir qui nous y dispose.

4. Les saints, qui ne sont pas prêtres, ont-ils aussi le pouvoir des clefs?

L'agent principal et l'agent instrumental diffèrent en ce que l'agent instrumental n'introduit pas dans l'effet sa propre ressemblance, tandis que l'agent principal l'y imprime. Ce qui constitue donc l'agent principal, c'est qu'il a une forme qu'il peut faire passer dans un autre, être; ce n'est point le fait qu'un agent principal l'applique à la production d'un effet. Le Christ étant donc, dans l'acte du pouvoir des clefs l'agent principal, par son autorité en tant que Dieu, et par son mérite en tant qu'homme, c'est en vertu de la plénitude de sa divine bonté et de la perfection de sa grâce, qu'il peut poser l'acte du pouvoir des clefs. Nul autre homme ne peut être agent principal dans cette action des clefs, ne pouvant. pas donner à d'autres la grâce qui remet les péchés, ni la mériter suffisamment. En conséquence, celui qui reçoit l'effet des clefs, n'est pas assimilé celui qui se sert des clefs, mais au Christ. Voilà pourquoi un, homme, quel que soit le degré de grâce qu'il ait atteint, ne peut pas arriver à produire l'effet des clefs, à moins d'être devenu ministre du Christ, par la réception de l'Ordre.

5. Les mauvais prêtres ont-ils l'usage des clefs?

De même que la participation à la forme qu'on doit introduire dans l'effet ne constitue pas l'agent instrumental, ainsi son absence n'enlève-t-elle pas l'usage de l'instrument. Voilà pourquoi l'homme, qui n'est qu'agent instrumental dans l'usage des clefs, n'est cependant d'aucune façon privé de l'usage des clefs, si privé qu'il soit par le péché, de la grâce qui remet les péchés.

6. Les schismatiques, hérétiques, excommuniés, et les prêtres suspens ou frappés de la peine de dégradation ont-ils encore l'usage des clefs?

Tous les prêtres précités gardent le pouvoir des clefs quant à son essence, mais ils sont empêchés de s'en servir par défaut de matière sur laquelle il puisse s'exercer. L'usage des clefs requiert, en effet, de celui qu s'en sert, une supériorité sur celui au bénéfice duquel il l'emploie, car ainsi qu'on l'a dit, la matière propre sur laquelle s'exerce l'usage des clefs, c'est l'homme sujet. Mais comme c'est l'Eglise qui règle la sujétion d'un fidèle à un autre fidèle, les prélats de l'Eglise peuvent aussi soustraire au pouvoir d'un supérieur, celui qui était son sujet. Quand donc l'Eglise enlève leurs sujets aux prêtres hérétiques, schismatiques et autres qui se trouvent dans des cas analogues, soit qu'elle retire toute juridiction, soit qu'elle la limite à certains actes, ces prêtres ne peuvent plus se servir des clefs pour les cas ou la juridiction leur a été retirée.

CHAPITRE 20: DE CEUX SUR LESQUELS PEUT S'EXERCER LE POUVOIR DES CLEFS.

Ayant vu qui pouvait être ministre du pouvoir des clefs, il nous reste à parler de ceux sur lesquels ce pouvoir peut s'exercer. Nous le ferons en trois questions: -1 Le prêtre peut-il exercer sur tout homme le pouvoir des clefs qu'il détient? -2. Un prêtre peut-il toujours absoudre son sujet? -3. Peut-on exercer le pouvoir des clefs sur son supérieur?

1. Le prêtre peut-il exercer sur tout homme le pouvoir des clefs qu'il détient?

Les actions qui s'exercent sur les réalités individuelles ne conviennent pas à tous de la même façon. De même qu'en plus des règles générales de la médecine, il faut des médecins qui appliquent comme il convient ces règles générales à chaque malade et à chaque maladie en particulier, ainsi faut-il qu'en tout gouvernement il y ait, en plus de celui qui fait les lois en général, des hommes qui les appliquent, comme il convient, à chaque individu. Voilà pourquoi, même dans les hiérarchies célestes, sous les puissances qui président indistinctement, il y a des principautés qui commandent à chaque province et, sous ces principautés, des anges députés à la garde de chaque homme individuellement, comme on le voit par ce qui a été dit au traité des anges. Ainsi doit-il en être dans le gouvernement de l'Eglise militante. Il lui faut un chef qui gouverne toute l'Eglise indistinctement, et, sous lui, d'autres chefs qui reçoivent une autorité distincte à exercer sur des groupes divers. Or il faut, pour l'usage des clefs, une certaine puissance d'autorité ecclésiastique grâce à laquelle celui pour lequel on se sert des clefs devient la matière propre de cet acte d'autorité. Celui-là donc qui a pouvoir sur tous indistinctement peut se servir des clefs pour tous. Quand à ceux qui, sous sa direction, ont des parts distinctes de pouvoir, ils ne peuvent pas faire usage des clefs pour n'importe qui, mais seulement pour ceux qui sont de leur ressort, sauf en cas de nécessité, où les sacrements ne doivent être refusés à personne.

2. Le prêtre peut-il toujours absoudre son sujet?

Le pouvoir d'Ordre, en tant que tel, vaut pour la rémission de tous les péchés. Mais parce que l'usage de ce pouvoir requiert une juridiction qui descend des supérieurs aux inférieurs, le supérieur peut se réserver certains cas dont il ne confie pas le jugement à son inférieur. En dehors de cette réserve, le simple prêtre ayant juridiction peut absoudre de n'importe quel péché.

Il y a cependant cinq cas dans lesquels le simple prêtre doit renvoyer le pénitent au supérieur: 1° quand il y a lieu d'imposer une pénitence publique, car l'évêque est le ministre de cette pénitence solennelle; 2° quand il s'agit d'excommuniés dont le simple prêtre ne peut pas absoudre, parce que l'excommunication a été portée par un supérieur; 3° quand le prêtre se

trouve en face d’une irrégularité, dont la dispense est réservée au Supérieur; 4° quand il s’agit d’incendiaires; 3° Quand la coutume de certains diocèses réserve l’absolution de certains crimes énormes à l’évêque, pour en inspirer l’horreur, car la coutume, en pareil cas, donne ou enlève le pouvoir de juridiction.

3. Peut-on exercer le pouvoir des clefs sur son supérieur ?

Le pouvoir des clefs vaut par lui-même pour tous les hommes, ainsi qu’on l’a dit précédemment Qu’un prêtre ne puisse s'en servir pour telle ou telle personne, cela vient de ce qu’une limite spéciale a été posée à son pouvoir. Celui-là donc qui a limité le pouvoir, peut aussi l’étendre à qui il veut et par conséquent donner pouvoir sur soi-même, bien qu’il ne puisse pas se servir lui-même, pour soi-même du pouvoir des clefs, parce que le pouvoir des clefs requiert comme matière une personne dépendante et par conséquent distincte de celle qui l’e puis qu’on ne peut pas être son propre sujet.

CHAPITRE 21: L’EXCOMMUNICATION

Après le pouvoir des clés il faut étudier l’excommunication. Seront à considérer 1° la définition de l’excommunication, sa convenance et sa cause; 2° ceux qui peuvent porter une excommunication et ceux qui peuvent en être le sujet; 3° les rapports que l’on peut avoir avec les excommuniés; 4° enfin, l’absolution de l’excommunication.

Sur le premier point quatre questions se posent: 1. Définit-on comme il convient l’excommunication? 2. L’Église doit-elle excommunier quelqu’un? 3. Peut-on être excommunié pour un dommage temporel qu’on aurait causé? 4. Une excommunication portée injustement a-t-elle quelque effet?

1. Convient-il de définir l’excommunication: "la séparation de la communion de l’Eglise quant à ses fruits et à ses suffrages communs"?

Celui qui est agrégé par le baptême à l’Église est admis à deux choses à la communion des fidèles et à la participation des sacrements, et la seconde de ces choses suppose la première, vu que pour participer aux sacrements les fidèles sont aussi en communication. On peut donc être retranché par excommunication de l’Église de deux manières par exclusion de la participation aux sacrements seulement, et c’est ce qu’on appelle l’excommunication mineure; par exclusion de l’un et l’autre des biens susdits, et c’est l’excommunication majeure, qui est définie ici. La troisième hypothèse, savoir que l’on soit exclu de la communion des fidèles, sans l’être de la participation aux sacrements, est hors de cause, les fidèles étant, comme on vient de le dire, mis en communication dans les sacrements.

Mais il y a pour les fidèles deux modes de communication dans les biens spirituels, comme les prières faites les uns pour les autres et les réunions où l’on reçoit les sacrements; dans les actions temporelles, supposé qu’elles soient légitimes. Actions légitimes et communions permises qui sont comprises dans ces vers: "Si quelqu’un est fait anathème pour ses délits: bouche, prier, salut, communion table, que tout cela lui soit refusé." "Bouche", c’est-à-dire qu’on ne donne pas de baisers; "prier", qu’on ne prie pas avec les excommuniés; "salut", qu’on ne les salue pas; "communion", qu’on n’ait pas de communication avec eux dans les sacrements; "table", qu’on ne mange pas avec eux.

La définition qui précède comporte donc dans ces mots "quant à ses fruits", la privation des sacrements; et en ceux-ci, "et aux suffrages communs de l’Église", celle de la communion des fidèles. Il existe une autre définition qui est relative à l’exclusion des deux genres d’actes: "L’excommunication est la séparation de toute communion licite et de toute action légitime."

2. L’Église doit-elle excommunier quelqu’un?

Le jugement de l’Église doit être conforme au jugement de Dieu. Or Dieu punit les pécheurs de plusieurs façons, en vue de les ramener au bien: tantôt en les châtiant par des fléaux; tantôt en abandonnant l’homme à 1ui-n afin qu’étant privé des secours grâce auxquels il était préservé du mal, il reconnaisse sa faiblesse et revienne humble à Dieu, dont il s’était écarté orgueilleux. Or par la sentence de l’excommunication l’Église imite sous ces deux rapports le jugement de Dieu. Car, en séparant de la communauté des fidèles, < pour le faire rougir, celui qu’elle frappe, elle imite le jugement de Dieu corrigeant par des fléaux. Tandis qu’en privant des suffrages et autres biens spirituels, elle imite le jugement par lequel Dieu abandonne l’homme à lui-même, pour que, prenant conscience, par la voie de l’humilité, de son état, il fasse retour à Dieu.

3. Peut-on être excommunié pour un dommage temporel qu'on aurait causé?

Par l’excommunication le juge ecclésiastique exclut en quelque sorte l’excommunié du Royaume. Comme par ailleurs il ne doit en exclure que les indignes, ainsi qu’on a pu le voir p la définition du pouvoir des clés, et que personne n’est rendu indigne que si, par le péché mortel, il a perdu la charité laquelle est la voie qui conduit au Royaume, il suit en conséquence que personne ne doit être excommunié, sinon pour des péchés mortels. Et puisqu’on pèche mortellement et qu’on agit contre la charité en causant un dommage au prochain dans son corps ou dans ses biens matériels, il faut conclure que, pour un tel dommage, l’Église peut excommunier. Cependant, comme l’excommunication est la plus grave des peines, et que, au dire d’Aristote, "les peines sont des médecines", et, d’autre part, qu’il est d’un sage médecin de commencer par les médecines les plus légères et les moins dangereuses, pour toutes ces raisons l’excommunication ne doit être infligée à quelqu’un, même s’il y a péché mortel, que s’il s’est rendu contumace, soit en ne se présentant pas au jugement, soit en se retirant sans permission avant que le jugement soit terminé, soit en ne se soumettant pas à la décision prise. Si en effet, après avoir reçu un avertissement, il refuse d’obéir, il est alors réputé contumace, et doit être excommunié par le juge, qui ne dispose plus de rien d’autre pour agir contre lui.

4. Une excommunication portée injustement a-t-elle quelque e

Une excommunication peut être réputée injuste à deux points de vue différents: du côté de celui qui excommunie, par exemple s’il le fait par haine ou sous le coup de la colère; l’excommunication, en ce cas, n’en a pas moins son effet, quoique celui qui

la porte pèche, car si celui-ci agit de façon injuste, celui qui est frappé l’est justement; en elle-même, soit que le motif qui l’a fait porter ne soit pas valable, soit que la sentence soit prononcée en dehors des règles du droit. En ce dernier cas, si l’erreur de la sentence est telle qu’elle la rende invalide, l’excommunication elle-même est de nul effet, car, à vrai dire, il n’y a plus d’excommunication. Si au contraire l’erreur ne va pas jusqu’à annuler la sentence, l’excommunication alors a son effet, et celui qu’elle frappe est tenu d’obéir humblement, ce qui lui sera compté comme mérite; ou bien il doit demander d’être absous à celui qui l’a excommunié; ou encore il doit recourir au juge de rang plus élevé. S’il vient à mépriser la sen il pèche mortellement.

Il peut arriver que, du point de vue de celui qui excommunie, la cause soit régulière, mais qu’elle ne le soit pas du côté de celui qui est frappé: si quelqu’un, par exemple, est excommunié dans un jugement qui paraît fondé, pour un crime qu’il n’a pas commis. S’il supporte cela avec humilité, le mérite de son humilité compense alors le dommage de l’excommunication.

CHAPITRE 22: DE CEUX QUI PEUVENT EXCOMMUNIER ET DE CEUX QUI PEUVENT ÊTRE L'OBJET D'UNE EXCOMMUNICATION

Il faut voir à présent qui peut excommunier et qui peut être excommunié. Six questions se posent ici: 1. Tout prêtre a t-il le pouvoir d'excommunier? -2. Quelqu'un qui n'est pas prêtre peut-il porter une excommunication? -3. Celui qui est excommunié ou suspens peut-il excommunier à son tour? -4. Peut-on s'excommunier soi-même, ou excommunier son égal, ou bien son supérieur? -5. Une collectivité peut-elle être excommuniée comme telle? -6. Celui qui est déjà excommunié peut-il être excommunié de nouveau?

1. Tout prêtre a t-il le pouvoir d'excommunier?

Dans le for de la conscience tout se passe entre l'homme et Dieu; au lieu qu'au for du jugement extérieur la cause se traite d'homme à homme. C'est pourquoi l'absolution ou l'acte de lier qui engage un homme vis-à-vis de Dieu seulement relève du for de la pénitence, tandis que celle qui engage un homme par rapport aux autres hommes relève du for public du jugement extérieur. Donc, puisqu'elle a pour effet de séparer celui qu'elle frappe de la communion des fidèles, l'excommunication appartient au for extérieur. Il s'ensuit que ceux-là seuls peuvent excommunier qui ont juridiction en ce domaine; de sorte que les évêques seuls, et, selon l'opinion la plus commune, les supérieurs majeurs peuvent exercer ce pouvoir de leur propre autorité. Quant aux curés, ils ne peuvent le faire qu'en vertu d'une commission qu'ils auraient reçue, ou bien, en des cas déterminés, comme le vol, la rapine ou autres pareils, pour lesquels le droit leur accorde cette faculté. Certains ont prétendu cependant que même les curés peuvent excommunier. L'opinion précédente est néanmoins plus fondée.

2. Celui qui n'est pas prêtre peut-il porter une excommunication?

Les sacrements où la grâce est conférée ne peuvent être administrés que par des prêtres; eux seuls peuvent donc absoudre et lier au for de la pénitence. Mais l'excommunication n'a pas un rapport direct avec la grâce: elle ne la concerne que par voie de conséquence, en tant qu'elle prive des suffrages de l'Église, lesquels ont pour effet de disposer à la grâce ou de conserver dans la grâce. C'est pourquoi même ceux qui ne sont pas prêtres peuvent excommunier, pourvu qu'ils aient juridiction au for contentieux.

3. Celui qui est excommunié ou suspens peut-il à son tour excommunier?

L'usage de la juridiction implique un rapport à quelqu'un d'autre. Puis donc qu'il est séparé de la communion des fidèles, un excommunié se trouve, de ce fait, privé de l'usage de la juridiction. Et comme l'excommunication relève de ce pouvoir, il ne peut non plus excommunier.

Il en va de même pour celui qui est suspens de juridiction. Celui en effet qui n'est suspens que d'ordre n'a pas le pouvoir d'exercer ce qui relève de l'ordre, mais il peut encore exercer ce qui est de juridiction: le contraire se produisant, s'il est suspens de juridiction et non d'ordre. Mais s'il est suspens des deux façons, l'un et l'autre des pouvoirs lui est ôté.

4. Peut-on s'excommunier soi-même, ou excommunier son égal, ou bien son supérieur?

Comme celui qui a juridiction se trouve placé, du fait qu'il est son juge, dans un état de supériorité par rapport à celui sur lequel il a juridiction, il s'ensuit que personne ne peut avoir juridiction sur soi-même ou sur son supérieur, ou sur son égal, et par conséquent ne peut excommunier ni son supérieur, ni son égal, ni soi-même.

5. Une sentence d'excommunication peut-elle être portée contre une collectivité tout entière?

On ne doit être excommunié que pour un péché mortel. Or un péché consiste dans un acte, et d'ordinaire un acte n'est pas attribuable à toute une communauté, mais à des individus particuliers. Il en résulte que l'on peut excommunier tel ou tel membre d'une communauté, mais pas la communauté tout entière.

Et s'il arrive qu'un acte engage toute une collectivité comme lorsqu'une multitude de gens traînent un navire qu'aucun ne peut seul mettre en mouvement, il ne paraît pas probable qu'il y ait alors une telle unanimité dans le consentement au mal que personne n'y soit opposé. De même donc "qu'il n'appartient pas à Dieu qui juge le ciel et la terre entière de condamner le juste avec l'impie", comme il est dit dans la Genèse, ainsi l'Église, qui doit imiter le jugement de Dieu, a-t-elle réglé sagement qu'une collectivité ne serait pas excommuniée comme telle, "de peur qu'en ramassant l'ivraie on n'arrache en même temps le blé".

6. Celui qui est déjà l'objet d'une excommunication peut-il être excommunié à nouveau?

Celui qui a été excommunié une fois peut l'être à nouveau, soit par réitération de la même excommunication, afin qu'ayant une confusion plus grande il renonce ainsi à son péché, soit pour d'autres motifs. Et, dans ce cas, il y a autant d'excommunications principales qu'il y a de motifs à être excommunié.

CHAPITRE 23: DES RAPPORTS QUE L'ON PEUT AVOIR AVEC LES EXCOMMUNIÉS.

Il convient que l'on s'interroge maintenant sur les rapports que l'on peut avoir avec les excommuniés. Trois questions se posent à ce sujet: 1. Est-il permis d'avoir des rapports avec un excommunié pour des affaires purement matérielles? -2. Celui qui communique avec un excommunié encourt-il une excommunication? -3. Y a t-il toujours péché mortel à communiquer avec un excommunié quand ce n'est pas permis?

1. Est-il permis d'avoir des rapports avec un excommunié au plan purement matériel?

Il y a deux sortes d'excommunication: 1° l'excommunication mineure, qui exclut seulement de la participation aux sacrements, mais pas de la communion des fidèles. Il est permis d'entrer en communication avec celui qui en est frappé, mais pas de lui procurer les sacrements; 2° l'excommunication majeure, qui exclut à la fois des sacrements de l'Église et de la communion des fidèles. Il est défendu de communiquer avec celui qui en est l'objet. Toutefois, comme l'Eglise a établi l'excommunication pour la guérison et non pour la perte, certains cas demeurent exceptés, dans cette interdiction générale, où la communication reste permise, savoir quand le salut y est intéressé. On peut alors converser licitement avec un excommunié, même sur d'autres sujets, si par là on a l'espoir de faire accepter les paroles du salut avec plus de facilité, grâce à la familiarité de l'entretien.

Il faut aussi excepter certaines personnes, spécialement tenues de pourvoir aux besoins de l'excommunié; comme "épouse, fils, serf rural, domestique". Par "fils", on doit entendre ici ceux qui ne sont pas émancipés; autrement ils sont tenus d'éviter leur père; quant aux autres, il faut comprendre qu'il leur est permis de communiquer avec un excommunié, s'ils ont contracté avec lui des liens de soumission avant l'excommunication, mais pas après. Certains comprennent, à l'inverse, qu'il est permis aux supérieurs de communiquer avec leurs inférieurs. Mais d'autres sont d'avis contraire. Pour le moins il faut admettre qu'ils doivent communiquer avec leurs inférieurs dans les choses où ils ont des obligations vis-à-vis d'eux; car si les inférieurs sont tenus d'obéir à leurs supérieurs, ceux-ci ne sont pas moins tenus de pourvoir aux besoins de leurs inférieurs. Il y a encore d'autres cas d'exception: tel celui où

"l'on ignore l'excommunication"; ou celui "de pèlerins voyageurs en des pays où il y a des excommuniés ": ils peuvent licitement "leur faire des achats", ou "en recevoir l'aumône"; ou encore le cas où l'on voit un excommunié dans la nécessité: on est alors tenu en vertu du précepte de la charité de pourvoir à son besoin.

Tous ces cas sont contenus dans ce vers: "utilement, loi, humblement, chose ignorée, nécessité"; "utilement" s'entendant des paroles de salut, "loi" du mariage, "humblement" de la sujétion; le reste est clair.

2. Celui qui communique avec un excommunié encourt-il une excommunication?

L'excommunication peut être portée contre quelqu'un de deux manières

ou bien de façon qu'il soit spécifié qu'il est excommunié avec tous ceux qui entreront en communication avec lui; il n'est alors pas douteux que quiconque entre en rapports avec une telle personne n'encoure lui-même une excommunication majeure; ou bien il est excommunié purement et simplement. En ce cas, ou l'on participe au délit lui-même par conseil, aide ou encouragement, et de nouveau l'on encourt une excommunication majeure; ou il n'est question que de rapports d'un autre ordre, paroles, baisers, communauté de table, pour lesquels celui qui participe n'est frappé que d'une excommunication mineure.

3. Y a t-il toujours péché mortel à communiquer avec un excommunié dans le cas où ce n'est pas permis?

Certains pensent que chaque fois que l'on entre en rapports avec un excommunié, soit par paroles, soit d'une des manières défendues qui a été spécifiée, on pèche mortellement, sauf dans les cas prévus par le droit. Mais comme il paraît bien dur d'admettre qu'on pèche mortellement pour une parole légère adressée à un excommunié, et qu'ainsi ceux qui excommunieraient jetteraient à un grand nombre le filet de la damnation, qui retomberait sur eux, pour cette raison d'autres croient plus probable qu'il n'y a pas toujours péché mortel en cette communication, mais seulement quand on prend part soi-même au crime, ou quand il s'agit de choses saintes, ou quand il y a mépris de l'Église.

CHAPITRE 24: L'ABSOLUTION DE L'EXCOMMUNICATION.

Trois questions se posent à ce sujet: 1. Tout prêtre peut-il absoudre de l'excommunication celui qui lui est soumis? -2. Quelqu'un peut-il être absous de l'excommunication malgré lui? -3. Peut-on être absous de l'excommunication sans l'être d'une autre?

1. Tout prêtre peut-il absoudre de l'excommunication celui qui lui est soumis?

Quiconque a le pouvoir d'absoudre du péché de communication avec un excommunié a aussi celui d'absoudre de l'excommunication mineure. Quant à l'excommunication majeure, ou elle est portée par un juge, et c'est alors celui qui l'a portée ou son supérieur qui peut en absoudre; ou elle est encourue à ce cas, un évêque ou même un prêtre peut en absoudre, à l'exception des six cas que l'auteur du droit, c'est-à-dire le pape, s'est réservé

1° le cas de celui qui a porté la main sur un clerc ou un religieux; 2° de celui qui a incendié une église, et a été cité; 3° de celui qui a fracturé une église, et a également été cité; 4° de celui qui sciemment communique dans les choses saintes avec ceux que le pape a nommément excommuniés; 5° du falsificateur des lettres apostoliques; 6° de celui qui participe à des crimes avec ceux qui sont excommuniés. Il ne peut être absous que par celui qui a porté l'excommunication, même s'il ne lui est pas soumis, à moins qu'en raison de la difficulté qu'il y a à le joindre il ne soit absous par l'évêque ou par son propre prêtre, caution ayant été donnée par serment qu'il se soumettra aux décisions du juge qui a porté la sentence.

Le premier des cas énumérés comporte à son tour huit exceptions: 1° l'article de la mort, où l'on peut être absous de toute excommunication par n'importe quel prêtre; 2° le cas où celui qui frappe est le portier de quelque grand personnage, et n'a agi ni par haine, ni de propos délibéré; 3° où il est une femme; 4° Où il est un esclave, dont l'absence causerait dommage à son maître, supposé innocent; 5° où c'est un religieux qui a frappé un autre religieux, l'emportement n'ayant point été excessif; 6° où c'est un pauvre; 7° où c'est un impubère, un vieillard ou un malade; 8° où il a des inimitiés graves.

Il y a même d'autres cas où celui qui frappe un clerc n'encourt pas d'excommunication: 1° s'il a frappé pour motif disciplinaire, comme il arrive à un maître ou à un supérieur; 2° s'il l'a fait pour s'amuser; 3° s'il a surpris celui qu'il frappe commettant un acte honteux avec sa femme, sa mère, sa soeur ou sa fille; 4° s'il repousse sur le moment même la violence par la violence; 5° s'il ne sait pas que c'est un clerc; 6° s'il vient à le rencontrer dans l'apostasie, après que la troisième admonition lui a été faite; 7° s'il s'agit d'un clerc qui s'adonne à des actes tout à fait contraires à son état: par exemple s'il se fait soldat, ou s'il passe à la bigamie.

2. Quelqu'un peut-il être absous contre sa volonté?

Le mal de la faute et le mal de la peine diffèrent en ceci que le principe du péché est en nous, parce que tout péché est volontaire, alors que le principe de la peine peut être en dehors de nous. Il n'est pas requis en effet pour une peine qu'elle soit volontaire, il est même plutôt de sa nature d'être contre la volonté. En conséquence, comme les péchés ne sont commis que par la volonté, ainsi ne sont-ils pas remis à quelqu'un contre sa volonté; au lieu que, s'il s'agit de l'excommunication, comme elle peut être portée contre quelqu'un malgré lui, de même peut-elle lui être retirée malgré lui.

3. Peut-on être absous d'une excommunication sans l'être de toutes les autres?

Il n'y a pas de connexion en une même personne entre les excommunications: ainsi peut-on se trouver absous de l'une tandis que l'autre reste. Mais il faut observer à ce sujet qu'il peut se faire que quelqu'un soit frappé de plusieurs excommunications par un même juge. Dans ce cas, lorsqu'il est absous de l'une d'elles, il est censé l'être aussi des autres, à moins que le contraire ne soit spécifié. -Mais il arrive aussi qu'on soit excommunié par plusieurs juges. Si alors on est absous d'une excommunication, on ne l'est pas pour cela d'une autre, à moins que les autres juges, à la demande de celui qui a absous, ne confirment la sentence; ou bien encore que tous confient à un seul le soin d'absoudre.

CHAPITRE 25: LES INDULGENCES

Il faut maintenant traiter des indulgences 1° des indulgences considérées en elles-mêmes; 2° de ceux qui les confèrent; 3° de ceux qui les reçoivent.

Sur le premier point trois questions se posent: 1. L'indulgence peut-elle remettre quelque chose de la peine satisfactoire? 2. Les indulgences ont-elles autant de valeur qu'il est proclamé dans leur énoncé? 3. Convient-il d'accorder une indulgence pour un secours temporel?

1. L'indulgence peut-elle remettre quelque chose de la peine satisfactoire?

Tout le monde admet que les indulgences ont une certaine valeur: ce serait en effet une impiété de prétendre que l'Église a des pratiques vaines. Mais certains croient que les indulgences ne peuvent rien pour la rémission de la peine que l'on mériterait, selon le jugement de Dieu, au purgatoire, mais qu'elles ont seulement efficacité pour remettre de l'obligation à une peine imposée par un prêtre à un pénitent, ou de celle qui s'imposerait à lui du fait des prescriptions du droit.

Mais cette opinion ne paraît pas vraie. Tout d'abord elle est formellement contraire au privilège accordé à Pierre, que "ce qu'il délierait sur la terre serait délié au ciel". D'où il ressort que ce qui est remis au for de l'Église l'est également au for de la justice divine. -En outre, l'Église, en accordant de telles indulgences, nuirait plus qu'elle ne viendrait en aide, car, en absolvant des pénitences infligées, elle abandonnerait à des peines plus graves, à savoir celles du purgatoire.

C'est pourquoi il convient plutôt de dire que les indulgences ont une efficacité, tant vis-à-vis du for de l'Eglise que devant le jugement de Dieu, pour la rémission de la peine qui reste due après la contrition, l'absolution et la confession, que cette peine ait été enjointe ou non. La raison doit en être cherchée dans l'unité du corps mystique dont beaucoup de membres ont surpassé en oeuvres de pénitence la mesure de leurs dettes propres, et de plus ont supporté avec patience une multitude de tribulations injustes, qui auraient pu expier la multitude des peines dont ils auraient pu être redevables. Ainsi l'abondance de leurs mérites est-elle si grande qu'elle l'emporte sur la totalité de la peine due en ce jour par les vivants. En outre, et c'est la raison principale, il y a le mérite du Christ, lequel, bien qu'il opère par la voie des sacrements, n'est pas, quant à son efficacité, renfermé en eux, mais dépasse en son infinité tout ce qu'ils pourraient produire.

Mais nous avons vu qu'il est possible à l'un de satisfaire pour un autre. D'autre part, les saints, en qui se rencontre cette surabondance d'oeuvres satisfactoires, ne les ont pas accomplies pour tel ou tel en particulier, qui aurait une dette à remettre, sans quoi ceux-ci se trouveraient absous indépendamment de toute indulgence, mais ils les ont accomplies globalement pour toute l'Église, selon ce que dit l'Apôtre: "Je complète dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Église." C'est ainsi que les mérites en question sont communs à toute l'Église. Mais ce qui appartient en commun à une collectivité est distribué à chacun de ses membres au jugement de celui qui est à sa tête. Par conséquent, de même que quelqu'un peut obtenir rémission de sa peine si un autre satisfait spécialement pour lui, ainsi en est-il également si la satisfaction d'un autre lui est allouée par celui qui en a le pouvoir.

2. Les indulgences valent-elles autant qu'il est dit dans leur énoncé?

Sur ce point il y a des opinions multiples. Certains prétendent que les indulgences n'ont pas autant de valeur qu'elles proclament, et qu'elles n'ont d'effet pour chacun qu'à proportion de sa foi et de sa dévotion. Et ils ajoutent que l'Église s'exprime comme elle le fait à leur sujet pour amener, par le moyen d'une pieuse fraude, les hommes à bien faire; tout comme une mère incite son enfant à marcher en lui promettant un fruit. -Mais cette opinion est très dangereuse, car, ainsi que S. Augustin le dit dans une lettre à S. Jérôme: que l'on convainque de fausseté la Sainte Écriture en quelque point, et c'en est fait de son autorité; de même si l'on pouvait surprendre quelque chose de faux dans la prédication de l'Église, son enseignement se trouverait sans autorité pour confirmer dans la foi.

C'est pourquoi d'autres ont dit qu'elles ont la valeur qu'elles proclament, selon la juste estimation, non de celui qui donne l'indulgence, lequel attache trop de prix à ce qu'il donne, ni de celui qui la reçoit, qui pourrait ne l'apprécier pas assez, mais selon qu'elle est fixée de façon équitable au jugement des gens de bien, compte tenu de la condition de la personne, ainsi que de l'utilité et du besoin de l'Église; celle-ci étant à certaines époques dans une nécessité plus grande qu'à d'autres. Mais il semble bien que cette opinion aussi ne tient pas. Tout d'abord parce qu'alors les indulgences n'auraient pas de valeur pour la rémission, mais plutôt pour une sorte de commutation de la peine. En outre, la prédication de l'Église ne serait pas excusée de mensonge, attendu qu'une indulgence peut être proclamée bien au-dessus de ce qu'une juste estimation pourrait le requérir, compte tenu de toutes les conditions précitées

lorsque, par exemple, le pape donne une indulgence de sept années à celui qui visite une église; des indulgences semblables ayant été instituées également par S. Grégoire pour les Stations de Rome.

D'autres disent en conséquence que la quantité de rémission dans les indulgences ne doit pas être mesurée seulement d'après la dévotion de celui qui les reçoit, comme le voulait la première opinion, ni d'après la quantité de ce qui est donné, comme le prétendait la seconde, mais d'après la 'cause' pour laquelle l'indulgence est donnée, et en raison de laquelle on est réputé digne de la recevoir. En sorte que, selon que l'on accède à cette cause, on obtient en totalité ou en partie la rémission de l'indulgence. -Mais, dans cette conception, la pratique de l'Église ne se trouve pas plus justifiée, car il arrive que, pour une même cause, elle fixe une plus grande indulgence.

Ainsi, toutes choses étant égales, tantôt est accordée une année d'indulgences pour ceux qui visitent une église, tantôt quarante jours, selon que le pape aura voulu faire grâce en instituant l'indulgence. La quantité de rémission ne doit donc pas être appréciée d'après le motif qui rend digne d'indulgence.

Il est donc préférable de soutenir que la quantité de l'effet est en dépendance de celle de la cause. Or, dans les indulgences, la cause de la rémission de la peine n'est autre chose que la surabondance des mérites de l'Église, laquelle est suffisante pour expier la totalité de la ainsi, cette cause effective de la rémission n'est ni la dévotion, ni la peine, ni les offrandes de celui qui reçoit l'indulgence, pas plus que la 'cause' pour laquelle elle est donnée. Ce n'est donc à rien de cela qu'il convient de proportionner la quantité de la rémission, mais aux mérites de l'Eglise qui sont toujours surabondants. De la sorte, selon que ces mérites sont appliqués à tel ou tel, celui-ci reçoit la rémission de la peine. Mais pour que cela se fasse est requise l'autorité capable de disposer de ce trésor; et, en outre, il est nécessaire qu'il y ait une union entre celui à qui la dispensation est faite et celui qui avait mérité, -union que réalise la charité; il faut enfin un motif de cette largesse, tel que soit respectée l'intention de ceux qui ont accompli les oeuvres méritoires. Or ils les ont faites pour l'honneur de Dieu et pour l'utilité de l'Église. Toute 'cause' en conséquence qui est à l'honneur de Dieu et pour l'utilité de l'Église est un motif suffisant pour établir des indulgences.

Ainsi donc, il faut reconnaître avec les tenants de cette opinion que les indulgences ont purement et simplement la valeur qu'elles proclament, pourvu qu'il y ait: chez celui qui les accorde l'autorité pour le faire, chez celui qui les reçoit la charité, et, du point de vue de la 'cause' , la piété, qui comprend l'honneur de Dieu et l'utilité du prochain. Et en ceci il n'y a pas, comme certains le prétendent, "un élargissement excessif du tribunal de la miséricorde divine", et il n'est pas dérogé à sa justice, car aucune partie de la peine ne se trouve supprimée, mais la peine de l'un est comptée pour un autre.

3. Convient-il d'accorder des indulgences pour des choses temporelles?

Les biens temporels sont ordonnés aux spirituels, puisque nous devons user des premiers en vue des seconds. Par conséquent il n'est pas possible d'accorder des indulgences pour des biens purement temporels, mais seulement pour des biens temporels ordonnés aux spirituels: comme, par exemple, la répression des ennemis de l'Église qui troublent sa paix, ou encore la construction d'églises ou de ponts, ou d'autres aumônes. Il est clair qu'il n'y a point là de simonie, vu qu'on ne donne pas un bien spirituel pour un temporel.

CHAPITRE 26: CEUX QUI PEUVENT ACCORDER DES INDULGENCES.

Il faut maintenant voir quels sont ceux qui peuvent accorder des indulgences. Quatre questions se posent à ce sujet 1. Un curé peut-il accorder des indulgences? -2. Un diacre ou un non-prêtre...? -3. Un évêque...? -4. Quelqu’un qui est en état de péché mortel...?

1. Un curé peut-il accorder des indulgences?

Les indulgences ont leur effet selon que les oeuvres satisfactoires de l’un sont comptées au bénéfice d’un autre, non seulement en vertu de la charité, mais aussi en raison de l’intention de celui qui satisfait, laquelle est dirigée de quelque façon vers le second. Or l’intention de quelqu’un peut être dirigée vers un autre de trois façons: d’une manière spéciale, en général, ou particulièrement.

Il y a intention particulière lorsque quelqu’un satisfait nommément pour un autre: de cette façon, n’importe qui peut faire part à un autre de ses oeuvres. L’intention est appliquée d’une manière spéciale lorsque, par exemple, on prie pour sa communauté, ses familiers, ses bienfaiteurs, et qu’on rapporte à cette fin ses oeuvres satisfactoires. Celui qui préside à la communauté peut alors faire part à quelqu’un d’autre des oeuvres ainsi accomplies, en appliquant l’intention des membres de la communauté à tel en particulier. Il y a intention générale enfin quand on ordonne ses oeuvres au bien commun en général. Celui qui préside universellement à l’Église peut faire- part de ces oeuvres en appliquant l’intention susdite à celui-ci ou à celui-là. Mais comme chaque homme est partie d’une communauté, et chaque communauté partie de l’Église, il se fait que dans l’intention du bien privé est incluse celle du bien de la communauté et celle du bien de toute l’Église. En sorte que celui qui préside à l’Église a le pouvoir de faire part de ce qui appartient à la communauté et à telle personne en particulier, et celui qui préside à la communauté, de ce qui appartient à telle personne, l’inverse ne pouvant avoir lieu.

Cependantn’est dénommée indulgence ni la première communication de biens, ni la deuxième, mais seulement la troisième, et ceci pour deux raisons 1° parce que dans les deux premières communications, tout en étant absous par rapport à Dieu de l’obligation de la peine, on ne l’est pas de l’obligation d’accomplir la satisfaction imposée en vertu du précepte de l’Eglise; tandis que par la troisième communication on l’est aussi de cette dette; 2° parce qu’en une seule personne, ou en une seule communauté il n’y a pas une réserve telle de mérites qu’elle puisse lui suffire ainsi qu’à tous les autres. En conséquence quelqu’un n’est absous totalement de la peine qu’il doit, que si on a satisfait déterminément pour lui autant qu’il devait. Par contre, dans l’Église tout entière, il y a un trésor inépuisable de mérites, surtout en raison des mérites du Christ. Seul, donc, celui qui est préposé à l’Église a le pouvoir d’accorder des indulgences.

Mais comme l’Église est la "société des fidèles", et qu’il y a deux sortes de sociétés humaines: la société domestique (ceux qui sont d’une même famille), et la société politique (ceux qui appartiennent à un même peuple), il se fait que l’Église est assimilée à la société politique (car le peuple lui-même est dit l’Église), tandis que les diverses communautés ou paroisses du même diocèse sont assimilées à des rassemblements en diverses familles ou en divers offices. De tout ceci il résulte que seul l’évêque a proprement le titre de prélat de l’Eglise, et que seul il en reçoit, comme s’il en était l’époux, l’anneau de l’Église; ainsi est-il seul à avoir un pouvoir plénier dans la dispensation des sacrements et juridiction au for contentieux, comme personne publique, les autres n’ayant ces pouvoirs qu’autant qu’ils leur sont communiqués par eux. Quant aux prêtres qui président aux communautés de fidèles. Curés, ils ne sont pas proprement et simplement des prélats, mais des coadjuteurs (d’où vient que l’évêque dit dans

la consécration des prêtres: "Plus nous sommes faibles, et plus nous avons besoin de ces auxiliaires".

C’est pourquoi aussi ils ne peuvent dispenser tous les sacrements. Ni les curés donc, ni les abbés ou autres prélats de ce rang ne peuvent accorder d’indulgences.

2. Un diacre ou quelqu’un qui n’est pas prêtre peut-il accorder des indulgences?

Le pouvoir d’accorder des indulgences est attaché à la juridiction, comme nous l’avons dit plus haut. Puis donc que les diacres et ceux qui ne sont pas prêtres peuvent avoir juridiction, soit qu’elle leur ait été commise, comme pour les légats, soit à titre ordinaire, comme pour ceux qui sont élus, il faut reconnaître qu’ils peuvent aussi accorder des indulgences, bien qu’ils ne puissent absoudre au for de la pénitence, ce qui relève de l’ordre.

La solution des objections est manifeste: L’octroi des indulgences relève de la clé de juridiction et non de la clé d’ordre.

3. Un évêque peut-il accorder des indulgences?

Le pape a la plénitude du pouvoir pontifical, comme le roi dans tout son royaume. Quant aux évêques, ils sont établis "pour partager ses sollicitudes", comme des juges préposés à chaque cité; d’où vient qu’ils sont les seuls que le pape appelle dans ses lettres "frères", tandis qu’il appelle les autres "fils". En conséquence, le pouvoir d’accorder des indulgences réside en sa plénitude dans le pape, qui peut en établir comme il veut, pourvu qu’il y ait une 'cause' légitime. Dans les évêques ce pouvoir n’existe que d’une façon limitée, selon que le pape aura disposé; dans ces limites ils peuvent donc accorder des indulgences, mais pas au-delà.

La solution des objections est manifeste.

4. Celui qui est en état de péché mortel peut-il accorder des indulgences?

Accorder des indulgences est un acte de juridiction. Or on ne perd pas la juridiction par le péché. Par conséquent les indulgences ont même valeur, qu’elles soient accordées par celui qui est en état de péché mortel, ou par le plus saint des hommes, puisque, en les accordant, on ne remet pas la peine en vertu de ses propres mérites, mais par les mérites renfermés dans les trésors de l’Église.

CHAPITRE 27: CEUX A QUI LES INDULGENCES PEUVENT PROFITER.

Il reste à parler de ceux à qui les indulgences peuvent profiter. Quatre questions se posent ici: 1. Les indulgences peuvent-elles profiter à ceux qui sont en état de péché mortel? -2. aux religieux? -3. à ceux qui n’accomplissent pas ce qui est prescrit pour les gagner? -4. à celui même qui accorde l’indulgence?

1. Les indulgences peuvent-elles profiter à ceux qui sont en état de péché mortel?

Certains ont prétendu que les indulgences profitent à ceux qui sont en état de péché mortel, non, à vrai dire, pour la rémission de leur peine, puisque la peine ne peut être remise à personne, que sa faute n’ait été pardonnée. Il est impossible en effet que celui qui n’a pas obtenu par l’action de Dieu la rémission de sa faute, obtienne du ministre de l’Eglise la rémission de sa peine, par les indulgences ou au for de la pénitence, niais elles profitent à ceux qui sont en cet état pour acquérir la grâce.

Mais ceci ne paraît pas être vrai. Bien que les mérites communiqués par les indulgences puissent en effet servir à mériter la grâce, ce n’est cependant pas dans ce but qu’ils sont

dispensés, mais de façon déterminée pour la rémission de la peine. C'est pourquoi, dans toutes les indulgences on fait mention "de ceux qui sont vraiment contrits et confessés".

Si cependant la collation de l'indulgence était faite de cette manière "Je te fais part des mérites de l'Eglise entière", ou "de telle communauté", ou "de telle personne en particulier", elles pourraient alors servir pour mériter quelque chose, à celui qui est en état de péché mortel, ainsi que le veut l'opinion précédente.

2. Les indulgences peuvent-elles profiter aux religieux?

Les indulgences ont valeur aussi bien pour les religieux que pour les séculiers, pourvu qu'ils aient la charité et qu'ils accomplissent ce qui est prescrit pour les gagner. Les religieux ne sont en effet pas moins aptes à être secourus par les mérites des autres que les séculiers.

3. L'indulgence peut-elle quelquefois être accordée à celui qui ne fait as ce qui est prescrit tour la gagner?

On ne peut obtenir ce qui est donné sous une certaine condition que si cette condition se trouve réalisée. Comme donc l'indulgence est donnée sous la condition que l'on fait une certaine chose ou que l'on donne une certaine chose, si cela n'est pas accompli l'indulgence n'est pas obtenue.

4. Une indulgence peut-elle profiter à celui qui l'a établie?

Une indulgence doit être accordée pour une certaine 'cause', de sorte que par son entremise on soit amené à accomplir des actes qui soient utiles à l'Eglise et procurent l'honneur de Dieu. Mais un prélat, à qui est confié la charge du bien de l'Eglise et de l'honneur divin, n'a pas de raison de s'exciter lui-même à ces tâches. Il ne peut donc établir d'indulgences à son profit. Toutefois il peut user de celles qu'il a établie pour les autres, vu que pour ceux-ci il y avait motif à le faire.

CHAPITRE 28: LA PÉNITENCE SOLENNELLE.

Il faut maintenant envisager la solennité de la pénitence. Trois questions se posent à ce sujet: 1. Certaine pénitence peut-elle être rendu publique ou solennelle? -2. La pénitence solennelle peut-elle être réitérée? -3. Du rite de la pénitence solennelle.

1. Certaine pénitence doit-elle être rendue publique ou solennelle?

Certaines pénitences doivent être rendues publiques pour quatre raisons 1° pour que le péché public ait un remède public; 2° parce que celui qui a commis un crime très grave est aussi digne en ce monde de la plus grande confusion; 3° afin que ces pénitences soient pour les autres un sujet de crainte; 4° à titre d'exemple de pénitence; de sorte que ceux qui sont dans des péchés graves ne désespèrent point.

2. La pénitence solennelle peut-elle se réitérer?

La pénitence solennelle ne doit pas se réitérer pour trois raisons 1° de peur qu'ainsi elle ne se trouve dévaluée; 2° à cause de sa signification; 3° parce que la solennisation de la pénitence est comme une profession de garder perpétuellement la pénitence, de sorte que la réitération répugne à la solennité. Toutefois, celui qui a fait pénitence solennelle n'est pas exclu de toute pénitence, s'il vient à pécher à nouveau; mais une pénitence solennelle ne doit pas lui être enjointe de nouveau.

3. Le rite de la pénitence solennelle est-il convenable?

Toute pénitence solennelle est publique, l'inverse n'étant pas vrai. Voici en effet comment se pratique la pénitence solennelle. Au début du carême, ceux qui sont astreints à cette pénitence se présentent avec leurs prêtres aux évêques de leurs cités devant la porte de l'église, revêtus d'un sac, pieds nus, le visage tourné vers la terre, la chevelure rasée. Une fois introduits dans l'église, l'évêque récite pour eux avec tout son clergé les sept psaumes de la pénitence; après quoi, les ayant aspergés d'eau bénite, il leur impose la main, puis il leur met de la cendre sur la tête, couvre leur cou d'un silice, et leur signifie, avec larmes, que, comme Adam a été chassé du paradis, ils sont eux-mêmes rejetés de l'Église. Il ordonne alors à ses ministres de les pousser au-dehors de l'église, tandis que les prêtres les accompagnent avec les paroles du répons: "A la sueur de ton front..." Chaque année, le jour de la Cène du Seigneur, ils sont ramenés par leurs prêtres à l'église où ils demeurent jusqu'à l'octave de Pâques, sans toutefois communier, ni recevoir la paix. Et l'on fera ainsi chaque année, tant que l'entrée de l'Église leur demeure interdit. Quant à la réconciliation définitive, elle est réservée à l'évêque, à qui seul il appartient d'imposer la pénitence solennelle.

La pénitence solennelle peut être imposée également aux hommes et aux femmes, mais pas aux clercs, à cause du scandale. On ne doit l'imposer que pour une faute qui "aurait mis en émoi toute la ville".

Quant à la pénitence publique, non solennelle, qui se fait aussi à la face de l'Église, mais sans la solennité qui vient d'être dite, tel un pèlerinage au loin, avec le bâton de pèlerin, -elle peut se réitérer, et un simple prêtre peut l'imposer; elle peut aussi être imposée à un clerc.

On a parfois donné à la pénitence solennelle la dénomination de publique; ce qui explique que certaines autorités s'expriment diversement à son sujet.

L'EXTRÊME ONCTION

CHAPITRE 29: LE SACREMENT DE L'EXTRÊME ONCTION

Après la pénitence il faut étudier le sacrement de l'extrême-onction. Cinq points devront e examinés 1° ce qui est essentiel à ce sacrement et son institution; 2° son effet; son ministre; 4° ceux à qui il doit être conféré, et en quelle partie de leur corps; sa réitération.

Sur le premier point neuf questions se posent -1. L'extrême-onction est-elle un sacrement? -2. N'est-elle qu'un seul sacrement? -3. Ce sacrement a t-il été institué le Christ? 4. L'huile d'olive est-elle la matière qui lui convient? -5. Faut-il que elle soit consacrée? -6. La matière de ce sacrement doit-elle être consacrée par l'évêque? -7. L'extrême-onction a-t-elle une forme quelconque? -8. La forme de ce sacrement doit-elle s'exprimer dans une for mule de prière déprécative? -9. La formule dont il vient d'être question est-elle la forme qui convient à ce sacrement?

1. L'extrême-onction est-elle un sacrement?

Parmi les opérations visibles opérées par l'Église, certaines sont des sacrements, comme le baptême, d'autres des sacra mentaux, comme l'exorcisme, et il y a entre ces deux espèces de choses cette différence qu'est appelée sacrement l'action de l'Eglise qui atteint effectivement l'effet qui a été visé principalement dans l'acte d'administration, tandis que le sacramental correspond à une action de l'Église qui, bien qu'elle n'atteigne pas à cet effet, a tout de même un certain ordre à l'action principale. Or l'effet qui est visé dans l'administration des sacrements est la guérison de la maladie du péché: "Tout son fruit, lit-on dans Isaïe, est que le péché soit ôté." Puis donc que l'extrême-onction parvient à cet effet, comme le montrent les

paroles de S. Jacques, et qu'elle ne se trouve pas ordonnée à un autre sacrement, comme si elle lui était annexée, il est clair qu'elle n'est pas un sacra mental mais un sacrement.

2. L'extrême-onction n'est-elle qu'un seul sacrement?

En rigueur de termes une chose peut être dite numériquement une en trois sens différents: 1° comme l'indivisible qui n'est multiple ni en acte, ni en puissance, tel le point et l'unité; 2° comme le continu qui est bien un en acte, mais multiple en puissance, telle la ligne; 3° comme une réalité parfaite constituée de plusieurs parties, telle une maison qui est d'une certaine manière multiple en acte, mais dont les diverses parties constituent une unité. C'est de cette dernière manière que chacun des sacrements est dit un, c'est-à-dire pour autant que la pluralité des éléments qui le constituent est unifiée pour signifier ou causer une même chose. Car un sacrement cause en signifiant. En conséquence: lorsqu'une seule action suffit pour que l'on ait une signification parfaite, l'unité du sacrement se réalise en cette seule action, comme on le voit pour la confirmation; lorsque la signification du sacrement peut être obtenue aussi bien par une action que par plusieurs, le sacrement peut alors être accompli dans une seule et dans plusieurs actions: ainsi le baptême en une et en trois immersions, l'ablution que signifie ce sacrement pouvant en effet être figurée par une immersion et par plusieurs; lorsqu'enfin la signification parfaite du sacrement ne peut être obtenue que par plusieurs actions, plusieurs sont alors nécessaires pour la perfection du sacrement: c'est ce qui a lieu dans l'Eucharistie où la réfection corporelle qui est le signe de la réfection spirituelle ne peut être réalisée que par la nourriture et par la boisson. Il en est de même pour l'extrême-onction, car la guérison des blessures intérieures ne peut être signifiée de façon adéquate que par l'application du remède aux divers principes d'où viennent les blessures. C'est pourquoi plusieurs actions sont requises pour la perfection de ce sacrement.

3. Ce sacrement a t-il été institué par le Christ?

Il y a à ce sujet deux opinions. Pour certains le Christ n'a pas institué ce sacrement par lui-même, pas plus que la confirmation, mais il a confié aux apôtres le soin de le faire: ces deux sacrements ne pouvaient en effet, en raison de la plénitude de la grâce qu'ils confèrent, être institués avant que la mission la plus plénière de l'Esprit Saint ait été accomplie. Aussi sont-ils à ce point sacrements de la loi nouvelle qu'ils n'ont pas eu de figure dans la loi ancienne. Mais cette explication n'est pas convaincante. De même en effet que le Christ avait promis, avant sa passion, la mission plénière du Saint Esprit, il aurait aussi bien pu instituer un tel sacrement.

C'est pourquoi d'autres affirment que le Christ a institué par lui-même tous les sacrements, mais qu'il n'en a promulgué en personne que certains, ceux qui sont les plus difficiles à croire, laissant la charge aux apôtres d'en promulguer d'autres, comme l'extrême-onction et la confirmation. Cette dernière opinion a le plus de probabilité, car les sacrements appartiennent au fondement de la loi, en sorte qu'il revient au Législateur même de les instituer. De plus, ils ont de par leur institution une efficacité qu'ils ne peuvent tenir que de Dieu.

4. L'huile d'olive est-elle la matière qui convient tour ce sacrement?

La médication spirituelle que l'on applique à la fin de la vie doit être à la fois parfaite, puisqu'après elle il n'y en a point d'autre, et douce, pour que l'espérance, si nécessaire à ceux qui s'en vont, ne soit pas brisée, mais réchauffée. Or l'huile est adoucissante, et pénètre jusqu'au plus intime, et en outre elle se diffuse. Pour toutes ces raisons elle est bien la matière qui convient pour ce sacrement. Mais comme c'est à la liqueur de l'olivier que l'on donne principalement le nom d'huile, vu que les autres liqueurs ne reçoivent ce nom qu'en tant qu'elles lui ressemblent, il revient aussi à l'huile d'olive d'être prise comme matière pour l'extrême-onction.

5. Est-il nécessaire que l'huile soit consacrée?

Quelques-uns prétendent que l'huile pure et simple est la matière de ce sacrement, et que celui-ci se trouve parachevé dans la consécration de l'huile faite par l'évêque. Mais cette opinion apparaît manifestement fausse, d'après ce qui a été dit de l'Eucharistie, où l'on a montré que ce dernier sacrement est le seul sacrement qui consiste dans la consécration de sa matière.

Nous disons donc que l'extrême-onction consiste dans l'onction elle-même, comme le baptême consiste dans l'ablution, et que sa matière est l'huile sanctifiée. Qu'il y ait besoin dans ce sacrement et dans quelques autres d'une matière sanctifiée peut se justifier par trois raisons. Voici la première. Toute l'efficacité des sacrements procède du Christ, de telle sorte que ceux dont il a lui-même fait usage tiennent leur efficacité de cet usage même qu'il en a fait: ainsi "a t-il conféré aux eaux la vertu régénératrice par le contact même de sa chair"; mais il n'a pas fait usage de l'extrême-onction, ni d'aucune onction corporelle c'est pourquoi la sanctification de la matière est requise dans toutes les onctions. Une autre raison est la plénitude de grâce qui est conférée, et qui a pour effet, non seulement d'ôter le péché, mais aussi les "restes" du péché et la maladie corporelle. Enfin, il y a lieu de remarquer que l'effet corporel du sacrement, à savoir la guérison, n'est pas causé par les propriétés naturelles de la matière; ainsi convient4l que cette efficacité lui soit conférée par une sanctification.

6. Faut-il que la matière de ce sacrement soit consacrée par l'évêque?

Le ministre d'un sacrement ne produit pas l'effet de ce sacrement par sa vertu propre, à titre d'agent principal, mais par l'efficacité du sacrement même qu'il dispense. Or cette efficacité procède d'abord du Christ d'où elle descend, par ordre, dans les autres à savoir dans le peuple par l'intermédiaire des ministres qui dispensent les sacrements, et dans les ministres inférieurs par celui des ministres supérieurs qui sanctifient la matière. C'est pourquoi dans tous les sacrements qui réclament une matière sanctifiée, la première sanctification de la matière se fait par l'évêque, tandis que son usage est parfait par le prêtre ainsi est-il rendu manifeste que le pouvoir du prêtre est dérivé de celui de l'évêque, selon cette parole du psaume: "Comme une huile excellente sur la tête, qui, d'abord, descend sur la barbe, et, ensuite, jusqu'au col de la tunique.".

7. Ce sacrement a t-il une forme quelconque?

Il y en a qui ont prétendu qu'aucune forme n'était nécessaire pour l'extrême-onction. Mais ceci semble porter atteinte à l'effet de ce sacrement, car n'importe quel sacrement produit son effet en le signifiant. Or la signification de la matière ne se trouve déterminée à un certain effet qu'en vertu de la forme des paroles, vu que la matière peut avoir rapport à plusieurs choses. C'est pourquoi il doit y avoir dans tous les sacrements de la loi nouvelle, qui "produisent ce qu'ils signifient", des "réalités" et des "paroles". En outre S. Jacques paraît bien concentrer toute la vertu de ce sacrement dans la formule de la prière, qui est effectivement la forme de ce sacrement, comme on le dira. Pour ces raisons, l'opinion précédente semble être téméraire et erronée. Nous conclurons donc, ce qui est d'ailleurs l'opinion commune, que l'extrême-onction a, comme les autres sacrements, une forme déterminée.

8. La forme de ce sacrement doit-elle s'ex dans une formule indicative et non dans une formule déprécative?

C'est la formule déprécative qui est la forme de l'extrême-onction, comme le montre le texte de S. Jacques, et ainsi qu'il ressort de l'usage de l'Église romaine, qui n'emploie pas d'autres paroles dans la collation de ce sacrement. On peut en donner plusieurs raisons. Tout d'abord,

celui qui reçoit ce sacrement est destitué de ses forces propres: ainsi a t-il besoin d'être secouru par nos prières. -En deuxième lieu, ce sacrement est donné à ceux qui, quittant cette vie, cessent déjà de relever de la juridiction de l'Église, pour ne plus reposer que dans la main de Dieu seul c'est pourquoi on les lui recommande par une prière. -Enfin, l'extrême-onction n'a pas d'effet qui suive nécessairement l'action du ministre, lorsqu'a été accompli exactement tout ce qui est requis par le sacrement: comme le caractère dans le baptême et la confirmation, la transsubstantiation dans l'Eucharistie, la rémission des péchés dans la pénitence, sous réserve qu'il y ait contrition, celle-ci étant de l'essence du sacrement de pénitence alors qu'elle n'est pas de l'essence de l'extrême-onction. C'est pour quoi, dans l'extrême-onction, il ne peut y avoir de formule au mode indicatif, comme pour les autres sacrements nommés.

9. La formule dont on vient de parler est-elle la forme qui convient pour ce sacrement?

La formule dont on a parlé est bien la forme qui convient à ce sacrement, car elle fait mention à la fois: du sacrement, quand on dit "cette sainte onction"; de ce qui agit dans le sacrement, à savoir "la divine miséricorde"; de son effet, enfin, "la rémission des péchés".

CHAPITRE 30: L'EFFET DU SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION

Il faut étudier maintenant l'effet de ce sacrement. Trois questions se posent ici:

-1. L'extrême-onction procure-t-elle la rémission des péchés? -2. A-t-elle pour effet la guérison corporelle? -3. Imprime-t-elle un caractère?

1. L'extrême-onction procure-t-elle la rémission des péchés?

Chacun des sacrements a été institué principalement en vue d'un seul effet, bien qu'il puisse encore en produire d'autres par voie de conséquence. Et comme un sacrement produit cela même qu'il signifie, c'est à partir de sa signification qu'il convient d'en déterminer l'effet principal. Or ce sacrement est administré par mode de médicament, comme le baptême par mode d'ablution. Ainsi, un remède étant fait pour chasser la maladie, est-ce principalement pour guérir la maladie du péché que l'extrême-onction a été instituée: en sorte que, comme le baptême est une sorte de régénération spirituelle, et la pénitence une sorte de résurrection du même ordre, ce sacrement pour sa part peut être considéré comme une sorte de guérison ou de cure spirituelle. Mais les soins donnés au corps présupposent évidemment la vie corporelle chez ceux à qui ils sont donnés; de même également une médication spirituelle suppose la vie spirituelle. L'extrême-onction n'est donc pas donnée contre les défauts qui détruisent cette vie, c'est-à-dire contre le péché originel et le péché mortel, mais contre ceux qui affaiblissent spirituellement l'homme, en sorte qu'il n'a plus toute la vigueur nécessaire pour accomplir les actes de la vie de la grâce ou de la gloire. Or ces défauts ne sont pas autre chose qu'une certaine faiblesse ou débilité que laisse en nous après lui le péché tant actuel qu'originel: c'est contre cette faiblesse que l'homme se trouve affermi par l'extrême-onction.

Mais comme cet effet fortifiant est produit par la grâce, et que la grâce ne peut se trouver associée au péché, il s'ensuit que, si ce sacrement trouve en face de lui un péché, mortel ou véniel, il l'ôte, par voie de conséquence, quant à la coulpe, si du moins celui qui le reçoit n'y met point d'empêchement; ce qui a lieu aussi pour l'Eucharistie et la confirmation, comme nous l'avons dit. C'est pourquoi

S. Jacques ne mentionne que conditionnellement la rémission des péchés: "S'il a des péchés, dit-il, ils lui seront pardonnés", quant à la coulpe. Ainsi l'extrême-onction ne détruit pas toujours le péché, pour la raison qu'elle n'en trouve pas toujours; mais elle subvient toujours à cet état de faiblesse que quelques- uns appellent "les restes du péché".

Certains prétendent que ce sacrement a été institué principalement contre le péché véniel, dont il est vrai que l'on ne peut être parfaitement guéri tant que l'on est en cette vie c'est ainsi que le sacrement de ceux qui la quittent serait dirigé spécialement contre le péché véniel. Mais cette opinion ne paraît pas fondée, car la pénitence suffit à détruire, quant à la coulpe, les péchés véniels, même en cette vie. Que de tels péchés ne puissent être évités à nouveau, une fois la pénitence accomplie, n'ôte pas à la pénitence précédente l'effet qu'elle a eu. En outre, il faut dire que ceci tient à la faiblesse à laquelle il a été fait allusion.

L'effet principal de ce sacrement est donc la rémission des péchés, "quant aux restes du péché", et aussi, par voie de conséquence, "quant à la coulpe", s'il s'en rencontre une.

2. La guérison corporelle est-elle un effet de ce sacrement?

Comme le baptême purifie spirituellement l'âme de ses taches spirituelles par l'ablution corporelle, ainsi ce sacrement guérit-il intérieurement l'âme par le remède sacramentel extérieur; et de même que l'ablution du baptême a pour effet le lavage du corps, car il comporte aussi une purification de cet ordre, l'extrême-onction pareillement a les effets d'un traitement médical appliqué au corps, à savoir sa guérison. Il y a cependant une différence, car l'ablution corporelle nettoie le corps en raison même des propriétés naturelles de l'eau, et par conséquent a toujours cet effet, tandis que l'extrême-onction ne procure pas la guérison corporelle par le fait des propriétés naturelles de la matière employée; mais par la vertu divine, qui opère toujours de façon raisonnable. Et comme la raison, lorsqu'elle agit, ne produit jamais un effet secondaire qu'autant que cet effet peut concourir à l'effet principal, il suit ici que la guérison corporelle n'est pas toujours produite par le sacrement, mais seulement lorsqu'elle est utile à la guérison de l'âme. En ce cas elle a toujours lieu, du moins s'il n'y a pas d'empêchement de la part de celui qui reçoit le sacrement.

3. Ce sacrement imprime- un caractère?

Il n'y a impression d'un caractère que dans les sacrements qui députent un homme à quelque action sacrée. Or l'extrême-onction n'a valeur que de remède, et elle n'habilite personne à produire ou à recevoir quelque chose de ce genre: c'est donc qu'elle n'imprime aucun caractère.

CHAPITRE 31: LE MINISTRE DU SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION

Parlons maintenant de l'administration de ce sacrement. Nous nous demanderons: 1. Si un laïc peut donner l'extrême-onction? 2. Si un diacre peut le faire? 3. Si l'évêque seul peut conférer ce sacrement?

1. Si même un laïc peut conférer ce sacrement?

Denys affirme au livre de la Hiérarchie ecclésiastique que certains exercent les actes hiérarchiques, et que d'autres ne font que les recevoir; or ce sont précisément les laïcs. L'administration d'aucun des sacrements ne peut donc leur revenir d'office; et s'ils peuvent baptiser, en cas de nécessité, c'est en vertu d'une dispense que Dieu leur accorde, pour que personne ne soit privé de la possibilité d'être spirituellement régénéré.

2. Les diacres peuvent-ils conférer ce sacrement?

Le diacre a seulement le pouvoir de "purifier", et non celui d'"illuminer". Puis donc que l'illumination est produite par la grâce, le diacre ne peut donner en vertu de son office aucun des sacrements qui confère la grâce; et donc pas celui-ci, vu qu'il est en ce cas.

3. Si l’évêque seul peut conférer ce sacrement?

Selon Denys la fonction de l’évêque consiste proprement à "rendre par fait", comme celle du prêtre à "illuminer". Est donc réservée aux évêques la collation des sacrements qui mettent ceux qui les reçoivent dans un état de perfection au-dessus des autres. Or ce n’est pas le cas pour ce sacrement, vu qu’il est donné à tous. Il peut donc être administré par les simples prêtres.

CHAPITRE 32: A QUI CE SACREMENT DOIT-IL ÊTRE CONFÉRÉ, ET EN QUELLE PARTIE DU CORPS?

Il faut voir maintenant à qui le sacrement de l’extrême-onction doit être conféré, et en quelle partie du corps. Sept points sont à éclaircir: 1. L’extrême-onction doit-elle être conférée à ceux qui se portent bien? -2. Doit- elle être donnée dans n’importe quelle maladie? - 3. Faut-il la donner aux fous et à ceux qui sont dépourvus de raison? -4... aux enfants? -5. Convient-il de faire des onctions sur tout le corps? -6. A-t-on fixé de façon convenable les parties du corps sur lesquelles les onctions doivent être faites? -7. Ceux qui sont mutilés doivent-ils recevoir les onctions qui correspondent aux parties mutilées de leurs corps?

1. Doit-on donner aussi ce sacrement à ceux qui se portent bien?

L’extrême-onction, nous l’avons dit, est un certain traitement des maux spirituels qui se trouve signifié par un certain traitement des maux corporels. Par conséquent il n’y a pas lieu de conférer ce sacrement à ceux auxquels cette médication corporelle est sans objet, c’est-à-dire à ceux qui se portent bien

2. Ce sacrement doit-il être donné en n’importe quelle maladie?

L’extrême-onction est le dernier remède que l’Église puisse donner, et qui dispose en quelque façon immédiatement à la gloire. C’est pourquoi on ne doit la donner qu’aux malades qui sont dans la condition de ceux qui s’en vont de ce monde, atteints qu’ils sont d’une maladie mortelle, et en péril de mort.

3. Doit-on donner ce sacrement aux tous et à ceux qui sont dépourvus de raison?

Pour que ce sacrement soit reçu avec fruit, comptent pour beaucoup et la dévotion de celui qui le reçoit, et le mérite personnel de celui qui le confère, et le mérite général de toute l’Église: le mode déprécatif de la forme de ce sacrement le montre bien. C’est pourquoi on ne doit pas le conférer à ceux qui sont incapables de le recevoir en connaissance de cause et avec dévotion; et surtout pas aux fous ou aux déments, qui pourraient manquer de révérence au sacrement par quel que incongruité, sauf s’ils ont des moments de lucidité, où ils puissent comprendre: ce qu’ils reçoivent: alors le sacrement peut leur être donné.

4. Doit-on donner ce sacrement aux enfants?

Ce sacrement exige de la part de celui qui le reçoit une dévotion actuelle, tout comme l’Eucharistie; et comme celle-ci ne doit pas être donnée aux enfants, de même en est-il de l’extrême-onction.

5. Faut-il dans ce sacrement faire des onctions sur tout le corps?

L’extrême-onction s’administre comme un traitement médical. Or, en de tels soins, il n’est pas nécessaire qu’on applique le remède au corps tout entier, mais seulement à celles de ses parties où est la racine du mal. Pareillement, il n’y a lieu de faire l’onction sacramentelle qu’aux parties du corps où se trouve la racine de nos infirmités spirituelles.

6. A-t-on fixé convenablement les parties du corps sur lesquelles les onctions doivent être faites?

Les principes du péché en nous sont les mêmes que ceux des actes, car le péché consiste en un acte. Or il y a en nous trois principes d'action l'un qui a pour fonction de diriger, à savoir la puissance cognitive, un deuxième qui commande, la puissance affective, un troisième enfin qui exécute, la puissance motrice. Mais nous savons que toute notre connaissance a son origine dans les sens. Et comme l'onction doit être appliquée là où est en nous l'origine première du péché, c'est en conséquence sur les organes des sens que se font les onctions, c'est-à-dire sur les yeux pour la vue, sur les oreilles pour l'ouïe, sur les narines pour l'odorat, sur la bouche pour le goût, sur les mains pour le tact, lequel a son siège principal dans la chair, des doigts. En rapport avec la puissance appétitive certains pratiquent aussi l'onction des reins, et, pour la puissance motrice, celle des pieds qui sont les principaux organes du mouvement. Comme le premier des principes susdits est la puissance cognitive, l'onction qui est faite sur les cinq sens est observée par tous, comme étant de nécessité du sacrement; mais il en est qui ne gardent pas les autres, tandis que certains conservent celle des pieds et pas celle des reins; la raison en est que les puissances appétitives et motrices ne sont que des principes secondaires de nos actes.

7. Ceux qui sont mutilés doivent-ils recevoir les onctions qui correspondent aux parties mutilées de leur corps?

Les mutilés doivent recevoir les onctions le plus près possible des parties de leur corps où normalement elles auraient dû être appliquées. Car, bien qu'ils soient privés de certains membres, ils ont cependant les puissances de l'âme qui leur correspondent; du moins les ont-ils dans leur racine. Ainsi peuvent-ils pécher intérieurement par ce qui a rapport à ces membres, quoiqu'ils ne puissent pécher extérieurement.

CHAPITRE 33: LA RÉITÉRATION DE L'EXTRÊME-ONCTION

A ce sujet, deux questions se posent -1. Ce sacrement doit-il être réitéré? -2. Doit-il être réitéré au cours d'une même maladie?

1. Ce sacrement doit-il être réitéré?

Aucun sacrement ayant un effet qui doit demeurer toujours ne doit être réitéré: en agissant autrement on manifesterait en effet que le sacrement a été impuissant à produire son effet, ce qui serait lui faire injure. Mais un sacrement qui a un effet seulement temporaire peut, lui, être réitéré, sans qu'il lui soit fait injure, de telle sorte que l'effet perdu revive. Puis donc que la santé du corps et de l'âme, qui sont les effets de l'extrême-onction, peuvent être perdus après avoir été produits par le sacrement, il faut conclure que l'extrême-onction peut être réitérée, sans qu'il lui soit fait injure.

2. Doit-on réitérer ce sacrement au cours d'une même maladie?

Ce sacrement n'a pas rapport seulement au genre de la maladie, mais à sa gravité, vu qu'il ne peut être donné qu'à ceux que l'on estime être proches de la mort. Mais certaines maladies ne sont pas de longue durée. Que l'on vienne en ce cas à donner l'extrême-onction lorsqu'il y a danger de mort, le malade qui est en cet état ne pourra en sortir que par guérison, et il n'y a pas lieu alors de réitérer le sacrement. Et s'il y a une récidive du mal, ce sera en réalité une autre maladie, pour laquelle on pourra de nouveau procéder à une onction. Mais il y a aussi des maladies qui durent longtemps, comme l'hectique, l'hydropisie et autres pareilles. En celles-là on ne doit faire d'onctions que si la maladie paraît mettre la vie en danger. Supposé maintenant que le malade arrive à sortir de cet état, tout en conservant la même infirmité, et qu'ultérieurement il soit de nouveau en danger de mort on peut de nouveau l'extrémiser, car

on se trouve en une autre phase de la maladie, bien qu'absolument parlant, ce ne soit pas une autre maladie.

L'ORDRE

CHAPITRE 34: LE SACREMENT DE L'ORDRE -SA NATURE - SES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS.

La doctrine dogmatique du Concile Vatican II marque une grande différence avec la théologie soutenue au Moyen Age dans le Supplément de la Somme Théologique de saint Thomas. La Doctrine traditionnelle des trois ministères ordonnés (sacerdoce, Diacre, sous-diacre) et des quatre institués (acolytat, lectorat, exorcisme, portier) est remplacée par celle des trois ministères ordonnés (épiscopat, sacerdoce et diaconat) et des deux ministères institués (acolyte et lecteur).

C'est un changement essentiel de la nature même l'Ordre qui ne centre plus sur le service de la seule ***eucharistie*** *(saint Thomas) mais sur le service* ***des chrétiens sanctifiés pour vivre de la communion du cœur à cœur eucharistique****. Ce n'est donc plus un ordre au service de Dieu, mais au service de l'alliance de la charité entre Dieu et l'homme.*

Après l'étude du sacrement de l'Extrême onction, nous abordons celle du sacrement de l'Ordre: de l'Ordre en général, d'abord, -puis de la distinction des ordres, des ministres de l'Ordre, de ce qui fait obstacle à la réception des ordres -enfin de questions annexes au sacrement de l'Ordre.

Au sujet de l'Ordre en général, trois points sont à considérer: 1° sa nature et ses éléments constitutifs. 2° son effet; 3° les sujets qui le reçoivent.

Cinq questions se posent au sujet du premier point: -1. Doit-il y avoir un ordre dans l'Église? -2. La définition de l'ordre est-elle bonne? -3. L'Ordre est-il un sacrement? -4. Sa forme est-elle convenablement exprimée? -5. Ce sacrement a-t-il une matière?

1. Doit-il y avoir un ordre dans l'Église?

Entre ses oeuvres et lui, Dieu a voulu pousser la ressemblance aussi loin que possible, pour les faire parfaites et pouvoir, par elles, être connu. Afin donc de manifester dans ses oeuvres non seulement les perfections de son essence, mais celles de son action sur les créatures, il a imposé à tout être cette loi de nature: les êtres inférieurs seront conduits à leur perfection par des êtres intermédiaires; ceux-ci à leur tour par des êtres supérieurs; tel est l'enseignement du Ps. Denys. Pour que cette harmonie ne manquât pas à l'Eglise, il établit un ordre en elle: certains dispenseraient les sacrements aux autres, en cela imitant Dieu à leur manière, collaborant en quelque sorte avec Dieu: ainsi dans le corps vivant certains organes ont aussi une influence sur les autres.

2. La définition de l'ordre que donne le Maître des Sentences est-elle bonne?

La définition du Maître convient à l'ordre en tant qu'il est un sacrement de l'Eglise. Elle indique bien deux éléments un signe extérieur, un effet intérieur.

3. L'Ordre est-il un sacrement?

Un sacrement n'est autre qu'une sanctification procurée à l'homme dans un signe sensible: mais quand il reçoit l'ordre, l'homme est consacré par des signes visibles. L'ordre est donc un sacrement.

4. La forme de ce sacrement est-elle convenablement exprimée?

Le sacrement de l'Ordre consiste avant tout dans la remise d'un pouvoir. Or le pouvoir est transmis par le pouvoir, comme le semblable par le semblable; car l'effet procède d'une cause semblable à lui. En outre la nature d'un pouvoir se révèle par son exercice, car les puissances se révèlent par leurs actes. Aussi dans la forme de l'ordre on exprime l'exercice de ce pouvoir par l'acte qui est commandé, et la transmission de pouvoir s'exprime par le mode impératif.

5. Y a t-il une matière du sacrement de l'ordre?

La matière, qui est l'élément extérieur des sacrements, signifie que la vertu qui agit dans ces sacrements provient tout entière de l'extérieur. Or, l'effet propre du sacrement de l'ordre, le caractère, ne provient pas d'une action de celui qui le reçoit, comme l'effet du sacrement de pénitence; il est le résultat d'une causalité extérieure: l'ordre requiert donc une matière. Ce n'est pas toutefois à la façon des autres sacrements qui ont une matière. Car pour ceux-ci, ce qu'ils confèrent ne vient que de Dieu et nullement du ministre qui les dispense. Pour l'ordre, ce qui est transmis, le pouvoir spirituel, vient aussi de celui qui administre le sacrement, comme un pouvoir imparfait dérivant d'un pouvoir parfait. Aussi l'efficacité des autres sacrements réside-t-elle surtout dans la matière, qui signifie la vertu divine et la contient, grâce à l'action sanctificatrice exercée sur elle par le ministre du sacrement; tandis que l'efficacité de l'ordre réside en premier lieu dans celui qui administre ce sacrement. Le rôle de la matière alors est de délimiter, plutôt que de causer, le pouvoir transmis partiellement par celui qui en possède la plénitude. Ce qui le montre, c'est que la matière est empruntée à l'exercice du pouvoir transmis.

CHAPITRE 35: DE L'EFFET DU SACREMENT DE L'ORDRE

Au sujet de l'effet du sacrement de l'ordre, plusieurs questions se présentent à l'esprit: -1. Le sacrement de l'ordre confère t-il la grâce? -2. Y a t-il impression d'un caractère? -3. Le caractère de l'ordre présuppose t-il le caractère baptismal? -4. Présuppose t-il le caractère de la confirmation? -5. Le caractère d'un ordre présuppose t-il le caractère d'un autre ordre?

1. Le sacrement de l'ordre confère t-il la grâce sanctifiante?

"Les oeuvres de Dieu sont parfaites". Si Dieu confère un pouvoir à quelque créature, il lui donne ce qui est nécessaire pour exercer convenablement ce pouvoir. On le voit même dans l'ordre naturel: l'animal est doué d'organes qui rendent possible aux facultés de son âme leur exercice normal, à moins de déficience du côté de la matière.

Mais si la grâce sanctifiante est nécessaire à quiconque veut recevoir dignement les sacrements, elle l'est de même à quiconque doit les distribuer dignement. Le baptême, qui permet de recevoir les sacrements, confère la grâce sanctifiante; ainsi l'ordre qui donne le pouvoir de les dispenser.

2. Tous les ordres donnent-ils un caractère?

Trois opinions sont en présence: Les uns ont dit que l'ordre sacerdotal seul imprimait un caractère. Ce qui est inexact car les fonctions de diacre ne peuvent être légitimement exercées que par un diacre. Le diacre possède donc un certain pouvoir spirituel que les autres n'ont pas dans l'administration des sacrements.

Aussi d'autres ont-ils prétendu que les ordres sacrés impriment bien un caractère, à l'exception pourtant des ordres mineurs. Ce qui ne peut se soutenir, car celui qui reçoit un ordre, quel qu'il soit, est établi au-dessus des autres, et possède un certain pouvoir ordonné à l'administration des sacrements.

Il reste donc que le caractère, étant une marque distinctive, doit se retrouver dans tous les ordres. La preuve en est d'ailleurs que les ordres subsistent toujours et ne peuvent être reçus plus d'une fois. Telle est la troisième opinion qui est la plus commune.

3. Le caractère de l'ordre présuppose t-il le caractère baptismal?

On ne reçoit que ce qu'on est capable de recevoir, Or, c'est le caractère du baptême qui rend capable de recevoir les sacrements. Celui donc qui ne l'a pas, ne peut pas recevoir les autres sacrements. Ainsi le caractère de l'ordre suppose celui du baptême.

4. Le caractère de l'ordre présuppose t-il nécessairement le caractère de la confirmation?

Dans le sujet qui reçoit le sacrement de l'Ordre, certaines dispositions sont requises pour le recevoir validement, d'autres pour le recevoir dignement. La validité du sacrement suppose chez celui qui va recevoir les ordres l'aptitude à être ordonné, que lui a donnée le baptême. Ainsi la validité même du sacrement dépend du caractère baptismal, de telle sorte que sans lui le sacrement de l'ordre ne peut être reçu. Mais la convenance réclame chez l'ordinand toutes les perfections susceptibles de le rendre digne de remplir des fonctions sacrées l'une des ces perfections est justement d'avoir été confirmé. Si donc le caractère de l'ordre suppose le caractère de la confirmation, c'est pour une raison de convenance, non pour une raison de nécessité.

5. Le caractère d'un ordre présuppose t-il nécessairement celui d'un autre ordre?

La réception des ordres inférieurs n'est pas requise pour que soient valides les ordres supérieurs; les pouvoirs sont distincts; de soi l'un n'exige pas l'autre dans un même sujet. C'est pourquoi, dans l'Eglise primitive, on ordonnait des prêtres qui n'avaient pas reçu les ordres inférieurs. Ils pouvaient cependant en exercer toutes les fonctions: car tout pouvoir inférieur est inclus dans un pouvoir qui lui est supérieur: la perfection de la sensibilité dans celle de l'intelligence, le pouvoir du gouverneur en celui du roi.

Dans la suite, l'Eglise décida que celui-là ne pourrait prétendre aux ordres supérieurs, qui d'abord ne se fut humilié en des fonctions inférieures. Ainsi, pour ceux qui sont ordonnés sans qu'il soit tenu compte de la succession normale des ordres, selon les lois de l'Eglise, on ne renouvelle pas l'ordre qu'ils ont déjà reçu. On leur confère seulement les ordres précédents qui ne leur ont pas été donnés.

CHAPITRE 36: DES QUALITÉS REQUISES CHEZ CEUX QUI DOIVENT ÊTRE ORDONNÉS.

Nous avons à traiter maintenant des qualités de ceux qui sont promus aux ordres.

Cinq questions se posent: 1. La sainteté de vie est-elle requise en eux? -2. La connaissance de toute l'Ecriture sainte est-elle également requise? -3. Suffit-il d'avoir une vie pleine de mérites, pour mériter d'être ordonné? -4. Commet-il un péché, celui qui confère les ordres à des hommes qui en sont indignes? -5. Quelqu'un en état de péché peut-il exercer, sans pécher, les fonctions de l'ordre qu'il a reçu?

1. La sainteté de vie est-elle requise chez ceux qui doivent recevoir les ordres?

Denys écrit: "Ce sont les essences les plus pures, les plus lumineuses, étincelantes de la splendeur du soleil, qui à leur tour, à la ressemblance du soleil, embrasent les autres corps de la clarté dont elles resplendis sent. Ainsi dans le monde divin, nul ne doit prétendre au rôle de chef, si sa vie n'est pas tout entière informée de divin, s'il n'est pas totalement à la ressemblance de Dieu ". Or, tout ordre fait de celui qui le reçoit un chef dans le domaine des

choses de Dieu. Celui-là donc pèche mortellement, par présomption, qui avance aux ordres, avec la conscience d'un péché mortel. La sainteté de vie est donc requise, pour satisfaire au précepte. Toutefois, la validité du sacrement n'en dépend pas: si un pécheur est ordonné, il reçoit l'ordre, mais commet un nouveau péché.

2. La science de toute l'Ecriture est-elle requise chez l'ordinand?

Tout acte humain, qui doit être dans l'ordre, doit être dirigé par la raison. Par conséquent, pour remplir les fonctions de son ordre, l'homme doit, en fait de science, avoir au moins ce qui lui est nécessaire pour pouvoir se diriger dans l'exercice de cet ordre. C'est ce minimum de science qui est requis chez celui qui doit recevoir les ordres, ce n'est pas une connaissance universelle de toute la sainte Ecriture. Cette science sera plus ou moins vaste selon que le ministère sera plus ou moins étendu: ceux qui sont placés à la tête des autres du fait qu'ils ont charge d'âmes, ont à connaître ce qui a trait à l'enseignement concernant la foi et les moeurs. Les autres doivent au moins connaître ce qui concerne les fonctions de leur ordre.

3. Suffit-il d'avoir une vie pleine de mérite pour être ordonné?

La cause doit être proportionnée à son effet. Le Christ, de qui la grâce descend sur tous les hommes, (bit posséder en lui la plénitude de la grâce; de même les ministres de l'Eglise, qui ne peuvent donner la grâce, mais seulement les sacrements de la grâce, ne sont pas constitués dans la hiérarchie de l'ordre par le seul fait qu'ils ont la grâce, mais parce qu'ils reçoivent un sacrement de la grâce.

4. Commet-il un péché, celui qui con/ère les ordres à des hommes qui en sont indignes?

Le Seigneur a tracé le portrait du serviteur fidèle qui a été établi "sur les gens de la maison, pour distribuer à chacun sa mesure de froment". Celui-là est donc coupable d'infidélité, qui donne à quelqu'un des biens divins plus qu'il ne lui revient: ainsi fait celui qui appelle aux ordres des sujets indignes. Sa faute est donc grave, infidèle qu'il est à son souverain Maître faute d'autant plus grave qu'elle est préjudiciable à l'Eglise et à l'honneur divin, que les bons ministres s'efforcent d'assurer. Ne serait-il pas de même infidèle à son maître de la terre, celui qui enrôlerait à son service des gens incapables?

5. Quelqu'un en état de péché, peut-il sans pécher exercer les fonctions d'un ordre qu'il a reçu?

La loi prescrit d'"accomplir saintement ce qui est saint". Or, celui qui remplit indignement les fonctions de son ordre, traite sans respect ce qui est saint; il agit contre le précepte de la loi, et par là pèche gravement. Et sans conteste celui qui exerce un ministère sacré en état de péché mortel, l'exerce indignement. Il est donc évident qu'il commet un péché grave.

CHAPITRE 37: DE LA DISTINCTION DES ORDRES, DE LEURS ACTES ET DU CARACTÈRE QU'ILS IMPRIMENT.

Nous devons maintenant nous occuper de la distinction des ordres, de leurs actes et du caractère qu'ils impriment.

Cinq questions se posent: -1. Doit-on distinguer plusieurs ordres? -2. Combien? -3. Doit-on diviser les ordres en sacrés et en non sacrés? 4. Le livre des Sentences assigne t-il justement leurs fonctions à chacun d'eux? -5. A quel moment les caractères des ordres sont-ils imprimés?

1. Doit-on distinguer plusieurs ordres?

La pluralité des ordres a été introduite dans l'Eglise pour trois raisons Premièrement, pour manifester la sagesse de Dieu qui éclate surtout dans la multiplicité harmonieuse des choses, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. C'est ce que symbolise cet épisode de la Reine de Saba, qui, "devant l'ordonnance du service de Salo mon, fut hors d'elle-même", ravie d'admiration devant cette sagesse. Deuxièmement, pour soulager la faiblesse humaine: un seul ne peut satisfaire, sans grande surcharge, aux exigences des divins mystères; c'est pourquoi on distingue divers ordres pour diverses fonctions: ainsi le Seigneur donna à Moïse, pour le seconder, soixante-dix vieillards. Troisièmement, pour ouvrir plus large aux hommes la voie de la perfection un plus grand nombre étant ainsi préposés aux divers offices, tous coopérateurs de Dieu, vocation divine au plus haut point, affirme Denys.

2. Compte-t-on sept ordres?

Pour déterminer le nombre des ordres, quelques-uns essayent un rapprochement entre ces ordres et les grâces gratuitement données dont il est parlé dans la première épître aux Corinthiens. D'après eux, la "parole de sagesse" convient à l'Évêque, dont l'office est d'ordonner les autres: ce qui relève de la sagesse; la "parole de science" au prêtre, qui doit posséder la clef de la science; la "foi" au diacre qui prêche l'évangile; le "don des miracles" au sous-diacre, qui se voue aux oeuvres de perfection par le voeu de continence; l'"interprétation des langues" à l'acolyte, comme le symbolise la lumière qu'il porte; le "don des guérisons" à l'exorciste; le "don des langues" au psalmiste; la "prophétie" au lecteur; le "discernement des esprits" au portier, qui exclut les uns, admet les autres. Mais cette opinion est insoutenable: car les grâces gratuitement données ne sont pas accordées au même sujet, tandis que les ordres peuvent être conférés au même individu: on lit en effet dans cette épître, "il y a diversité de dons". En outre, dans cette énumération apparaissent des fonctions qui ne sont pas des ordres, à savoir l'épiscopat et le psalmistat.

C'est pourquoi d'autres assimilent l'ordre à la hiérarchie céleste dans laquelle les ordres se distinguent d'après une triple fonction: purifier, illuminer, perfectionner. Ils avancent en effet que le portier purifie extérieurement du fait qu'il sépare, même matériellement, les bons d'avec les mauvais; l'acolyte, au contraire, purifie intérieurement: par la lumière qu'il porte, il signifie qu'il dissipe les ténèbres intérieures; tandis que l'exorciste purifie de l'une et de l'autre manière: il chasse le démon qu'il confond et dans l'intime des coeurs et en public. Quant à l'illumination, oeuvre d'enseignement, elle se départit entre les lecteurs pour l'enseignement des prophètes, les sous-diacres pour l'enseignement des apôtres, les diacres pour l'enseignement de l'Évangile. La perfection, s'il s'agit de perfection commune, effet de la pénitence, du baptême et des autres sacrements qui leur ressemblent, est assurée par le prêtre; s'il s'agit de perfection éminente, elle est réservée à l'évêque, telle la consécration des prêtres et des vierges; enfin à son degré le plus haut, elle est l'oeuvre du Souverain Pontife, en qui réside la plénitude de l'autorité. Mais cette explication ne vaut pas: tant parce que les ordres de la hiérarchie céleste ne se distinguent pas d'après ces fonctions hiérarchiques, dont chacune convient à chacun des ordres; tant parce que, d'après Denys, perfectionner appartient seulement aux évêques, illuminer aux prêtres, mais purifier à tous les ministres.

Aussi d'autres établissent-ils un rapport entre les ordres et les sept dons au sacerdoce correspond le don de sagesse qui nous nourrit du pain de vie et d'intelligence, comme le prêtre nous restaure par le pain céleste; au portier, la crainte, qui nous sépare des mauvais; et pareillement les ordres intermédiaires répondent aux dons intermédiaires. Cette solution est nulle encore, car en chacun des ordres est accordée la grâce septiforme.

Il faut donc en proposer une autre. Le sacrement de l'ordre a pour fin le sacrement de l'Eucharistie, le sacrement des sacrements, selon l'expression de Denys. Comme le temple, l'autel, les vases et les vêtements, les ministres de l'Eucharistie ont besoin d'une consécration.

Cette consécration est le sacrement de l'ordre. On trouvera donc la distinction des ordres dans leur rapport avec l'eucharistie: le pouvoir d'ordre en effet a pour objet, ou la consécration de l'eucharistie elle-même, ou quelque fonction relative au sacrement d'eucharistie. Dans le premier cas, c'est l'ordre des prêtres: aussi à leur ordination reçoivent-ils le calice avec le vin et la patène avec le pain, recevant le pouvoir de consacrer le corps et le sang du Christ. D'autre part la coopération des ministres a pour objet, soit le sacrement lui-même, soit ceux qui le reçoivent. Dans le premier cas elle se présente sous trois aspects r d'abord, le ministère proprement dit par lequel le ministre prête son concours au prêtre dans la dispensation du sacrement, mais non dans sa consécration, réservée au prêtre seul: tel est l'office du diacre. D'où l'on peut lire dans les Sentences qu'il appartient au diacre d'assister les prêtres en tout ce qui concerne les sacrements du Christ c'est pourquoi le diacre lui-même distribue le sang du Christ. Puis, le ministère dont la fonction est de préparer la matière du sacrement dans les vases sacrés destinés à la contenir c'est l'office des sous-diacres. Aussi les Sentences disent-elles que les sous-diacres portent les vases du corps et du sang du Seigneur et placent sur l'autel les offrandes; c'est pourquoi, à leur ordination, ils reçoivent le calice, mais vide, de la main de l'évêque. Enfin, le ministère dont le rôle est de présenter la matière du sacrement celui de l'acolyte. Comme le notent les Sentences, il garnit les burettes de vin et d'eau; à son ordination il reçoit une burette vide.

Le ministère établi en vue de la préparation de ceux qui doivent s'approcher du sacrement de l'Eucharistie, ne peut s'exercer que sur ceux qui ne sont pas purs; ceux qui sont purs sont dignes déjà des sacrements. Or Denys compte trois sortes d'impurs r les uns qui, refusant de croire, sont totalement infidèles; et ceux-ci doivent être absolument écartés de l'assistance aux mystères et de l'assemblée des fidèles: ce soin appartient au portier. D'autres veulent croire, mais ils ne sont point instruits, ce sont les catéchumènes; à leur enseignement est préposé l'ordre des lecteurs; c'est pourquoi ceux-ci sont chargés de leur lire les premiers rudiments de la foi, à savoir l'Ancien Testament. D'autres enfin sont des fidèles instruits de leur foi, mais para lysés par le pouvoir du démon, ce sont les énergumènes, pour lesquels est institué l'ordre des exorcistes. Telle est la raison du nombre et de la hiérarchie des ordres.

3. Doit-on distinguer les ordres en sacrés et en non sacrés?

Un ordre est appelé sacré, soit en raison de sa nature: et sous cet aspect tout ordre est sacré puisqu'il est un sacrement; -soit en raison de la matière de son acte: cet ordre est alors sacré, dont l'acte s'exerce sur une matière consacrée. De ce point de vue, on ne compte que trois ordres sacrés, savoir le sacerdoce, le diaconat dont les actes ont pour objet le corps du Christ et le sang consacré, enfin le sous-diaconat, dont l'acte a pour objet les vases consacrés. C'est pourquoi la continence leur est imposée afin que soient purs ceux qui touchent aux choses saintes.

Cette doctrine résout les difficultés opposées.

4. Le livre des Sentences assigne t-il justement sa jonction à chaque ordre?

Puisque la consécration conférée par le sacrement de l'ordre est en vue du sacrement de l'Eucharistie, comme on l'a déjà prouvé, cette fonction, en chaque ordre, est la principale qui se rapporte plus immédiatement au sacrement de l'Eucharistie. Pour la même raison, la supériorité d'un ordre sur un autre provient de ce que sa fonction est ordonnée de plus près au sacrement de l'Eucharistie. Mais vers ce sacrement beaucoup de choses convergent, à cause de sa suprême dignité; ainsi est-il acceptable que chaque ordre, outre sa fonction principale,

en compte plusieurs autres, et d'autant plus qu'il est plus élevé, car plus haut est un pouvoir, plus large est son domaine.

5. Le caractère sacerdotal s'imprime t-il à la porrection du calice?

On l'a déjà noté, il appartient au même agent de donner à la matière une forme et la dernière disposition à cette forme. Ainsi l'évêque, dans la collation des ordres, fait deux choses il prépare les ordinands à la réception de l'ordre, et leur confère le pouvoir d'ordre. Il les prépare d'abord, et en les instruisant de leur office propre, et en agissant sur eux pour les rendre capables de recevoir le pouvoir. Cette action revêt une triple forme, la bénédiction, l'imposition des mains et l'onction. Par la bénédiction, les ordinands sont députés au service divin, aussi la bénédiction est-elle donnée à tous. Par l'imposition des mains est donnée la plénitude de la grâce qui prépare aux grandes fonctions; aussi est-elle réservée aux diacres et aux prêtres, auxquels il appartient de dispenser les sacrements, ceux-ci à titre principal, ceux-là à titre ministériel. Enfin, par l'onction, les ordinands sont consacrés afin qu'ils puissent toucher le sacrement; cette onction est faite seulement aux prêtres, qui touchent de leurs propres mains le corps du Christ, de même que sont oints le calice qui contient le sang, et la patène qui porte le corps. Quant à la collation du pouvoir, elle s'opère au moment de la porrection aux ordinands d'un instrument qui appartient à leur fonction. Puisque l'acte principal du prêtre est la consécration du corps et du sang du Christ, le caractère sacerdotal est imprimé à la porrection du calice, accompagnée de la forme verbale.

CHAPITRE 38: DE CEUX QUI CONFÈRENT CE SACREMENT.

Nous devons traiter maintenant de ceux qui confèrent ce sacrement.

Deux questions sont à examiner: -1. L'évêque est-il l'unique ministre de ce sacrement? -2. Un hérétique ou un excommunié peut-il conférer ce sacrement?

1. L'évêque est-il l'unique ministre de ce sacrement?

Le rapport du pouvoir épiscopal au pouvoir des ordres inférieurs est semblable à celui de la politique qui poursuit le bien commun, aux arts et aux vertus subalternes dont l'objet est le bien particulier. La politique donne leur loi aux arts inférieurs, c'est-à-dire en désigne les dépositaires, en détermine l'étendue et le mode d'exercice. C'est pourquoi il appartient à l'évêque d'appeler les sujets à tous les divins ministères. C'est pourquoi seul il confirme aux confirmés est en effet confié, comme un mandat, de confesser la foi; -seul encore il bénit les vierges, qui sont la figure de l'Eglise, épouse du Christ, dont il porte principalement le souci; de même il consacre ceux qui doivent être préposés aux fonctions des ordres, et leur détermine, par la consécration qu'il en fait, les vases dont ils doivent user. Ainsi celui qui détient la plénitude du pouvoir, le roi, départit dans la cité les offices temporels.

2. Les hérétiques et les excommuniés peuvent-ils conférer les ordres?

Sur ce point, le Maître des Sentences cite quatre opinions. D'après certains théologiens, tant qu'un hérétique est toléré par l'Eglise, il garde le pouvoir de conférer les ordres, mais il le perd dès qu'il est retranché de l'Eglise; il en va pareillement des évêques dégradés et des autres dont le cas est analogue. Telle est la première opinion. Mais elle est inexacte. En effet, un pouvoir conféré par une consécration, en aucun cas ne peut être enlevé, de même que ne saurait être annulée la consécration: l'autel ou le chrême une fois consacrés, le sont toujours. Donc, puisque le pouvoir épiscopal est l'effet d'une consécration, il demeure toujours, quel que soit le péché de l'évêque, fût-il même séparé de l'Eglise.

D'autres soutiennent donc que, bien que retranchés de l'Église, ceux qui reçurent dans l'Église le pouvoir épiscopal, conservent ce pouvoir d'ordonner des sujets et de les

promouvoir, mais ces hommes ainsi promus ne jouissent pas de pareil pouvoir. C'est la quatrième opinion, également erronée. Si ceux qui furent promus à l'intérieur de l'Église conservent le pouvoir qu'ils ont reçu, en l'exerçant ils opèrent, en toute évidence, une vraie consécration; ils confèrent donc tout le pouvoir qui est l'effet de cette consécration; ainsi ceux qui sont ordonnés ou promus par eux, possèdent le même pouvoir qu'eux-mêmes.

D'autres ont en conséquence affirmé que même les évêques retranchés de l'Eglise peuvent conférer les ordres et les autres sacrements avec leurs effets, et premier le sacrement, et second la grâce, pourvu qu'ils respectent la forme et l'intention requises. Telle est la seconde opinion, insoutenable encore, car celui-là pèche, qui participe aux sacrements avec un hérétique exclu de l'Eglise; il s'approche donc du sacrement en de mauvaises dispositions et il ne peut recevoir la grâce, à moins peut-être qu'il ne s'agisse du baptême en cas de nécessité. C'est pourquoi les autres théologiens disent que les évêques hérétiques ou excommuniés confèrent vraiment les sacrements, mais par ces sacrements ils ne communiquent pas la grâce, non en raison de l'inefficacité des sacrements, mais à cause des péchés de ceux qui par eux les reçoivent malgré la défense de l'Église. C'est la troisième opinion, la vraie.

CHAPITRE 39: DES EMPÊCHEMENTS A LA RÉCEPTION DE CE SACREMENT.

Il nous reste à étudier les empêchements à la réception de ce sacrement. Six questions sont à résoudre: Est-ce des empêchements à la réception de ce sacrement que: 1. Le sexe féminin? -2. La privation de l'usage de la raison? -3. La servitude? -4. L'homicide? -5. La naissance illégitime? -6. Des défauts corporels?

1. Le sexe féminin est-il un empêchement à la réception du sacrement de l'ordre?

La nature du sacrement suppose, dans le sujet qui le reçoit, des conditions telles, qu'à leur défaut nul ne saurait recevoir ni le sacrement, ni son effet. D'autres conditions sont imposées, non par la nature du sacrement, mais par quelque loi dont le but est d'honorer le sacrement; qui ne les possède reçoit le sacrement, mais non son effet. Notre conclusion est que le sexe masculin appartient non seulement au second groupe des conditions requises pour la réception des ordres, mais aussi au premier. Si donc une femme était l'objet de toutes les cérémonies d'ordination, elle ne recevrait pour tant pas l'ordre, car, le sacrement étant un signe, les actes posés pour la confection du sacrement ne doivent pas uniquement produire la réalité sacramentelle, mais encore la signifier; ainsi de l'extrême-onction a-t-on dit que son su jet doit être malade, afin que par là soit signifié son besoin de guérison. Or, le sexe féminin ne peut signifier quelque supériorité de rang, car la femme est en état de sujétion. Elle ne peut donc recevoir le sacrement de l'ordre.

De ce que le Droit fait mention de diaconesses et de prêtresses, quelques auteurs ont prétendu que le sexe masculin était une condition imposée par une loi, non par la nature du sacrement. Mais dans ces passages est appelée diaconesse la femme qui remplit quelque fonction diaconale, à savoir, la lecture de l'homélie à l'Eglise; prêtresse, une veuve prêtre en effet signifie ancien.

2. Les enfants et ceux qui sont privés de l'usage de la raison peuvent-ils recevoir les ordres?

L'enfance et les infirmités qui privent de l'usage de la raison sont un obstacle à l'action. C'est pourquoi, tous les sacrements qui requièrent l'action de ceux qui les reçoivent, tels la pénitence, le mariage et autres du même genre, ne peuvent être conférés aux hommes qui sont en pareils états. Mais les puissances infuses, comme les puissances naturelles, sont antérieures à leurs actes, à la différence des puissances acquises qui sont un effet des actes; et puisque

l’absence d’une réalité ultérieure ne nuit pas à une réalité antérieure, il suit que tous les sacrements dont la nature ne requiert pas d’acte de la part de leur sujet, et par lesquels un pouvoir spirituel est conféré, peuvent être reçus par les enfants et les hommes privés de l’usage de la raison.

Avec cette réserve que l’honneur dû à la dignité du sacrement impose, pour l’admission aux ordres mineurs âge de discrétion, ce qui n’est exigé par aucune loi ni par la nature du sacrement. Par conséquent, en face d’une nécessité et dans l’espérance d’un profit spirituel, des enfants peuvent être sans péché promus aux ordres mineurs avant l’âge de discrétion; réellement ils reçoivent l’ordre, et quoiqu’ils ne soient pas encore capables de remplir les fonctions qui leur sont confiées, ils s’en rendront capables par l’accoutumance. Quant aux ordres majeurs, l’usage de la raison est requis, et par déférence pour le sacrement, et par nécessité de précepte à cause du voeu de continence qui leur est annexé, et de leur fonction dont les sacrements sont l’objet immédiat. Mais pour l’épiscopat, où pouvoir est reçu sur le corps mystique, sa collation suppose un acte de la part de celui qui est chargé de la sollicitude pastorale: ainsi la nature même de la consécration épiscopale exige en lui l’usage de la raison.

Certains auteurs prétendent que tous les ordres exigent de par leur nature l’usage de la raison, mais ni la raison ni l’autorité ne justifient leur opinion.

3. Le servage est-il un empêchement à la réception des ordres?

Dans la réception de l’ordre l’homme est voué au service divin. Or nul ne peut donner à un autre ce qui n’est pas sien; c’est pourquoi le serf, qui ne s’appartient pas, ne saurait être élevé aux ordres. Si pourtant il est ordonné, l’ordination est valide. La liberté, en effet, n’est pas exigée par la nature du sacrement mais seulement par une loi, puisque son défaut n’enlève pas le pouvoir, mais seulement son exercice. Cette remarque vaut pour tous ceux qui sont engagés en quelques liens, en des dettes par exemple, ou autre chose

4. L’homicide est-il un motif d’écarter quelqu’un des ordres?

Tous les ordres sont en vue du sacrement de l’Eucharistie qui est le sacrement de la paix à nous procurée par l’effusion du sang du Christ. Or, le crime d’homicide est à l’opposé de la paix; et les homicides ressemblent plutôt aux bourreaux du Christ qu’au Christ tué, modèle de tous les ministres de l’Eucharistie. Pour ces raisons, la loi interdit qu’un homicide soit promu aux ordres, bien que cela ne soit pas exigé par la nature du sacrement.

5. La naissance illégitime peut-elle être un empêchement à la réception de l’ordre?

Ceux qui sont promus aux ordres sont constitués en dignité au-dessus des autres. Il convient donc que leur personne soit entourée d’un certain éclat la loi le requiert, non la nature du sacrement: -leur réputation doit être intacte, leurs moeurs intègres, ils ne doivent pas être sous le coup d’une pénitence publique. Or, cet éclat est diminué chez un homme par la flétrissure de sa naissance, c’est pourquoi sont exclus des ordres, à moins d’une dispense, ceux qui sont nés d’un commerce illégitime; et cette dispense est accordée d’au tant plus difficilement que leur origine est plus déshonorée.

6. Un défaut corporel est-il un empêchement à la réception de l’ordre?

Quelqu’un est inhabile à recevoir les ordres soit parce qu’il n’en peut remplir les fonctions, soit parce qu’un certain éclat personnel lui fait défaut. Ceux donc qui sont affligés de quelque défaut corporel sont écartés des ordres, si ce défaut est tel qu’il dépare notablement leur personne (tel un nez coupé), ou fasse courir quelque risque dans l’accomplissement des fonctions ministérielles. En tout autre cas, un défaut corporel n’est pas un empêchement. D’ailleurs l’intégrité corporelle n’est requise que par la loi et non par la nature du sacrement.

Cet exposé de doctrine donne la solution aux difficultés.

CHAPITRE 40: QUESTIONS ANNEXES AU SACREMENT DE L'ORDRE.

Il nous reste à étudier quelques questions annexes au sacrement de l'ordre, qui sont au nombre de sept 1. Les clercs doivent-ils porter les cheveux rasés en forme de couronne, ainsi que la tonsure? 2. La tonsure est-elle un ordre? 3. Le fait d'être tonsuré entraîne t-il la renonciation aux biens temporels? -4. Doit- il y avoir un pouvoir épiscopal supérieur au sacerdoce? 5. L'épiscopat est-il un ordre? -6. Dans l'Église existe t-il une autorité supérieure aux évêques? -7. Convenait-il, dans l'Eglise, d'établir une forme de vêtement pour les ministres?

1. Les clercs doivent-ils porter lu tonsure?

La rasure et la tonsure en forme de couronne conviennent aux ministres des autels en raison de leur forme. La couronne est le symbole de la royauté, et, par sa forme circulaire, de la perfection. Or ceux qui sont voués au service de Dieu sont revêtus d'une dignité royale et sont tenus à une grande perfection de vertu.

Elles leur conviennent aussi en raison de l'ablation des cheveux: à la partie supérieure de la tête, par la rasure indiquant que leur esprit ne doit pas être distrait de la contemplation des vérités divines par les occupations temporelles; à la partie inférieure par la tonsure, pour signifier que leurs sens ne doivent plus être retenus par les plaisirs temporels.

2. La tonsure est-elle un ordre?

Les ministres de l'Eglise sont séparés du peuple pour s'adonner au culte divin. Dans ce culte, l'exercice de certaines fonctions dépend de pouvoirs spéciaux, dont la collation est le but de l'ordre; d'autres actes sont communs à tout le corps des ministres, tel le chant des divines louanges; ceux-ci ne supposent aucun pouvoir d'ordre, mais seulement une députation à tel ou tel office; tel est l'effet de la tonsure. La tonsure n'est donc pas un ordre, mais une préparation à l'ordre.

3. Le fait de recevoir la tonsure entraîne t-il la renonciation aux biens temporels?

Du fait qu'ils reçoivent la tonsure, les clercs ne renoncent pas à leur patrimoine ni aux autres biens temporels. La possession des biens terrestres n'est pas en effet contraire au culte divin auquel les clercs sont voués, mais seulement l'excès de sollicitude par rapport à ces biens, S. Grégoire l'affirme: Est criminel l'attachement à la fortune, non la fortune".

4. Doit-il y avoir un pouvoir épiscopal supérieur à l'ordre sacerdotal?

Le prêtre exerce une double fonction l'une principale, consacrer le vrai corps du Christ; l'autre secondaire, préparer le peuple à la réception de ce sacrement. Le pouvoir du prêtre concernant la première fonction ne dépend d'aucun autre, si ce n'est du pouvoir divin; tandis que pour la seconde fonction le prêtre dépend d'un pouvoir supérieur humain. Tout pouvoir en effet dont l'exercice est lié à certaines conditions relève du pouvoir qui pose ces conditions. Or le prêtre ne peut ni absoudre ni lier à moins d'avoir la juridiction qui lui soumet ceux qu'il absout. Il peut au contraire consacrer toute matière déterminée par le Christ; nulle autre exigence n'est apportée par la nature du sacrement, bien qu'une raison de convenance présuppose un acte épis copal pour la consécration de l'autel et la bénédiction des vêtements. On voit ainsi qu'au- dessus du pouvoir sacerdotal, considéré dans sa fonction secondaire non dans sa fonction principale, est requis le pouvoir épiscopal.

5. L’Épiscopat est-il un ordre?

Le nom d’ordre peut désigner deux réalités. Premièrement, le sacrement; en ce sens, tout ordre converge vers le sacrement d’Eucharistie. Et puisque l’évêque n’a pas, vis-à-vis de ce sacrement, un pouvoir supérieur à celui du prêtre, à ce point de vue l’épiscopat n’est pas un ordre. Deuxièmement, un office duquel relève un groupe d’actions sacrées; en ce sens, puisque l’évêque a un pouvoir supérieur à celui du prêtre vis-à-vis des actions hiérarchiques dont le corps mystique est l’objet, l’épiscopat est un ordre. C’est dans ce sens que les autorités alléguées ont parlé.

6. Dans l’Église peut-il se trouver quelqu’un qui soit supérieur aux évêques?

Des autorités diverses dont le but est unique supposent une autorité générale qui commande aux particulières: il est dit en effet au premier livre des Éthiques.: l’ordre à établir dans les virtualités et les actes est celui de leurs fins. Or, le bien commun est plus divin que le bien particulier; ainsi au-dessus du pouvoir qui assure le bien particulier doit-il en être un autre, pouvoir universel dont l’objet est le bien commun, sans quoi les pouvoirs particuliers ne convergeraient pas vers l’unité. Puisque donc l’Église est un seul corps, il est nécessaire au maintien de cette unité que soit un pouvoir suprême pour toute l’Eglise au-dessus du pouvoir épiscopal qui régit chaque église parti culière; ce pouvoir est celui du pape. C’est pourquoi ceux qui nient ce pouvoir sont appelés schismatiques, ils brisent l’unité de l’Eglise. Entre le simple évêque et le pape existent d’autres degrés intermédiaires d’autorité qui correspondent aux différents degrés d’unité, selon lesquels une communauté ou un groupe en inclut d’autres ainsi la province inclut la cité, le royaume la province, le monde entier le royaume.

7. Convenait-il que dans l’Église soient assignés des vêtements pour les ministres?

Les vêtements des ministres symbolisent les dispositions requises en eux pour traiter les choses divines. Quelques-unes de ces dispositions sont exigées chez tous les ministres; d’autres le sont chez les ministres supérieurs, qui sont moins nécessaires chez les inférieurs; c’est pourquoi certains vêtements sont communs à tous les ministres tandis que d’autres sont réservés aux ministres supérieurs.

A tous les ministres donc convient l’amict, qui recouvre les épaules, symbole de la force dans l'accomplissement des divins offices auxquels ils sont voués; de même l’aube qui figure la pureté de la vie, et le cordon qui signifie la répression de la chair.

Le sous-diacre porte en outre le manipule, ce qui symbolise la purification des moindres souillures, car le manipule est comme un linge servant à essuyer le visage; les sous-diacres sont en effet les premiers admis aux ministères sacrés. Les sous-diacres sont encore revêtus d’une tunique étroite, figure de la doctrine du Christ; dans l’Ancienne Loi à cette tunique étaient suspendues des clochettes. Les sous- diacres, en effet, sont initiés à l’enseignement de la doctrine de la Loi Nouvelle.

Le diacre porte de plus une étole sur l’épaule gauche, pour rappeler que l’objet de ses fonctions ce sont les sacrements eux-mêmes, et la dalmatique (vêtement large, ainsi nommé parce que l’usage en commença en Dalmatie) pour faire entendre qu’il est initié à la dispensation des sacrements; lui-même en effet distribue le précieux sang, or la largesse doit présider a toute dispensation.

Quant au prêtre il porte l’étole sur les deux épaules en signe de la plénitude du pouvoir qui lui est concédé, non comme à un ministre subalterne, dans la dispensation des sacrements; aussi son étole descend-elle jusqu’aux pieds. Il revêt également la chasuble, symbole de charité, puisqu’il consacre le sacrement de charité, l’Eucharistie.

Les évêques portent neuf ornements de plus que les prêtres; les sandales, les bas, la ceinture, la tunique, la dalmatique, la mitre, les gants, l'anneau et la crosse; car ils ont neuf pouvoirs de plus que ceux-ci: l'ordination des clercs, la bénédiction des vierges, la consécration des pontifes, l'imposition des mains, la dédicace des églises, la déposition des clercs, la célébration des synodes, la confection du chrême, la consécration des vêtements et des vases. -Ou bien disons que les sandales symbolisent la rectitude des démarches; les bas qui couvrent les pieds, le mépris des biens terrestres; la ceinture qui fixe l'étole sur l'aube, l'amour de la vertu; la tunique, la persévérance on lit que Joseph était vêtu d'une tunique qui lui descendait jusqu'aux talons; or les talons sont le symbole de l'extrémité de la vie -; la dalmatique symbolise la libéralité dans les oeuvres de miséricorde; les gants, la prudence dans l'action; la mitre, la science des deux Testaments, aussi est-elle à deux cornes; la crosse, la sollicitude pastorale qui ramène les errants (ce que figure la courbure du sommet), soutient les faibles (ce que signifie la tige), et stimule les tièdes (ce qu'exprime la pointe inférieure); d'où ce vers: *"Recueille les errants, soutiens les infirmes, aiguillonne les paresseux".*

L'anneau symbolise les mystères de la foi qui unit l'Eglise au Christ: les évêques sont les époux de l'Église, tenant la place du Christ.

Enfin les archevêques portent le pallium en signe de leur pouvoir privilégié; cet ornement rappelle le collier d'or qu'on avait coutume de donner à ceux qui avaient vaillamment combattu.

LE MARIAGE

CHAPITRE 41: LE MARIAGE, INSTITUTION NATURELLE.

La doctrine dogmatique du Concile Vatican II marque une grande différence avec la théologie soutenue au Moyen Age dans le *Supplément* de la *Somme Théologique* de saint Thomas. La Doctrine traditionnelle du mariage de saint Thomas était reprise et résumée dans le canon 1013 du Code de Droit Canonique de 1917: *"La fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants; la fin secondaire est l'aide mutuelle et le remède à la concupiscence."* Le Code de 1989, s'appuyant sur les textes du Concile Vatican II, réforme cette perspective (Canon 1055): *"L'alliance matrimonial, par laquelle un homme et une femme constituent une communauté de toute une vie, est ordonnée de manière naturelle au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants."*
C'est un changement essentiel qui ne dévalorise pas l'enfant et son éducation qui sont toujours la fin première du mariage, mais qui en font le fruit naturel d'une autre fin première qui fonde le couple et sa fécondité, à savoir l'union des époux. Evidemment, c'est tout le traité du mariage qui s'en trouve éclairé et approfondi. Il convient de lire le *Supplément* de saint Thomas à la lumière de cette nouvelle donnée.
Nous nous proposons ici d'étudier le mariage et nous traiterons: 1° de son institution naturelle; 2° de son institution sacramentelle; 3° de sa nature spéciale et particulière.

Au sujet du premier point nous nous poserons quatre questions -1. Le mariage est-il de droit naturel? -2. Est-il obligatoire? -3. L'acte conjugal est-il licite? -4. Peut-il être méritoire?

1. Le mariage est-il de droit naturel?

Il y a deux sortes de réalités naturelles. Les premières sont les, effets qui dérivent nécessairement des principes d'une nature, par exemple, s'élever dans l'air est naturel au feu. A cette catégorie n'appartient pas le mariage, pas plus d'ailleurs que tout ce qui requiert l'intervention du libre arbitre. Le second groupe de réalités naturelles se compose des inclinations de notre nature mais que réalise notre libre arbitre: sont naturels de cette façon les actes de vertu. Le mariage est aussi naturel de cette manière et pour une double raison:

l'instinct de la nature incline d'abord l'homme vers la f fin principale du mariage, l'enfant et son éducation complète, car la venue de l'enfant n'est pas le seul bien désiré de la nature: ce bien est aussi son éducation et son acheminement jusqu'à l'état d'homme parfait, c'est-à-dire, l'état d'homme vertueux. A cette fin, en effet, dit Aristote, nous recevons trois choses de nos parents: l'existence, la nourriture, l'éducation. La conclusion suit: un enfant ne peut recevoir l'éducation et l'instruction familiale que s'il a des parents cer tains et connus, ce qui ne se produirait pas si aucun lien obligatoire ne liait, l'un à l'autre, l'homme et la femme. Or c'est en cela que consiste le mariage.

La nature pousse encore l'homme et la femme vers le mariage, parce qu'elle les invite à rechercher la fin secondaire du mariage, c'est-à-dire, les services mutuels que se rendent les époux dans la société domestique. De même que la nature et la raison invitent les hommes à se réunir, un seul ne pouvant pas s'assurer tout ce qui est nécessaire à sa vie, et c'est pour cela que l'homme est dit naturellement social, de même la nature invite l'homme à s'associer avec la femme par le mariage, car, dans les oeuvres indispensables à l'existence, il y a des travaux qui ne peuvent être convenablement accomplis que par les hommes, et il y en a d'autres qui ne peuvent être entrepris que par les femmes. Telles sont les deux raisons alléguées par Aristote en faveur de notre thèse.

2. Le mariage est-il obligatoire?

La nature nous porte vers deux sortes de biens: les uns sont nécessaires à la perfection de l'individu; chacun est alors obligé de les rechercher, puisque les perfections naturelles doivent être communes à tous les hommes. Les seconds sont nécessaires à la société: ces biens sont nombreux et se contrarient les uns les autres; chacun n'est donc pas tenu de les pour suivre tous en même temps; sinon, chaque homme devrait s'adonner à la fois à l'agriculture, à la construction et aux autres métiers indispensables à la société humaine: pour obéir à la nature, il suffit que chacun remplisse l'un des emplois nécessaires à tout le groupe.

Or il est nécessaire au bien commun de toute la société humaine que certains hommes se con sacrent à la contemplation, et celle-ci, par ailleurs, n'a pas de plus grand obstacle que le mariage. L'inclination naturelle qui pousse au mariage n'a donc pas force de loi, même au dire des philosophes. Aussi Théophraste disait qu'il ne con vient pas au sage de prendre femme.

3. L'acte conjugal est-il licite?

Si nous supposons que la nature corporelle a été créée bonne par Dieu, les moyens qui sont destinés à la conserver et auxquels incline d'ailleurs son être même, ne sauraient être universellement mauvais. Or, l'attrait qui porte à la procréation des enfants est une inclination naturelle et cette procréation est nécessaire à la conservation de l'espèce. On ne peut donc pas dire que l'acte de génération de l'enfant est mauvais de toute façon, à tel point qu'il ne puisse être accompli dans une juste mesure et devenir ainsi vertueux; à moins d'admettre l'opinion insensée de ceux qui prétendaient que les choses corruptibles ont été créées par un dieu mauvais: de là, peut-être, est venue cette théorie que le texte des Sentences rapporte, et c'est la plus pernicieuse des hérésies.

4. L'acte conjugal est-il méritoire?

Aucun des actes qui procèdent de la volonté délibérée n'est indifférent, comme on l'a dit ailleurs. L'acte du mariage sera donc toujours ou peccamineux ou méritoire en celui qui possède la grâce. Par suite, accomplir l'acte conjugal sous l'inspiration de la vertu de justice, pour payer son dû, ou de la vertu de religion, pour mettre au monde des êtres destinés à rendre un culte à Dieu, sera une chose méritoire. Mais ce serait un péché véniel que d'accomplir cet

acte pour le plaisir, tout en demeurant dans les limites du mariage et en ne désirant d'autre femme que son épouse. Par contre, transgresser les limites permises et être prêt par exemple à accomplir le même acte avec toute autre femme, c'est commettre un péché mortel. Tout mouvement de la nature réglé par la raison est un acte de vertu. S'il est désordonné, c'est un acte de concupiscence.

CHAPITRE 42: LE SACREMENT DE MARIAGE

Considérons maintenant le mariage sous son aspect sacramentel. A ce sujet, nous nous poserons quatre questions: 1. Le mariage est-il un sacrement? 2. Devait-il être institué avant le péché? -3. Confère t-il la grâce? -4. L'acte sexuel fait-il partie intégrante du mariage?

1. Le mariage est-il un sacrement?

Les sacrements sont des remèdes destinés à sanctifier l'homme et à le guérir du péché, et ces remèdes sont symbolisés par des signes sensibles. Or, le mariage remplit ces conditions. On doit donc le ranger parmi les sacrements.

2. N'aurait-on pas dû instituer ce sacrement avant le péché?

Si l'instinct naturel pousse l'homme à se marier, c'est en vue d'un bien. Mais ce bien a varié selon les diverses situations de l'homme. Par suite, aux différentes modalités de ce bien, ont pourvu les nombreuses institutions qui eurent lieu dans l'histoire. Ainsi le mariage, sous sa forme de moyen destiné à la procréation des enfants, fut institué avant le péché, car cette procréation était nécessaire, alors même que le péché n'existait pas. Sous sa forme de remède contre la blessure du péché, le mariage a été institué après la faute, à l'époque où la loi naturelle existait seule. La loi de Moïse ensuite a établi les conditions que doivent remplir les sujets du mariage. Enfin, sous sa forme de symbole représentatif de l'union du Christ et de son Eglise, le mariage a été institué au temps de la loi nouvelle et devint ainsi un sacrement de la nouvelle alliance. Quant aux autres utilités du mariage, telles que l'amitié et les services mutuels entre époux, tout cela relève de l'institution des lois civiles.

Mais puisque le sacrement est, de sa nature, un signe et un remède, le mariage est un sacrement en raison des institutions intermédiaires dont il a été l'objet. Du fait de sa première institution il était seulement établi comme une fonction naturelle, en vertu de la dernière il joue le rôle d'office social.

3. Le mariage confère t-il la grâce?

A cette question, on a répondu de trois manières différentes. Selon certains, le mariage ne serait pas du tout cause de la grâce, il n'en serait que le signe. Mais cela est impossible; sinon le mariage ne l'emporterait en aucune façon sur les sacrements de l'ancienne loi et on n'aurait aucune raison de le compter parmi les sacrements de la nouvelle alliance. S'il offre un remède à la concupiscence en la satisfaisant en vue de prévenir le danger fatal d'une trop grande continence, il le faisait déjà dans l'ancienne loi en vertu de la nature même de l'acte conjugal.

Une seconde opinion prétend que le mariage confère une grâce destinée à supprimer le mal car ce qui est péché hors du mariage ne l'est plus dans le mariage. Mais ce ne serait pas assez dire, car il en était ainsi dans l'ancienne loi. Le mariage arrêterait-il le mal, en ce sens qu'il maintiendrait la passion dans les limites tracées par les biens du mariage, sans que cette grâce confère quelque secours pour bien user du mariage? Ceci serait pareillement insoutenable, car la grâce, qui éloigne du péché, excite en même temps à bien agir, comme la chaleur diminue le froid et à la fois réchauffe.

Selon une troisième opinion, le mariage con tracté dans la religion du Christ est institué pour donner la grâce qui facilitera l'accomplissement des devoirs du mariage. Et cette opinion est

la plus probable. Quand Dieu, en effet, donne un pouvoir ou une faculté, il donne en même temps les secours nécessaires au bon emploi de ce pouvoir: à toutes les facultés de l'âme, par exemple, correspondent les divers membres du corps qui leur servent de moyens d'action. Or, le mariage, de par son institution divine, confère à l'homme le droit de se servir de son épouse pour donner la vie à des enfants, il lui donne en même temps la grâce sans laquelle il ne pourrait le faire honnêtement. On disait plus haut quelque chose d'analogue à propos du pouvoir d'ordre. Cette grâce donnée est donc la dernière réalité contenue et produite par le sacrement.

4. L'union charnelle est-elle nécessaire au mariage?

Une chose peut être parfaite de deux façons dans sa nature et c'est sa perfection essentielle, dans son opération et c'est sa perfection complémentaire. Or, l'union charnelle est une action: on use du mariage, celui-ci don nant le pouvoir de réaliser cette union. L'union des corps apporte donc au mariage sa perfection complémentaire, mais non sa perfection essentielle.

CHAPITRE 43: DU MARIAGE ET DES FIANÇAILLES.

Il nous reste encore à étudier la nature spéciale du mariage. Ceci nous oblige à considérer 1° les fiançailles; 2° la définition du mariage; 3° sa cause efficiente ou le consentement; 4° les biens du mariage; 5° les empêchements; 6° les secondes noces; 7° les conséquences du mariage. Au sujet des fiançailles nous nous demanderons 1. Que sont les fiançailles? -2. Qui peut les contracter? -3. Peut-on les rompre?

1. Les fiançailles consistent-elles dans la promesse d'un mariage futur?

Consentir à l'union conjugale par des engagements pris pour l'avenir, ce n'est pas contracter, mais promettre le mariage. Cette promesse est appelée fiançailles, mot qui vient du verbe fiancer, c'est-à-dire donner sa parole. Comme le dit Isidore, avant que les publications de mariage ne fussent en usage, les personnes qui voulaient se marier ensemble donnaient des cautions, s'engageaient ainsi à contracter mariage et présentaient des témoins garants de leur fidélité.

Cette promesse se fait de deux façons: d'une manière absolue ou sous conditions. D'une manière absolue, cette promesse peut se traduire sous quatre formes: par un simple engagement, lorsqu'on dit, par exemple: "Je t'accepte pour ma future épouse" et réciproquement. En second lieu, par des arrhes de fiançailles, argent ou dons analogues. En troisième lieu, par la remise d'un anneau d'alliance. Enfin, par un serment.

Quand elle se fait sous conditions, celles-ci sont de diverses natures: ou bien elles sont honnêtes, ce qui arrive quand on dit: "Je t'accepte, si cela plaît à mes parents", en ce cas, la condition étant réalisée, la promesse oblige; sinon, elle ne vaut plus. Ou bien les conditions sont déshonnêtes. Si elles sont alors contraires aux biens du mariage, par exemple, lorsqu'on dit: "Je t'accepte à condition que tu me procures du poison pour devenir stérile", les fiançailles sont nulles. Si elles ne sont pas contraires aux biens du mariage, quand on dit, par exemple: "Je t'accepte situ consens à voler avec moi", la promesse tient, mais la condition ne doit pas être remplie.

2. convenait-il de fixer l'age de sept ans pour le contrat de fiançailles?

L'âge de sept ans est fixé par le droit comme condition des fiançailles et cela est assez raisonnable. Les fiançailles sont des promesses pour l'avenir: ceux qui les contractent doivent donc être capables de faire ces pro messes, et pour cela capables de prévoir prudemment l'avenir. Or, cette prévoyance exige un certain développement de la raison. Selon la remarque du Philosophe, on peut distinguer trois étapes dans ce développement: pendant la première,

l'enfant ni ne comprend, ni ne peut comprendre, même aidé par autrui; pendant la seconde, l'homme est capable de comprendre, grâce aux leçons d'autrui, sans toutefois se suffire à lui-même pour apprendre; à la troisième, l'homme est en mesure de comprendre et de réfléchir par lui-même. Durant la première étape, l'intelligence se développe mais avec lenteur, à mesure que s'apaisent les mouvements et les variations d'humeur: cette étape dure sept ans, et pendant ce temps l'enfant est inapte à faire aucun contrat et à célébrer des fiançailles. Il arrive à la seconde étape à la fin de ces sept ans: aussi bien, envoie-t-on les enfants de cet âge à l'école. Sept ans encore et l'homme commence la troisième étape, s'il s'agit du moins des obligations personnelles qu'il peut assumer, car dans ce domaine sa raison naturelle se développe plus vite. Mais s'il s'agit d'oeuvres extérieures, il n'arrive à bien raisonner qu'à la fin du troisième septennat. Avant donc que ne s'achève le premier septennat, l'homme ne peut s'engager par aucun contrat. A la fin de ce premier septennat, il commence alors à pouvoir faire des promesses pour l'avenir, surtout pour ce vers quoi sa raison l'incline davantage. Mais il ne peut s'engager pour toujours car sa volonté n'est pas encore assez ferme. A cette époque il peut donc con tracter des fiançailles. A la fin du second septennat, il est alors capable d'assumer des obligations personnelles, d'entrer en religion, par exemple, de se marier. Enfin ce n'est qu'après le troisième septennat qu'il peut contracter des obligations altruistes. Aussi, selon les lois civiles, n'est-ce qu'après l'âge de vingt-cinq ans que l'homme peut disposer de ses biens.

3. Les fiançailles peuvent-elles lire rompues?

Dans tous les cas cités, les fiançailles sont rompues et pour diverses raisons. Elles le sont d'abord de droit dans le cas où le fiancé entre en religion, et dans le cas où l'un des -deux contracte mariage et s'y engage de suite avec un tiers. Dans les autres cas elles doivent être rompues selon l'esprit de l'Eglise.

CHAPITRE 44: LA DÉFINITION DU MARIAGE

Il faut définir le mariage. A ce sujet on peut se demander trois choses: 1. Le mariage est-il une union? -2. Porte t-il le nom qui lui con vient? -3. Sa définition est-elle exacte?

1. Le mariage est-il une union?

L'union implique une certaine association. Partout ou des êtres s'associent, il y a donc une certaine union. Mais des êtres qui se destinent à un même but, on dit qu'ils sont associés. Ainsi, on appelle compagnons d'armes ou associés de commerce tous ceux qui se réunissent pour former une milice ou pour faire des affaires. Or Contracter mariage, c'est se destiner à poursuivre le même but, la génération ou l'éducation des enfants et à vivre de la même vie familiale. Il en résulte donc que le mariage consiste en une sorte d'union entre deux êtres appelés mari et femme. Association en vue d'une même fin, voilà donc le mariage. Quant à l'union des corps et des âmes, elle est une conséquence du mariage.

2. Le mariage porte t-il le nom qui lui convient?

Dans le mariage il faut distinguer son essence, sa cause, son effet. Son essence, c'est l'union, aussi l'appelle-t-on union conjugale.

Sa cause, c'est la cérémonie des épousailles; on leur donne le nom de noces, puisque le mot de *nuptice* (noces) vient du verbe *nubere*, couvrir, et que dans la cérémonie nuptiale on met un voile sur la tête des époux.

L'effet du mariage est la procréation des enfants, on emploie alors le nom de mariage-(*matrimo nium*) parce que, comme le dit S. Augustin: "la femme ne doit pas se marier sinon pour devenir mère". On peut dire encore que ce mot de mariage *(matrimonium)* signifie la

fonction de: la mère *(mains munium)*, car c'est à la femme surtout qu'incombe le devoir du mariage, c'est- à-dire l'éducation de l'enfant.-: Ou bien on l'appelle mariage *(matnimonium)* parce qu'il protège la mère *(matrem muniens);* celle-ci, en effet trouve un défenseur, un protecteur, en son mari. -Ou bien ce mot peut signifier avertis seinent de la mère *(matrem monens)*, c'est-à-dire avertissement de ne pas quitter son époux pour s'unir à un antre. -Ou bien on l'appelle mariage, c'est-à-dire matière d'un seul *(materia unius)* parce que l'union a pour résultat matériel une famille unique, comme si le mot de *matrimonium* venait de &o et de materia. -Enfin S. Isidore dit que ce mot de mariage vient des deux mots mère et né *(matre, nato, matrimonium)* parce que dans le mariage la femme devient la mère d'un nouveau-né.

3. Le Maître des Sentences a t-il bien défini le mariage?

Comme on vient de le dire, il faut considérer trois choses dans le mariage sa cause, son caractère essentiel, son effet. Aussi bien a-t-on donné trois définitions correspondantes. Hugues de Saint-Victor, en effet, a défini le mariage par sa cause, c'est-à-dire, le consentement, et cette définition est claire. La définition du Maître des Sentences indique le caractère essentiel du mariage, l'union. Puis, elle énonce l sujets particuliers qui le contractent, par ces mots: entre personnes légitimes. Elle indique aussi la différence spécifique de cette union par le mot maritale, car le mariage, sorte d'union contractée en vue d'un but déterminé, se distingue des autres espèces par sa fin et celle-ci dépend du mari. Elle énonce encore la force de cette union qui est indissoluble, au moyen des mots maintient entre les époux une même manière de vivre.

La troisième définition indique l'effet du ma nage, c'est-à-dire, la "communauté de vie" dans la famille. Et comme toute société est l'objet de lois qui réglementent sa nature, on énonce quelles sont les lois qui régissent la société des époux, en ajoutant "de droit divin et humain". Au contraire, les autres sociétés, comme celles des gens d'affaires, des soldats, sont l'objet des lois humaines seules.

CHAPITRE 45: LE CONSENTEMENT MATRIMONIAL

La suite du traité nous amène à parler du consentement. Il faut d'abord considérer le consentement en lui-même, puis le consentement donné sous serment, ou ratifié par l'acte sexuel, en troisième lieu celui qui est donné par force ou sous condition; enfin nous parlerons de l'objet du consentement.

Au sujet du consentement en lui-même, cinq questions demandent une réponse: 1. Le consentement est-il la cause efficiente du mariage? -2. Est-il nécessaire de l'exprimer de vive voix? -3. Consentir, sous forme de promesses, pour l'avenir, est-ce contracter mariage? -4. Le consentement exprimé de vive voix suffit-il quand le consentement intérieur fait défaut? -5. Le consentement donné en secret sous la forme d'un engagement immédiat fait-il contracter le mariage?

1. Le consentement est-il la cause efficiente du mariage?

Tous les sacrements produisent un effet spirituel par l'entremise d'une action matérielle qui en est le signe: ainsi, grâce à l'ablution corporelle, le baptême opère la purification spirituelle de l'âme. Or le mariage consiste en une union spirituelle, car c'est un sacrement; il a aussi pour effet un lien matériel, puisqu'il est une institution naturelle nécessaire à la vie sociale. Il atteindra donc toujours, la vertu divine aidant, son but spirituel grâce à son effet matériel. Or, les associations par contrat, dans la vie matérielle, ont pour cause le consentement mutuel des parties. L'union matrimoniale se formera donc nécessairement de cette façon.

2. Est-il nécessaire d'exprimer le consentement de vive voix?

Nous savons, par ce qui pré cède, que l'union conjugale revêt la forme d'un engagement obligatoire, semblable aux contrats de la vie matérielle. Or il ne peut y avoir contrat de cette sorte sans que les parties se fassent connaître mutuellement et verbalement leurs desseins. Il faudra donc, pour la même raison, exprimer de vive voix le consentement matri monial. Ainsi la manifestation verbale du consentement jouera dans le mariage le même rôle que l'ablution extérieure dans le baptême.

3. Le consentement, exprime sous forme de promesse pour l'avenir, est-il cause du mariage?

Ces causes que sont les sacrements sont des signes efficaces: ils produisent ce qu'ils signifient. Or, exprimer son consentement sous forme d'engagement pour l'avenir, ce n'est pas faire entendre que l'on contracte mariage, mais que l'on promet de se marier. Une telle forme du consentement n'entraîne donc pas le mariage, mais c'est un accord que l'on appelle fiançailles.

4. Un simple signe d'assentiment, même verbal, suffi à constituer le mariage, si le consentement intérieur fait défaut?

Les paroles expressives du consentement remplissent, dans le mariage, le même rôle que l'ablution extérieure dans le baptême. Or, on ne recevrait pas le baptême si, tout en se soumettant à l'ablution extérieure, on se proposait non pas de recevoir le sacrement, mais de se divertir ou de tromper. De même, la manifestation extérieure du consentement sans l'acquiescement intérieur ne suffit pas à nouer le mariage.

5. Suffit-il de consentir en secret au mariage immédiat pour être marié?

Il en est du mariage comme des autres sacrements certaines cérémonies leur sont essentielles, tandis que d'autres ne font qu'ajouter une plus grande solennité. L'absence des secondes n'empêche point la validité du sacrement, bien qu'il y ait faute à les omettre. Or, ici, le consentement donné à l'union présente entre personnes capables de se marier réalise le mariage. Ce sont là, en effet, les deux conditions essentielles, car tout le reste contribue à la solennité du sacrement et consiste seulement en des cérémonies de convenance dont l'omission ne nuit pas à la validité du mariage. Toutefois les personnes qui contracteraient union sans les accomplir commettraient une faute, à moins d'excuse légitime.

CHAPITRE 46: DU CONSENTEMENT SUIVI D'UN SERMENT OU DE RELATIONS SEXUELLES

La suite de notre étude nous amène à considérer les cas où le consentement est suivi d'un serment ou de l'acte sexuel. A ce propos, deux questions à résoudre: 1. Y a t-il mariage quand, à la promesse de le contracter, on ajoute un serment? -2. Les relations charnelles qui suivent une promesse de mariage incluent-elles le mariage en fait?

1. Y a t-il mariage quand, à la promesse de le contracter, on ajoute un serment?

On prête serment pour confirmer ses dires. Le serment atteste donc la vérité des paroles énoncées mais n'en change pas le sens. Or, la promesse de consentir dans l'avenir ne signifie pas que le mariage est conclu, car, ce que l'on promet, on ne l'accomplit pas encore. Ajouter un Serment cette promesse, ce ne sera donc pas encore contracter mariage, comme le remarque le Maître des Sentences.

2. Les relations charnelles qui suivent une promesse de mariage incluent-elles le mariage en fait?

On peut parler du mariage de deux manières. En premier lieu, au point de vue de la conscience: à ce point de vue, l'union charnelle ne peut vraiment pas nouer le mariage entre deux fiancés, si le consentement intérieur fait défaut. En l'absence du consentement intérieur, des engagements même immédiats n'au raient pas le mariage pour effet.

En second lieu, on peut parler du mariage selon la manière dont l'Eglise en juge. Or, ce sont les gestes extérieurs qui servent de base au jugement de for externe. Mais il n'y a point d'expression plus significative du consentement que les rapports charnels. Aussi l'Eglise déclare dans son jugement que ces rapports postérieurs aux fiançailles incluent le mariage, à moins qu'il n'y ait eu des preuves évidentes de fraude ou de dol.

CHAPITRE 47: DU CONSENTEMENT FORCÉ ET DU CONSENTEMENT SOUS CONDITION

Parlons maintenant du consentement forcé et du consentement donné sous condition. A ce sujet, nous nous poserons six questions: -1. Le consentement forcé est-il possible? -2. Y a t-il une forme de violence que puisse subir un homme résolu? -3. Le consentement forcé rend-il le mariage valide? -4. Le mariage est-il valide pour le conjoint qui a obtenu de force le consentement de l'autre? -5. Le consentement donné sous condition rend-il le mariage valide? -6. Un père peut-il forcer son enfant à contracter mariage?

1. Le consentement forcé est-il possible?

La violence s'exerce de deux manières elle peut d'abord imposer une nécessité absolue. Aristote l'appelle alors violence pure elle consiste, par exemple, à pousser brutalement quelqu'un pour le faire avancer. D'une autre manière, elle n'impose qu'une nécessité relative. Aristote la nomme alors violence mixte c'est ainsi que le navigateur jette ses marchandises à la mer pour ne pas couler. Et dans ce cas de violence, l'acte accompli considéré dans l'abs trait, n'est pas volontaire. Cependant étant donné les circonstances, au moment de son exécution, il est bel et bien volontaire. Et comme tout acte ne se réalise que "dans ses conditions particulières", celui-ci a été simplement volontaire et partiellement involontaire. Le consentement de la volonté peut subir cette violence relative, mais non pas la première, la violence p violence mixte, d'ailleurs, ayant pour cause la peur de quelque danger imminent, se confond avec la crainte qui ébranle en quelque sorte la volonté.

Or, le législateur, lui, ne considère pas seulement les actes intérieurs, mais surtout les actes extérieurs; aussi entend-il par ce mot de violence la violence pure, qu'il distingue de la crainte. Au contraire, on ne parle ici que du consentement intérieur qui ne peut subir cette violence ou force que l'on distingue de la crainte. Dans la question présente, la violence et la crainte sont donc identiques. Et les juristes définissent ainsi la crainte: "le trouble de l'esprit provoqué par un danger présent ou futur"

Les réponses aux difficultés sont contenues dans ce qui précède. Les premières difficultés parlaient de la violence pure, les autres de la violence mixte. La crainte peut-elle forcer la volonté de l'homme résolu?

2. Y a t-il une forme de violence que puisse subir un homme résolu?

La crainte force la volonté de quelqu'un lorsque celui-ci agit par contrainte, c'est-à-dire, accomplit un acte qu'il ne voudrait pas faire, pour éviter un mal qui lui fait peur. Mais, en cette circonstance, l'homme résolu diffère de celui qui ne l'est pas sur deux points: d'abord relativement à l'importance du danger qui le fait craindre. L'homme résolu, en effet, grâce à

son jugement droit, sait ce qu'il faut omettre ou accomplir en face de tel danger. Or, on doit toujours choisir le moindre mal ou le plus grand bien. Aussi un tel homme supportera t-il malgré lui un moindre mal par crainte d'un plus grand; la crainte ne lui fera jamais commettre un plus grand mal pour en éviter un moindre. L'homme inconstant, au contraire, se sentira forcé de faire un plus grand mal par crainte d'un mal plus petit: par exemple, il commettra un péché par peur d'une peine physique. A l'opposé, l'homme opiniâtre ne pourra pas même être contraint de supporter ou de faire un moindre mal pour en éviter un plus grand. L'homme résolu tient donc le juste milieu entre l'inconstant et l'opiniâtre.

L'homme résolu et l'homme inconstant diffèrent encore dans la manière d'apprécier le danger imminent. Le premier ne se laisse influencer que par des événements estimés graves et susceptibles de se réaliser, le second est ému par des riens: "L'impie prend la fuite quand personne ne le poursuit", lit-on dans les Proverbes.

3. Le consentement forcé rend-il le mariage nul?

Le lien du mariage est un lien perpétuel. Tout ce qui empêche donc le lien d'être perpétuel annule le mariage. Or la crainte qui vient forcer la volonté de l'homme résolu enlève au contrat sa perpétuité, puisqu'il peut en demander la résiliation. Une telle crainte, à la différence des autres, annulera donc le mariage. On considère en effet l'homme résolu comme un vertueux, et c'est pourquoi sa conduite sert de règle dans toutes les actions humaines, comme le dit Aristote.

Cependant selon certains, le consentement une fois donné, même de force, le mariage est valide devant Dieu au for interne, mais non pas devant l'Eglise qui, elle, suppose que le consentement intérieur a fait défaut pour laisser place à la crainte. Or, cette explication ne vaut rien. L'Eglise, en effet, ne doit soupçonner personne de péché, sans en avoir la preuve. Or celui qui a prétendu consentir et n'a pas consenti a commis un péché. Aussi, l'Eglise suppose plutôt qu'il a consenti; mais elle estime d'autre part que ce consentement extorqué n'est pas suffisant pour donner lieu à un vrai mariage.

4. Le mariage est-il valide pour le conjoint qui a obtenu de force le consentement de l'autre?

Le mariage consiste en une relation d'un genre spécial. Mais une relation entre deux êtres ne peut exister pour l'un sans exister aussi pour l'autre. Aussi, tout ce qui sera un obstacle au mariage pour l'un le sera aussi pour l'autre il est d'ailleurs impossible à un homme d'être le mari d'une femme qui ne soit pas son épouse, et une femme ne peut être épouse sans avoir un mari, de même qu'il n'y a pas de mère sans enfants. Aussi, dit-on communément qu'il n'y a pas de mariage boiteux.

5. Le mariage est-il valide quand le consentement a été donné sous condition?

La condition apposée au consentement peut avoir pour objet un événement présent ou un événement futur. Porte-t-elle sur le présent, si elle n'est pas contraire aux biens du mariage, qu'elle soit honnête ou non, le mariage est valide lorsque la condition est remplie; il est nul dans le cas contraire. Mais une condition contraire aux biens du mariage le rend nul.

Si la condition porte sur l'avenir, de deux choses l'une, ou bien le fait se produira nécessairement comme, le lever du soleil pour le lendemain le mariage est alors valide, car de tels événements sont déjà présents dans leur cause. Ou bien, la réalité est incertaine, comme le don d'une somme d'argent, ou l'approbation des parents. Un consentement donné à de telles conditions doit sous forme de promesse pour l'avenir. . Il n'a donc pas le mariage, pour effet.

6. Un père peut-il imposer le mariage à son enfant?

Le mariage ressemblant à une sorte de servitude perpétuelle, un père ne peut forcer son fils à lui obéir et à contracter mariage, car le fils est une personne libre par sa condition.

Ce que peut faire le père c'est de persuader son enfant par justes motifs d'agir de la sorte. La valeur que prendront ces raisons pour le fils montrera la valeur des avis de son père. Si les motifs imposent le mariage et en montrent la nécessité ou le bien fondé, le précepte du père aura la même force: sinon, il ne vaudra pas.

CHAPITRE 48: DE L'OBJET DU CONSENTEMENT.

Il faut examiner l'objet du consentement. A ce sujet, deux questions se posent: 1. Le consentement qui constitue le mariage a t-il pour objet l'union charnelle? -2. Le mariage est-il l'effet du consentement donné pour un motif déshonnête?

1. Le consentement qui constitue le mariage a t-il pour objet l'union charnelle?

Le consentement pour réaliser le mariage doit avoir pour objet ce en quoi consiste le mariage, car la volonté ne réalise vraiment que ce qu'elle entend accomplir. Le rapport de l'acte charnel avec le consentement sera donc le même que le rapport de l'acte charnel avec le mariage. Or, nous l'avons déjà dit, le mariage ne consiste pas essentiellement dans les relations charnelles, il consiste plutôt en une association de l'homme et de la femme, ordonnée à l'union sexuelle et à tout ce qui en résulte pour eux deux, étant donné qu'ils reçoivent l'un sur l'autre des droits à l'acte conjugal. Et cette association est appelée union conjugale. On avait donc rai son de le dire, consentir au mariage, c'est con sentir d'une façon implicite aux relations charnelles, mais non d'une manière expresse, c'est-à-dire, -et il n'y a en effet que cette seule façon de le comprendre, -de la manière dont l'effet est implicitement contenu dans sa cause, car le droit de réaliser l'union de la chair, objet du consentement, est la cause des relations sexuelles, de même que le droit d'user d'une chose est la cause de l'usage qu'on en fait.

2. Y a t-il mariage quand le consentement a été motivé par un but déshonnête?

On peut distinguer deux fins dans le mariage une fin essentielle et une fin accidentelle. La première est le but auquel le mariage est destiné: cette fin est toujours bonne et consiste dans la procréation des enfants et la préservation du péché de fornication. La fin accidentelle est celle que se proposent les époux, en contractant mariage. Mais ce que l'on recherche à propos du mariage ne peut être que l'une de ses conséquences, et comme, d'autre part, les conséquences ne modifient pas la nature de la cause, mais que la cause modifie la nature des conséquences, le mariage ne sera pas un bien ou un mal selon la fin accidentelle que se proposeront les époux, mais ce seront ces derniers qui seront bons ou mauvais, car ils feront de cette fin le but essentiel de leur union. Et comme les causes accidentelles sont en nombre immense, on pourra poursuivre, dans le mariage, une multitude de buts secondaires dont les uns seront honnêtes et les autres ne le seront pas.

CHAPITRE 49: DES BIENS DU MARIAGE.

Reste à considérer les biens du mariage. A ce propos, il faudra répondre à six questions -1. Certains biens sont-ils nécessaires pour justifier le mariage? -2. L'énumération de ces biens est- elle suffisante? -3. Le bien du sacrement est-il le premier parmi les autres? -4. Ces biens excusent- ils de péché l'acte conjugal? -5. A défaut de ces biens, l'acte conjugal est-il légitime? -6. A dé faut de ces biens, l'acte conjugal est-il un péché mortel?

1. Le mariage doit-il être justifié par les biens qu'il procure?

Aucun homme sage ne doit consentir à supporter un dommage, quand celui-ci n'est pas compensé par un bien égal ou meilleur. Le choix d'un parti qui aura nécessairement un inconvénient quelconque doit donc être justifié par la présence d'un bien qui rétablira l'équilibre en rendant raisonnable et honnête le parti choisi. Or, l'union de l'homme et de la femme cause du tort à la raison, car, d'un côté la délectation sensuelle est si véhémente que la raison absorbée par le plaisir ne peut plus comprendre quoi que ce soit, et d'un autre côté, les tribulations inévitables de la chair accablent les époux de soucis matériels. Aussi, le choix du mariage ne peut devenir raisonnable que moyennant la compensation de certains avantages qui rendront vertueuse pareille union, et tels sont les biens du mariage qui rendent celui-ci légitime et honnête.

2. La fidélité, l'enfant, le sacrement, sont-ils les seuls biens du mariage?

Le mariage est à la fois fonction naturelle et sacrement de l'Eglise. Institution naturelle, il est soumis à deux conditions comme tout acte de vertu; selon la première, celui qui agit doit avoir l'intention de réaliser la fin voulue, et voilà pourquoi on mentionne l'enfant parmi les biens du mariage. La seconde condition doit se vérifier dans l'acte lui-même qui sera une bonne action s'il porte sur une matière légitime. Tel est le rôle de la fidélité selon laquelle l'homme entretient des relations avec son épouse et non pas avec une autre femme. Enfin, étant un sacrement, le mariage est une bonne chose, et le mot de sacrement signifie cet autre bien.

3. Le sacrement est-il le bien principal du mariage?

Une réalité peut l'emporter sur une autre pour l'un des deux motifs suivants: parce qu'elle est plus essentielle, ou parce qu'elle est plus excellente. A ce dernier point de vue, le sacrement est plus important que les deux autres biens, car il est propriété du mariage en tant que celui-ci est signe de la grâce, et les deux autres biens appartiennent au mariage parce que celui-ci est institution naturelle. Or, la perfection de la grâce est plus excellente que la perfection de la nature. Mais si une réalité est plus importante parce que plus essentielle, il faut faire une distinction. On peut, en effet, considérer la fidélité et l'enfant sous un double rapport: en eux-mêmes d'abord, et ils sont alors la conséquence du mariage, car user du mariage, c'est être fécond et fidèle aux engagements. Par contre, au mariage même, car du fait que les époux se sont donnés par le contrat conjugal et pour toujours des droits l'un sur l'autre, il s'ensuit qu'ils ne peuvent plus se séparer. Aussi le mariage ne se réalise jamais sans l'indissolubilité, alors qu'il peut exister sans qu'il y ait enfant et fidélité, car l'existence et l'usage d'une chose sont indépendants l'un de l'autre. Sous ce rapport, le sacrement est donc plus important que la fidélité et l'enfant.

Cependant on peut encore envisager la fidélité et l'enfant sous un autre rapport, dans leurs intentions; par "enfant" on entendra l'intention d'en avoir et par "fidélité" l'intention de rester fidèle. Ces deux intentions accompagnent nécessairement le mariage, parce qu'elles sont comprises dans le contrat matrimonial des deux époux, à tel point que celui qui formulerait dans ce contrat une intention contraire aux deux précédentes ne ferait pas un vrai mariage. Sous ce rapport, l'enfant devient donc la chose la plus essentielle du mariage, la fidélité vient ensuite, et enfin le sacrement: de même, pour l'homme, la nature humaine est plus essentielle que la grâce, bien que la grâce soit plus excellente.

4. Les biens du mariage justifient-ils l'acte conjugal?

On peut justifier un acte de deux façons: d'abord on peut excuser celui qui l'accomplit, alors même que l'action serait mauvaise, ou bien ne pas le rendre totalement responsable de la faute commise: l'ignorance excuse ainsi du péché soit totalement soit en partie.

Ensuite l'action elle-même peut trouver une justification en elle-même, si bien qu'elle ne sera pas une faute; c'est de cette dernière façon que l'acte conjugal trouve dans les biens du mariage sa justification. Or les mêmes motifs qui empêchent une action d'être moralement mauvaise la rendent bonne, car il n'y a pas d'actes indifférents, comme on l'a déjà dit. Mais un acte humain peut être bon pour l'une des deux taisons sui vantes: ou bien parce qu'il est vertueux; ce qui le justifie est alors la cause dont il provient. Tel est le rôle de la fidélité et de l'enfant vis-à-vis de l'acte conjugal. Ou bien un acte peut être bon en raison d'un sacrement qui le rend non seulement bon mais saint. L'acte conjugal devient ainsi un acte bon à cause du lien indissoluble qui unit les époux et qui fait du mariage le symbole de l'union du Christ et de son Eglise. Les biens du mariage justifient donc suffisamment l'acte conjugal.

5. Sans les biens du mariage, l'acte conjugal peut-il se justifier?

De même que les biens énumérés rendent le mariage honnête et saint, parce qu'ils forment son cortège habituel, de même font-ils de l'acte conjugal un acte légitime, lors qu'on les poursuit avec une intention actuelle. Du moins en est-il ainsi des deux biens qui se réfèrent à l'acte conjugal. Par suite, les époux qui entretiennent des relations charnelles pour avoir des enfants ou pour accomplir leur devoir conjugal, c'est-à-dire pour être fidèles, sont absolument exempts de faute. Le troisième bien, lui, ne concerne pas l'usage du mariage, mais, comme on l'a dit, le mariage lui-même. Il rend donc vertueuse l'union conjugale mais non l'acte du mariage. Pour que celui-ci ne soit pas alors un péché, il ne suffit pas que les époux veuillent donner à leur union sa signification spirituelle.

Restent donc deux raisons pour lesquelles les époux peuvent accomplir l'oeuvre de chair: avoir des enfants ou rendre le devoir conjugal. Les époux qui agiront autrement commettront un péché, au moins un péché véniel.

6. Celui qui dans les relations conjugales ne se propose aucun des biens du mariage, mais le seul plaisir commet-il un péché mortel?

On a prétendu que l'accomplissement de l'acte conjugal est péché mortel, chaque fois que le motif principal en est le plaisir. Mais si le plaisir n'est qu'un motif accessoire, il y a péché véniel. Par suite, celui qui accomplirait l'acte en dédaignant le plaisir et en n'ayant pour celui-ci que de la répugnance ne commet trait aucun péché véniel. Ainsi, disait-on, rechercher la jouissance dans l'acte conjugal, c'e pécher mortellement, accepter le plaisir quand il se présente, est péché véniel, le mépriser c'est la perfection.
Mais cela ne peut être vrai. Selon Aristote, en effet, on doit juger de la moralité du plaisir selon la moralité de l'acte qui en est la cause. Le plaisir goûté dans une bonne action est bon, le plaisir trouvé dans un acte mauvais est mauvais. Puisque l'acte conjugal n'est pas un acte mauvais par lui-même, la recherche du plaisir qui l'accompagne ne sera pas toujours un péché mortel.

Il faut alors dire ceci: l'époux qui cherche le plaisir plus que ne le permettent les lois du mariage, au point, par exemple, de ne pas considérer dans sa femme la qualité d'épouse mais de voir simplement en elle une femme quelconque et au point d'être prêt à faire de même avec elle, si elle n'était pas sa femme, cet époux pèche mortellement. Un tel homme peut être appelé l'amant passionné de son épouse, car la passion le pousse au delà des biens du mariage. Rechercher au contraire le plaisir, mais sans enfreindre les lois du mariage, c'est-à-dire, ne le chercher avec personne d'autre que son épouse, est seulement péché véniel.

CHAPITRE 50: DES EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE.

Nous devons parler ici des empêchements de mariage. Nous en parlerons d'abord d'une façon générale, puis de chacun d'eux en particulier.

UNIQUE: Convient-il d’assigner des empêchements au mariage?

Le mariage, comme les autres sacrements, se compose de diverses réalités; les unes lui sont essentielles, les autres ne font que le rendre plus solennel. Mais la suppression de ce qui n’est pas essentiel à un sacrement n’empêche pas celui-ci d’être valide. Aussi, les empêchements qui s’opposent à la solennité du sacrement de mariage ne le rendent pas invalide. On dira donc que de tels empêchements interdisent la célébration du mariage, mais ne l’annulent pas, une fois contracté. Ainsi en est-il du veto de l’Eglise et du temps prohibé. D’où l’adage: Le veto de l’Eglise et le temps prohibé s’opposent à la célébration du mariage, mais laissent subsister l’union contractée.

Au contraire, les empêchements qui suppriment une condition essentielle du mariage ont pour effet de le rendre nul. Non seulement ils s’opposent à la célébration du mariage mais ils diriment celui qui a été déjà célébré. Ces empêchements sont énumérés dans la proposition suivante

L’erreur, la condition, le voeu, la parenté, le crime, la disparité de culte, l’ordre, le lien, l’honnêteté, l’affinité; l’impuissance sont des obstacles qui empêchent les associations conjugales de se créer, ou les brisent si elles sont déjà contractées.

Cette énumération peut s’expliquer ainsi: les empêchements au mariage peuvent provenir soit du contrat, soit des parties contractantes. Le contrat d’abord est l’effet du consentement volontaire: or celui-ci n’existe pas en cas d’ignorance et de violence. On obtient ainsi deux empêchements, celui de la violence, c’est-à-dire de la contrainte, et celui de l’erreur causée par l’ignorance. De ces deux obstacles a parlé le Maître des Sentences quand il a traité de la cause du mariage.

Quant aux empêchements qui concernent les parties contractantes, on les distingue de la façon suivante: ou bien ils sont absolus, ou bien ils sont relatifs à telle ou telle personne.

Les empêchements absolus s’opposent à l’accomplissement de l’acte conjugal: ils se rencontrent en deux circonstances: 1° Quand, en fait, l’acte ne peut s’accomplir, soit parce qu’il est physiquement impossible et c’est l’empêchement d’impuissance, soit parce qu’on ne jouit plus du droit de l’accomplir, et c’est l’empêchement de servitude ou de condition. 2° Quand l’acte conjugal est devenu illicite: ainsi en est-il pour celui qui est obligé de garder la continence. On peut être astreint à la continence de deux façons: en raison d’une charge, -et c’est l’empêchement d’ordre, -ou en raison d’une promesse, et c’est l’empêchement de voeu.

Les empêchements relatifs à telle ou telle personne peuvent provenir: 1° d’un engagement pris vis-à-vis d’une autre personne: ainsi le mari, lié à son épouse, ne peut plus se marier avec une autre, et c’est l’empêchement de lien; 2° d’une inadaptation de situation entre deux personnes; premièrement les situations sont trop distantes, et c’est la disparité de culte; secondement elles sont trop proches, soit à cause des personnes elles-mêmes, et c’est la parenté; soit à cause d’une troisième personne unie à l’une des deux p le mariage, et c’est l’affinité; soit à cause d’une troisième personne unie à l’une des deux par les fiançailles et c’est l’honnêteté publique; 30 de l’union illégitime qui a précédé, et c’est l’empêchement de crime pour adultère.

CHAPITRE 51: DE L’EMPÊCHEMENT D’ERREUR

Parlons maintenant de chacun des empêchements de mariage. Et d’abord de l’empêchement d’erreur. A ce propos deux questions se posent -1. L’erreur, de sa nature, empêche-t-elle le mariage? -2. Quelle espèce d’erreur produit cet effet?

1. convient-il de considérer l'erreur comme un empêchement de mariage?

Tout ce qui entrave une cause entrave également son effet. Or le consentement est la cause du mariage, comme on l'a déjà dit. Tout ce qui annulera le consentement annulera donc le mariage. Mais le consentement est un acte de volonté qui présuppose un acte d'intelligence. Si celui-ci manque, l'acte de volonté fait également défaut. Par suite, dans le cas de l'erreur qui empêche de savoir, le consentement volontaire fait défaut et le mariage n'existe pas. L'erreur peut donc, de par le droit naturel, annuler le mariage.

2. Toute erreur empêche-t-elle le mariage?

De même que l'erreur en causant un acte involontaire peut excuser de la faute, de même elle peut nuire à la valeur du mariage. Mais toute erreur n'excuse pas de péché: elle ne le fera que si elle porte sur la présence ou l'absence de certaines circonstances, c'est-à-dire de celles qui rendent un acte bon ou mauvais. Si en effet je frappe le père d'un enfant avec une canne ferrée, croyant ne tenir qu'une canne de bois, je ne suis pas complètement excusable, bien que je le sois en partie. Mais si voulant frapper un enfant pour le corriger, je frappe par erreur son père, je suis entièrement excusable, à condition que ce soit tout à fait par mégarde. Ainsi l'erreur pour annuler le mariage devra porter sur la présence ou l'absence des conditions essentielles au mariage. Or le mariage exige deux conditions qu'il y ait d'abord deux personnes qui s'unissent et ensuite qu'elles se donnent l'une à l'autre le droit de réaliser la fin du mariage. Mais la première condition ne se vérifie pas quand il y a erreur sur la personne, la seconde non plus quand il y a erreur sur la condition, car un esclave ne peut, sans le consentement de son maître, conférer à d'autres les droits de son maître sur lui. Ainsi l'erreur sur la personne et l'erreur sur la condition sont les deux seuls empêchements au mariage.

CHAPITRE 52: DE L'EMPÊCHEMENT DE CONDITION SERVILE

Il faut considérer maintenant l'empêchement de condition servile. A ce sujet nous nous poserons quatre questions: 1. La condition servile est-elle un empêchement de mariage? -2. Un serf peut-il contracter mariage sans le consentement de son maître?-3. Un homme marié peut-il devenir serf sans le consentement de son épouse? -4. Les enfants doivent-ils suivre la condition du père ou celle de la mère?

1. La condition servile est-elle un empêchement de mariage?

Dans le contrat de mariage, chacun des époux s'engage à rendre à l'autre le devoir conjugal. Si donc l'un des contractants est incapable de remplir son engagement et que l'autre l'ignore, Cette ignorance annule le Contrat. Or de même que l'impuissance met dans l'incapacité absolue de rendre le devoir, de même le servage rend le serf iÏ de rendre le devoir à son gré. Dès lors, comme l'impuissance qui est un empêchement quand on l'ignore mais non pas quand on la connaît, la condition servile est un empêchement si l'autre l'ignore et n'en est pas s'il la connaît.

2. Un serf peut-il contracter mariage sans le consentement de son maître?

Le droit positif découle du droit naturel; par conséquent le servage qui est de droit positif ne peut déroger à ce qui est de droit naturel. De même donc que la nature, qui tend à conserver l'individu, travaille aussi à conserver l'espèce par la génération, le serf non assujetti à son maître au point de ne pouvoir librement dormir et manger et pourvoir aussi aux besoins du corps, sans quoi la nature ne pourrait se conserver, n'est pas non plus soumis à son maître de telle sorte qu'il ne puisse pas librement contracter mariage même à l'insu ou contre le gré de son maître.

3. Un homme peut-il se vendre comme serf après son mariage?

Le mari ne dépend de son épouse qu'en ce qui concerne l'acte naturel du mariage, en face duquel les deux époux sont sur un plan d'égalité et avec lequel l'assujettissement du servage n'a pas de rapport. Aussi, un homme peut se vendre comme serf contre le gré de son épouse. Il ne s'ensuit pas que le mariage soit rompu, car aucun empêchement survenant après le mariage ne peut l'annuler, comme on l'a dit plus haut.

4. Les enfants doivent-ils hériter de la condition du père?

Selon les lois civiles, l'enfant suit la condition de sa mère. Cela est raisonnable, car, si l'enfant reçoit de son père son complément formel, il reçoit cependant de sa mère sa substance corporelle. Or le servage affecte le corps, puisque le serf, en travaillant, devient comme l'instrument de son maître. L'enfant suit donc la mère en ce qui concerne la condition de liberté et de servitude; quant à la dignité de la personne qui pro vient de la forme de l'être, l'enfant suit son père: ainsi pour les honneurs, les fonctions civiles, les héritages et autres choses du même genre. Sur ce point le droit civil est d'accord avec le droit canon et la loi de Moïse.

Mais, dans les pays qui ne sont pas régis par le droit civil, l'enfant hérite de la condition la moins favorable: si donc le père est serf, les enfants le seront aussi, bien que la mère soit une personne libre. Cependant il n'en est pas de même lorsqu'après le mariage le père se livre comme serf malgré son épouse ou réciproquement. Si les deux époux sont de condition servile et qu'ils relèvent chacun d'un maître différent, les maîtres se partageront les enfants, s'il y en a plusieurs, ou s'il n'y en a qu'un, un des seigneurs paiera à l'autre une indemnité et prendra l'enfant à son service. Il ne semble pas pourtant qu'une telle coutume puisse être aussi raisonnable que la décision qui se fonde sur le conseil expérimenté de nombreux sages.
D'ailleurs, c'est un fait constaté même dans l'ordre naturel, une chose reçue revêt la condition de l'être qui la reçoit, non de celui qui la donne. Il semble donc raisonnable que l'enfant suive la condition de la mère qui l'a reçu et qui l'a porté dans son sein.

CHAPITRE 53: DES EMPÊCHEMENTS DU VOEU ET DE L'ORDRE.

A propos de ces deux empêchements il faut répondre aux quatre questions suivantes: -1. Le voeu simple annule t-il le mariage? -2. Le voeu solennel produit-il le même effet? -3. L'ordre est-il un empêchement de mariage? -4. Peut-on recevoir les ordres sacrés après avoir contracté mariage?

1. Le voeu simple entraîne t-il nécessairement la rupture du mariage?

On cesse d'être le maître d'une chose quand celle-ci devient la propriété d'autrui. Or une promesse ne transfère pas la propriété de la chose promise au bénéficiaire de la promesse. Dès lors que l'on a promis une chose, on ne cesse donc pas d'en être le maître. Le voeu simple n'étant ainsi que la simple promesse faite à Dieu d'observer la chasteté, l'homme qui l'a prononcé reste maître de son corps. Il peut donc en disposer en faveur de son épouse et c'est en ce don que consiste l'indissoluble sacrement de mariage. Le voeu simple reste donc un obstacle au mariage, puisque celui qui se marie après l'avoir prononcé, commet une faute, mais il n'annule pas le mariage, car celui-ci est un vrai contrat.

2. Le voeu solen rompt-il le mariage?

On admet communément que le voeu solennel qui empêche de contracter mariage le rend nul si on le contracte. Selon certains, la raison en est le scandale qui s'en suivrait. Mais il n'en est rien. Le voeu simple, en effet, peut aussi donner lieu au scandale lorsqu'on l'a émis

publiquement. De plus le scandale n’est pas une raison suffisante pour briser le lien indissoluble qui constitue la véritable vie conjugale.

D’autres donnent comme motif la loi de l’Eglise. Mais ce motif ne suffit point; car autrement l’Eglise pourrait tout aussi bien décréter le contraire, ce qui ne paraît pas exact.

Il faut donc dire ceci avec d’autres théologiens: le voeu solennel, de par sa nature, rend nul le mariage contracté, car celui qui le prononce ne jouit plus du droit de disposer de son corps, puisqu’il en a fait don à Dieu en s’engageant à la chasteté perpétuelle. Il ne peut donc plus donner son corps à une épouse en contractant mariage avec elle. Et puisque le mariage qui suit le voeu solennel est nul, on dit que le voeu solennel dirime le mariage déjà contracté.

3. L’Ordre est-il un empêchement de mariage?

Des raisons de convenance exigent que les ordres sacrés, à cause de leur nature, soient un empêchement au mariage. Car les clercs investis de ces ordres touchent les vases sacrés et administrent les sacrements: la décence leur demande donc de rester purs en gardant la continence Pourtant c’est en vertu d’une loi de l’Eglise que le sacrement d’Ordre constitue, en fait, un empêchement au mariage. Toutefois les Latins et les Grecs ont légiféré sur ce point d’une façon différente. Chez les Grecs, l’Ordre est la seule cause de l’empêchement; chez les Latins il s’y ajoute le voeu de continence que l’on forme lors de la réception des ordres sacrés; celui qui ne prononcerait pas ce voeu serait cependant censé l’avoir émis par le seul fait qu’il aurait reçu l’ordre selon le rite de l’Eglise occidentale. Aussi bien, chez les Grecs et chez les autres Orientaux, l’ordre sacré s’oppose à ce que l’on con tracte ensuite mariage mais non pas à l’usage du mariage. Les Orientaux peuvent donc user dii mariage qui a précédé leur ordination mais ne peuvent plus en contracter un nouveau. Les Occidentaux, eux, ne peuvent ni se marier, ni user du mariage: à moins qu’un époux, à l’insu de son épouse ou contre le gré de celle-ci ait reçu un ordre sacré, car son épouse ne doit pas subir un préjudice du fait de son mari. On a dit plus haut la différence qui existe aujourd’hui et qui existait dans l’Eglise primitive entre les ordres sacrés et les ordres non sacrés.

4. Après le mariage, peut-on recevoir un ordre sacré?

Le mariage ne s’oppose pas à ce qu’on reçoive ensuite un ordre sacré, car un homme marié qui accéderait aux ordres contre le gré de son épouse, recevrait néanmoins le caractère sacramentel; il ne pourrait pas cependant exercer son ordre. Mais, en recevant l’Ordre avec le consentement de son épouse ou après le décès de celle-ci, il recevrait le sacrement et aurait le droit d’exercer l’Ordre.

CHAPITRE 54: L’EMPÊCHEMENT DE CONSANGUINITÉ.

Considérons à présent l’empêchement de consanguinité. A ce propos, flous nous poserons les questions suivantes: -1. La consanguinité a-t-elle été bien définie? -2. Peut-on la diviser par degrés et par lignes? 3. L’empêchement de parenté annule t-il le mariage, de droit naturel? -4. L’Eglise pouvait-elle fixer les degrés de parenté qui empêchent le mariage?

1. La définition de la consanguinité est-elle empêchement au mariage?

Toute amitié, comme le remarque Aristote dans le 8e livre des Ethiques, consiste en une sorte de vie commune. Et puisque l’amitié est un lien ou une manière de s’unir, on appellera du nom de lien la vie commune cause de l’amitié. Aussi bien c’est du genre de vie commune que l’on tirera le nom qui désignera ceux qu'elle lie quasi réciproquement: ainsi on appelle concitoyens ceux qui ont le même genre de vie politique, et compagnons d’armes, ceux qui se réunissent dans le métier militaire. De même on donne le nom de consanguins à ceux qu’unit une vie commune naturelle. Dans la définition précédente le mot lien désigne le genre de la

consanguinité; les mots personnes de même origine se rapportent aux sujets de ce lien, puisque c'est entre elles que ce dernier existe; enfin, les mots génération charnelle désignent le principe de ce lien.

2. Peut-on diviser la consanguinité par degrés et par lignes?

La consanguinité, a-t-on dit, est un lien contracté par une communication naturelle, en vertu de la génération charnelle, moyen par lequel se propage la nature. Or Aristote, dans ses Ethiques, distingue trois espèces de communication ainsi comprises: 1° Celle qui existe entre une cause et son effet et c'est la parenté du père au fils: aussi, ajoute t-il, les pères aiment leurs enfants comme quelque chose d'eux-mêmes. 2° Celle qui consiste dans la relation de l'effet à sa cause, et telle est la relation du fils au père: aussi, dit encore le Philosophe, les enfants aiment leurs pères comme leur devant l'existence. 3° Celle qui consiste dans le rapport mutuel de deux effets d'une même cause par exemple,'dit encore Aristote au même endroit, les frères qui naissent des mêmes parents.

-Puisque le mouvement du point fait donc la ligne et que le père en transmettant la vie se met comme en mouvement vers son fils, les trois communications que nous avons distinguées donnent naissance à trois lignes, la première à la ligne descendante, la seconde à la ligne ascendante, la troisième à la ligne collatérale.

3. La parenté est-elle un empêchement de droit naturel?

Ce qui compromet la fin du mariage, voilà ce qui est contraire à la loi naturelle du mariage. Mais la fin primordiale du mariage est avant tout le bien de l'enfant. Sans doute, l'union entre consanguins, comme entre le père et sa fille, ou, entre le fils et sa mère, compromet ce bien de l'enfant, mais ne le fait pas disparaître totalement: une fille peut avoir un enfant de son père et, de concert avec ce dernier, assurer la nourriture et l'éducation de son fils. Mais il ne convient pas que cela soit ainsi. N'est-ce point un désordre qu'une fille devienne par le mariage l'associée de son père dans la procréation et l'éducation des enfants, alors qu'elle a le devoir de rester sous la tutelle de son père qui lui a donné la vie? La loi naturelle défend donc au père et à la mère de contracter de tels mariages. Elle le défend davantage à la mère qu'au père, car le mariage de la mère avec son fils déroge plus au respect dû aux parents que le mariage du père avec sa fille: l'épouse, en effet, doit obéissance à son mari et il répugne que la mère soit soumise à son fils.

Ajoutons encore ceci: la fin secondaire du mariage consiste dans l'apaisement de la concupiscence. Or cette fin serait frustrée si chacun pouvait épouser sa parente. Les passions de la chair pourraient se donner libre carrière si on n'interdisait pas le mariage aux personnes que les liens de famille obligent à vivre ensemble dans la même maison. Aussi bien la loi divine interdit-elle le mariage non seulement au père et à la mère, mais encore aux autres parents qui doivent habiter ensemble et auxquels incombe le devoir de se témoigner les uns aux autres des marques de respect et c'est précisément cette raison que donne le Lévitique où nous lisons "Ne faites pas honte à telle ou telle personne, parce que c'est votre propre honte".

D'autre part, le mariage est accidentellement destiné à favoriser l'association des personnes et l'extension des rapports d'amitié. L'homme, en effet, entretient avec les parents de sa femme les mêmes rapports amicaux qu'avec les siens. Or, ce serait restreindre l'étendue de ces relations d'amitié que de contracter mariage avec des personnes de la parenté. Aucune nouvelle amitié ne résulterait, en effet, de cette union conjugale. C'est pourquoi selon les lois humaines et les canons de l'Eglise, les personnes parentes à certains degrés ne peuvent se marier entre elles. De tout ce qui précède on peut donc conclure que la consanguinité est suivant les degrés un empêchement de droit naturel, ou un empêchement de droit divin, ou un empêchement de droit positif.

4. L’Eglise pouvait-elle fixer au quatrième degré les liens de consanguinité qui empêchent le mariage?

Selon les époques, l’empêchement de consanguinité s’est étendu à divers degrés. A l’origine du genre humain, il n’était défendu d’épouser que son père et sa mère: le petit nombre des hommes et la nécessité de pourvoir à la propagation de l’espèce humaine justifiait cette exception, car il ne fallait exclure que les personnes incapables d’atteindre la fin principale du mariage qui est le bien de l’enfant.

Puis, une fois accru le nombre des hommes, la loi de Moïse, qui commençait à réprimer les passions de la chair, excepta un plus grand nombre de personnes. Ainsi, selon Rabbi Moïse, le mariage était interdit à tous les membres de la même famille qui devaient habiter ensemble; sinon la possibilité pour elles d’entretenir des relations charnelles aurait amené un grand débordement des passions mauvaises. Mais aux personnes parentes à d’autres degrés, la loi ancienne permettait et, bien plus, imposait même le mariage ainsi, par exemple, chaque homme devait prendre pour femme une de ses parentes, afin d’éviter la confusion des héritages, car à ce moment là, le culte divin se propageait par hérédité. Vint alors la loi nouvelle, loi de l’Esprit et loi d’amour l’empêchement s’étendit à plusieurs autres degrés de parenté, car désormais la grâce spirituelle et non plus la descendance charnelle servit de moyen de propagation et de multiplication pour le culte de Dieu. Les hommes eurent alors le devoir de s’abstenir davantage des oeuvres charnelles pour vaquer plus souvent aux occupations spirituelles et pour faire rayonner davantage la charité.

Aussi bien, dans l’Eglise naissante, l’empêchement s’étendait jusqu’aux degrés les plus éloignés de la consanguinité afin de laisser libre cours à l’amitié naturelle qui naît de la consanguinité et de l’affinité. Avec raison on l’étendit jusqu’au septième degré au delà, en effet, le souvenir d’une origine commune se serait perdu facilement. Ce nombre correspondait aussi à la grâce septiforme de l’Esprit Saint.

En ces derniers temps, par contre, l’Eglise restreignit l’interdiction au quatrième degré étendre la défense à des degrés plus lointains devenait inutile et dangereux. C’était vraiment inutile car à cause du refroidissement général de la charité, on ne manifestait pas plus d’amitié aux parents éloignés qu’aux étrangers; c’était aussi dangereux, car en raison de leurs passions plus vives et de leur plus grande négligence, les hommes ne respectaient plus suffisamment un aussi grand nombre de proches: la défense de contracter mariage dans des degrés plus éloignés aurait été pour beaucoup le "piège de la damnation".

Des raisons de convenance, d’autre part, ont justifié la restriction de l’empêchement au quatrième degré. Les hommes en effet, continuent à vivre jusqu’à la quatrième génération, si bien que le souvenir de leur parenté ne leur échappe point. Dieu ne menace t-il pas aussi de punir les péchés des parents jusqu’à la "troisième et quatrième génération"? En outre, la parenté n’étant autre chose que l’identité de sang, à chaque génération, le sang se mêle à un nouveau sang étranger, et devient de plus en plus différent de ce qu’il était. Puisque chacun des quatre éléments que renferme le sang se mêle d’autant mieux qu’il est plus subtil, dans le premier mélange, l’identité de sang disparaît quant au premier élément le plus subtil de tous; à la seconde génération disparaît le second élément, à la suivante, le troisième, à la quatrième génération le quatrième élément. Ainsi l’union charnelle peut convenablement se faire à nouveau après la quatrième génération.

CHAPITRE 55: DE L’EMPÊCHEMENT D’AFFINITÉ.

Etudions maintenant l’empêchement d’affinité. A son propos nous nous poserons onze questions:

1. Le mariage est-il cause d’affinité? -2. L’affinité subsiste-t-elle après la mort du mari ou de l’épouse? -3. L’affinité naît-elle à la suite de relations coupables? -Les fiançailles produisent-elles l’affinité? -5. L’affinité est-elle cause d’une nouvelle affinité? -6. Est-elle un empêchement de mariage? 7. Comporte-t-elle par elle-même des degrés? -8. L’affinité s’étend-elle aussi loin que la consanguinité? -9. Faut-il toujours séparer les époux consanguins et parents par affinité? -10. Pour dirimer un tel mariage, faut-il procéder par voie d’accusation? -11. Doit-on appeler des témoins dans cette cause?

1. Le mariage est-il cause d’affinité?

Une certaine amitié naturelle naît d’une vie commune matérielle. Cette communauté de vie, selon Aristote, peut provenir de deux sources: d’une part de la vie transmise par la chair, et d’autre part de l’union contractée en vue de la génération de la chair. Aussi, comme le remarque encore Aristote, l’amitié du mari pour son épouse est-elle une amitié naturelle. L’union des époux crée donc des liens spéciaux d’amitié, comme ils en contractent avec ceux à qui ils transmettent la vie. Il y a cependant cette différence: la personne liée à celle qui l’a engendrée, tel le fils à son père, fait partie de la même lignée et hérite du même sang; aussi les liens du fils avec les parents de son père sont semblables aux liens du père avec ses ancêtres, et ce sont des liens de consanguinité; mais le degré varie selon que le fils est plus ou moins éloigné du même ancêtre. Au contraire une personne unie à une autre par le même mariage ne fait pas partie de la même lignée, mais s’y rattache par un lien extérieur: ce lien, d’un genre spécial, s’appelle l’affinité et c’est ce que signifie ce vers: "Dans le mariage, l’union change d’espèce, dans la génération, elle change de degré". En effet, une personne née d’une autre contracte la même parenté, mais à un autre degré; une personne qui se marie contracte, elle, une parenté d’un autre genre.

2. Après la mort de l’époux, l’affinité subsiste-t-elle entre la femme et les parents du mari?

Une relation cesse d’exister de deux manières par suite de la disparition du sujet ou par suite de la disparition de sa cause. Ainsi, il n’y a plus de ressemblance entre deux êtres quand l’un d’eux vient à mourir, ou quand disparaît la qualité en laquelle ils se ressemblaient. Or, parmi les relations, les unes ont pour cause l’action, d’autres la passion d’autres le mouvement. Dans cette dernière catégorie de relations, les unes proviennent du mouvement actuel d’un être, telle la relation entre le moteur et le mobile; les autres, de l’aptitude des êtres à se mouvoir ou à être mû, telle la relation entre un motif et un mobile, entre un maître et son esclave. Enfin d’autres relations proviennent d’un mouvement qui s’est déjà produit, ainsi en est-il de la relation entre le père et le fils qui sont unis non parce que la génération existe encore, mais parce que celle-ci a eu lieu auparavant.

Or si l’aptitude au mouvement passe, si l’impulsion au mouvement passe aussi, le fait d’avoir subi le mouvement subsiste toujours, car ce qui a existé ne cesse pas d’avoir existé. Aussi la paternité et la filiation sont des relations qui ne cessent pas d’exister, quand bien même leur cause disparaîtrait; elles ne peuvent cesser que si leur sujet, c’est-à-dire l’un des deux extrêmes vient à disparaître. De même pour l’affinité, qui provient non de l'union actuelle des conjoints mais du fait de leur union passée. Elle ne disparaît donc point tant que vivent les personnes entre lesquelles elle s’est établie, alors même que viendrait à mourir la personne à cause de laquelle l’affinité a été contractée.

3. L’affinité provient-elle de relations illicites?

Comme le prouve Aristote dans le 8° livre des Ethiques, l’union de l’homme et de la femme est appelée union naturelle principalement en raison de la procréation de l’enfant, et secondairement à cause des charges communes des époux. Or la procréation est l’effet du

mariage parce que celui-ci est une union charnelle et les charges communes résultent du mariage parce que celui-ci est une association établie en vue d'une vie commune. Le premier effet peut provenir après toute union charnelle tandis que le second résultat peut faire défaut. L'affinité qui provient de l'union charnelle est clone aussi produite par la fornication qui est également une union charnelle.

4. L'affinité résulte-t-elle des fiançailles?

Comme les fiançailles ne sont pas un vrai mariage mais une préparation au mariage, elles ne sont donc pas causes d'affinité comme le mariage. Mais il en résulte quelque chose qui ressemble à l'affinité et qu'on appelle honnêteté publique. Celle-ci est aussi un empêchement dirimant du mariage, comme l'affinité et la consanguinité et aux mêmes degrés. On définit ainsi l'honnêteté publique "Une parenté qui provient des fiançailles et qui a été instituée par l'Eglise pour une raison de convenance". Tels sont donc le motif de cette appellation et la justification de cet empêchement l'Eglise a institué cette parenté pour cause de convenance.

5. L'affinité peut-elle se multiplier par elle-même?

Un être procède d'un autre de l'une des deux formes suivantes: ou bien il est de même espèce, comme l'homme qui naît d'un autre homme. Ou bien il est d'une espèce différente, et, en ce cas d'une espèce toujours inférieure, comme le montrent les effets des causes équivoques. Dans le premier cas l'espèce conserve son identité chaque fois que la production se répète ainsi un homme qui naît d'un autre homme par voie de génération, engendrera lui- même un autre homme et ainsi de suite. Dans le second cas, où l'on se trouve en présence d'une autre espèce dès le commencement, il y aura aussi une autre espèce chaque fois que la production se répétera: ainsi le mouvement du point aboutit non pas à un autre point mais à la ligne; de même la ligne en mouvement ne produit pas une ligne mais une surface, et la surface donne un corps. Au delà il ne peut plus se produire un changement du même ordre.

Au sujet de la parenté nous constatons alors que le lien de parenté peut se produire de deux façons. D'abord par la génération charnelle d'où résulte toujours la même espèce de parenté. Le lien de parenté peut provenir aussi de l'union conjugale, qui donne naissance dès le commencement à une autre espèce de parenté: en effet, la femme d'un parent par consanguinité ne devient pas parente par consanguinité mais par affinité. Si donc ce second mode se reproduit, il ne sera plus cause d'affinité mais d'une autre espèce de parenté. Une personne qui épouse le parent par alliance d'une autre personne ne devient pas l'alliée de cette autre personne, mais contracte une autre parenté qu'on appelle affinité du second genre. Et un homme qui épouse une femme liée avec d'autres par cette affinité du second genre ne contractera pas avec les autres cette même affinité mais une troisième espèce, car le mariage change l'espèce de la parenté tandis que la génération change seulement le degré, comme il est dit dans ce dicton

Une personne mariée change de parenté. Une personne engendrée change de degré. Autrefois ces deux dernières espèces d'affinité étaient des empêchements de mariage plutôt à cause de l'honnêteté publique qu'en raison de l'affinité, car ces deux genres d'alliance ne sont pas de vrais rapports d'affinité mais la parenté que font naître les fiançailles. Mais cette ancienne interdiction a cessé et il ne reste comme empêchement que l'affinité de première espèce seule, qui est l'affinité réelle.

6. L'affinité est-elle un empêchement de mariage?

Pour la même raison que la consanguinité, l'affinité antécédente est un obstacle au mariage, et une cause de nullité pour le mariage que l'on aurait déjà contracté. Les alliés par affinité doivent, en effet, habiter nécessairement ensemble, comme les parents par consanguinité:

entre les premiers, comme entre les seconds se forment donc des liens d'amitié. Mais si l'affinité se produit, une fois que le mariage est contracté, elle ne peut pas annuler ce dernier, comme on l'a déjà dit.

7. L'affinité a-1-elle, par elle-même des degrés?

On établit les espèces d'une chose en prenant comme principe de division ce qui est essentiel au genre et non pas ce qui est accidentel. On divise ainsi le genre animal en animal raisonnable et animal irraisonnable, et non pas en animal noir et blanc. Or la génération charnelle est essentielle à la consanguinité, car les liens de parenté se nouent à cause d'elle. L'affinité, elle, ne se rattache à la génération que par l'intermédiaire de la consanguinité d'où elle provient. Et puisque les degrés de parenté dépendent du nombre de générations, la division en degrés s'établira d'abord et immédiatement dans la consanguinité, et, par son intermédiaire seulement, dans l'affinité. Pour compter les degrés d'affinité, il faut donc suivre cette règle générale autant de degrés de consanguinité me séparent d'un époux, autant de degrés d'affinité me séparent de son épouse.

8. Les degrés d'affinité s'étendent-ils aussi loin que les degrés de consanguinité?

Dès lors qu'on se fonde sur les degrés de consanguinité pour calculer les degrés d'affinité, il y aura toujours corrélation entre les uns et les autres. Mais en raison de la moins grande force des liens d'affinité, on accordait autrefois et on accorde encore aujourd'hui plus facilement la dispense de l'empêchement d'affinité à des degrés éloignés que la dispense de l'empêchement de consanguinité à ces mêmes degrés.

9. Doit-on toujours rompre le mariage contracté entre parents et alliés?

Toute oeuvre de chair en dehors d'un vrai mariage est péché mortel et un mal que l'Eglise s'efforce de prévenir par tous les moyens. A l'Eglise incombe donc le devoir de séparer ceux qui ne sont pas mariés légitimement et principalement les parents par consanguinité ou par alliance, qui, d'ailleurs, en entretenant des relations charnelles les uns avec les autres, commettent toujours un inceste.

10. Faut-il procéder par voie d'accusation pour faire rompre un mariage contracté entre parents par alliance et parents par le sang?

L'accusation a été instituée que l'on ne traite pas comme un innocent l'homme coupable. Or de même qu'en raison de faits ignorés un homme peut être considéré comme innocent alors qu'il est coupable, en raison de circonstances inconnues, un fait peut être regardé comme licite alors qu'il est illicite. Si donc on peut mettre un homme en accusation on peut aussi attaquer un fait. C'est ainsi qu'on attaque un mariage quand, par suite d'un empêchement ignoré, on le croyait légitime alors qu'il ne l'était pas.

11. Doit-on procéder à l'audition de témoins pour rompre un mariage contracté entre des parents par alliance ou par le sang?

Ici comme ailleurs, en effet, les dépositions des témoins doivent faire apparaître la vérité. Mais, comme le remarquent les juristes, de nombreuses règles particulières peuvent être appliquées dans ces procès: ainsi, la même personne peut être à la fois accusateur et témoin; on omet le serment de ne pas dire de calomnie, car il s'agit d'une cause qui est presque spirituelle; les parents sont admis comme témoins; on ne suit pas exactement la procédure judiciaire, car, après la dénonciation on peut punir de l'excommunication l'accusé contumace, bien que le litige ne soit pas encore commencé; le témoignage sur ouï dire est accepté; les témoins peuvent être appelés après que la liste en a été publiée. Tout cela se fait pour empêcher que des personnes commettent une faute en contractant mariage.

CHAPITRE 56: DE L'EMPÊCHEMENT DE PARENTÉ SPIRITUELLE.

A propos de cet empêchement de parenté spi rituelle nous nous poserons cinq questions: -1. La parenté spirituelle est-elle un empêchement de mariage? -2. Comment naît cette parenté? -3. Entre qui naît-elle? -4. Se transmet-elle de l'époux à l'épouse? -5. Se transmet-elle aux enfants du parrain?

1. La parenté spirituelle est-elle un e de mariage?

Comme la génération charnelle donne à l'homme la vie naturelle, les sacrements lui donnent la vie spirituelle de la grâce. Et de même que les liens de parenté contractés par un homme, au moment de sa naissance, lui sont naturels, car c'est un effet de la nature, de même les liens spirituels, contractés au moment où il reçoit les sacrements, deviennent pour lui des liens naturels en quelque sorte, car il est membré de l'Eglise. Puis donc que la parenté naturelle est un empêchement de mariage, la parenté spirituelle en sera un également, de par la loi de l'Eglise.

A propos de cette parenté spirituelle, il faut cependant distinguer plu cas, car celle-ci peut précéder le mariage, ou survenir ensuite. Dans le premier cas, elle est un obstacle au mariage futur et annule le mariage déjà célébré. Dans le second cas, elle ne brise pas le lien con jugal: mais la moralité de l'acte conjugal dépend de plusieurs circonstances qu'il faut énumérer. Si la parenté spirituelle est survenue dans un cas de nécessité, ce qui se produit quand un père baptise son enfant en danger de mort, elle n'interdit l'acte conjugal ni au père ni à la mère. La parenté spirituelle est-elle survenue en dehors du cas de nécessité, et les époux ignoraient-ils cet effet, il en advient alors comme dans le cas précédent à condition toutefois que le responsable ait agi avec toute l'attention nécessaire. -L'un des époux a t-il agi en connaissance de cause sans qu'il y ait nécessité? Celui-là ne peut plus demander à l'autre le devoir conjugal. Mais il doit le rendre, car sa faute ne peut faire tort à l'autre.

2. Contracte-t-on la parenté spirituelle par le baptême seulement?

Trois opinions ont été émises sur cette question

1° D'après certains, la régénération spirituelle, effet de la grâce septiforme de l'Esprit Saint, est aussi le résultat de sept cérémonies, à commencer par l'absorption du sel béni, jusqu'à la confirmation donnée par l'évêque, et chacune de ces cérémonies entraîne la parenté spirituelle. Mais cette opinion ne paraît pas raisonnable. Car la parenté naturelle ne naît qu'après l'acte de génération complètement achevé de même il n'y a affinité qu'après l'acte conjugal de l'homme et de la femme, susceptible de provoquer la génération charnelle. Or la régénération spirituelle ne peut provenir que d'un sacrement. Il est donc de toute convenance que les sacrements seuls soient causes de parenté spirituelle.

2° D'autres alors disent ceci: la parenté spirituelle n'est l'effet que de trois sacrements: le catéchisme, le baptême, et la confirmation. En vérité, parler ainsi c'est ne pas comprendre le sens des mots qu'on emploie, car l'enseignement catéchistique n'est pas un sacrement mais un sacramental.

3° Enfin, pour d'autres, la parenté spirituelle n'est l'effet que de deux sacrements: le baptême et la confirmation et c'est l'opinion la plus commune. Cependant certains prétendent que l'instruction catéchistique est un empêchement de moindre valeur parce qu'il est un empêchement prohibant, mais non dirimant.

3. Y a t-il parenté spirituelle entre le baptise et son parrain ou sa marraine?

Il en est de la régénération spirituelle comme de la génération physique si par la génération physique un enfant naît d'une mère et d'un père, par la régénération spirituelle un enfant naît

de Dieu qui devient son père et de l'Eglise qui devient sa mère. Et comme celui qui confère le sacrement représente la personne divine, dont il est l'instrument et le ministre, de même celui qui reçoit l'enfant au sortir des fonts ou le tient pendant la confirmation représente l'Eglise. Un lien de parenté spirituelle s'établit donc entre le baptisé d'une part et d'autre part le ministre, le parrain ou la marraine.

4. La parenté spirituelle se transmet-elle de l'époux à l'épouse?

Une personne peut nouer des relations de compaternité avec une autre de deux façons: ou bien à cause d'un acte accompli par cette autre personne, quand celle-ci baptise ou présente au baptême l'enfant de la première. Dans ce cas la parenté spirituelle ne passe pas du mari à l'épouse, à moins que l'enfant ne soit le fils de celle-ci, car, dans ce cas, l'épouse con tracte directement la parenté spirituelle aussi bien que son mari. La compaternité peut naître aussi à cause d'une action personnelle de celui qui devient compère ceci a lieu quand une personne reçoit au sortir des fonts l'enfant d'un autre. La parenté spirituelle passe alors du mari à l'épouse, si le mariage est consommé; dans le cas contraire, elle ne se communique pas, car les deux époux ne sont pas encore devenus une seule chair quand elle se communique, c'est par une sorte d'affinité. Pour la même raison la parenté spirituelle se transmet à toute femme avec laquelle l'homme a eu un commerce charnel, bien qu'elle ne soit pas son épouse.

On exprime cela dans le dicton suivant la femme qui a tenu mon enfant au baptême, ou celle dont l'enfant a été tenu par mon épouse est ma commère et ne peut devenir mon épouse. Si une femme a tenu l'enfant de mon épouse qui n'est pas le mien, elle pourra devenir ma femme après la mort de mon épouse.

5. La parenté spirituelle se communique-t-elle du père spirituel à ses fils selon la chair?

Comme le dit Aristote dans les Ethiques, le fils est quelque chose du père mais la réciproque n'est pas vraie. La parenté spirituelle se communiquera donc du père à son fils selon la chair, mais non réciproquement. Il ressort donc qu'il y a trois sortes de liens spirituels: le premier, qui est la parenté spirituelle, rattache le fils spirituel à son père spirituel. Le second est la compaternité qui crée un lien entre le père spirituel d'une personne et le père charnel de celle-ci. Le troisième est la fraternité spirituelle et elle existe entre les fils spirituels et les fils selon la chair du même père. Ces trois parentés sont un empêchement de mariage et une cause de nullité pour le mariage déjà contracté.

CHAPITRE 57: DE LA PARENTÉ LÉGALE, EFFET DE L'ADOPTION.

Considérons maintenant la parenté légale, effet de l'adoption. Nous nous poserons à ce sujet trois questions: 1. La définition de l'adoption est-elle exacte? -2. L'adoption fait-elle naître un lien qui empêche le mariage? -3. Entre quelles personnes cet empêchement existe t-il?

1. La définition de l'adoption est-elle exacte?

L'art imite la nature et corrige les défauts que la nature a laissés dans les choses. Aussi, de même que l'homme se donne des enfants grâce à la génération naturelle, il peut aussi grâce au droit positif, qui est l'art du bien et de l'équité, prendre un étranger pour enfant et le considérer comme son fils par nature, afin de remplacer les enfants qu'il a perdus, car c'est là le but de l'adoption. Toute appropriation, d'autre part, comporte un point de départ, de telle sorte que celui qui s'approprie est autre que ce qui est approprié. Il faut donc que la personne qui est adoptée pour fils soit une personne étrangère.

Comme la génération physique dont le résultat est la forme, fin de la génération et dont le point de départ est la forme opposée, la génération légale a donc pour résultat un fils ou un petit-fils et pour point de départ une personne étrangère. Il s'ensuit que la définition donnée

énonce le genre de l’adoption par ces mots "prendre légalement"; le point de départ "une personne étrangère" et le résultat: "fils ou petit-fils"

La seconde espèce d’adoption est une imitation imparfaite de la filiation naturelle; elle se nomme simple adoption et ne fait pas passer l’adopté sous l’autorité de l’adoptant. Loin d’être l’adoption parfaite, elle est plutôt une étape préparatoire à celle-ci. Il est permis d’adopter ainsi une personne qui ne peut pas encore disposer d’elle-même; l’intervention du prince n’est pas nécessaire, l’autorité du magistrat suffit. Dans ce cas l’adopté ne succède pas à l’adoptant dans ses biens, et celui-ci n’est pas obligé de lui laisser une partie de sa fortune, par testament, mais il peut le faire, s’il le veut

2. L’adoption entraîne t elle un lien qui soit empêchement au mariage?

La loi divine interdit aux personnes qui habitent nécessairement ensemble de contracter mariage entre elles, car, comme le remarque Maimonide, la permission de s’unir dans la chair, favoriserait chez ces personnes la concupiscence que le mariage est destiné à réprimer. Or le fils par adoption habite dans la maison de son père adoptif, tout comme l’enfant par nature. Aussi les lois humaines leur interdisent de contracter mariage ensemble. L’Eglise approuve cette interdiction. La parenté légale est donc un empêchement de mariage

I, 2, 3. Ce qui précède fournit la réponse aux trois premières difficultés, car la charge d’âmes, les relations de bienfaisance, l’instruction n’exigent pas une cohabitation telle qu’elle puisse exciter la concupiscence. Il n’en résulte donc aucun lien qui soit un empêchement de mariage.

3. Ce lien spécial de parenté n’existe t-il qu’entre l’adoptant et l’adopté?

Il y a trois sortes de parenté légale: la première, qui suit la ligne de descendance, existe entre l’adoptant d’une part, et, d’autre part, le fils adoptif, le fils de ce dernier, le petit-fils et ainsi de suite. La seconde existe entre le fils par adoption et le fils par nature. La troisième, qui imite d’une certaine façon l’affinité, existe entre le père adoptif et l’épouse du fils adopté, ou, inversement, entre le fils adoptif et l’épouse du père adoptant.

La première et la troisième parenté sont un empêchement perpétuel au mariage. La seconde ne l’est pas, à moins que l’enfant adopté ne soit encore sous la tutelle de son père adoptif. Lors donc que le père par adoption est mort ou que le fils adoptif est émancipé, celui-ci peut épouser la fille par nature de l’adoptant

CHAPITRE 58: DES EMPÊCHEMENTS D’IMPUISSANCE, DE MALÉFICE, DE FOLIE, D’INCESTE, D’AGE.

Il y a lieu de considérer maintenant ensemble cinq empêchements de mariage l’impuissance, le maléfice, la folie, l’inceste et le défaut d’âge. Nous nous poserons à ce sujet cinq questions 1. L’impuissance est-elle un empêchement de ma— nage? — 2. Le maléfice en est-il un? — 3. La folie en est-elle un aussi? — 4. En est-il de même de l’inceste? — 5. En est-il de même du défaut d’âge?

1. L'impuissance est-elle un empêchement de mariage?

Il en est du mariage comme de tout contrat où, en aucun cas, l’obligation ne peut valoir si l’une des parties contractantes s’engage à ce qu’elle est incapable de faire ou de donner; le contrat de mariage ne vaudra donc pas si l’un des deux conjoints ne peut accomplir le devoir conjugal. Cet empêchement est appelé impuissance, d’un terme général.

Cette impuissance peut être d’origine interne et naturelle ou être d’origine externe et accidentelle, par exemple dans le cas de quelque maléfice, ainsi qu’on le dira plus loin.

L’impuissance, effet d’une cause naturelle, peut être double ou bien elle est temporaire et donc curable soit médicalement, soit avec le temps, et elle ne rend pas nul le mariage; ou bien elle est définitive et dirime le mariage, à ce point qu’elle fait disparaître, chez celui qui en est affligé, tout espoir de se marier, l’autre conjoint demeurant libre d’épouser qui il veut, dans le Seigneur bien entendu.

Pour reconnaître si l’impuissance est définitive ou non, l’Eglise a fixé un délai de trois ans, qui seront un temps d’épreuve. Si après trois années, au cours desquelles les époux se seront fidèlement appliqués au devoir conjugal, le mariage n’a pu être consommé, l’Eglise l’annule.

Mais il peut arriver que l’Eglise se trompe parce que trois ans ne suffisent pas toujours à établir le caractère définitif d’une impuissance. Si donc celui qui fut l’objet d’empêchement par impuissance a pu, dans la suite, avoir des relations avec succès, soit avec une autre femme, soit avec la sienne, l’Eglise revalide le premier mariage et annule le second, même contracté avec sa permission

2. Le maléfice est-il un empêchement de mariage?

Certains ont prétendu qu’il n’y a pas de maléfices dans le monde et que cela existe seulement dans l’imagination des hommes qui attribuent à des maléfices les effets naturels dont ils ignorent la cause.

C’est contredire les témoignages des saints qui affirment le pouvoir des démons sur le corps et sur l’imagination des hommes avec la permission de Dieu. Les magiciens, grâce aux démons, peuvent donc faire des prodiges.

L’opinion susdite provient d’un manque de foi ou de l’incrédulité. On croit, en effet, que les démons n’existent que dans l’esprit du peuple; ceux qui ont des mouvements de frayeur les attribuent au démon et quand l’imagination vivement impressionnée éveille dans les sens des représentations du démon, tel qu’ils se le figurent, ils sont persuadés qu’ils voient le démon lui-même.

Or cette explication est incompatible avec la vraie foi qui nous enseigne la chute des mauvais anges, devenus les démons, et qui nous affirme que la nature subtile des démons les rend capables de faire beaucoup de choses impossibles pour nous. Et on appelle magiciens les hommes qui excitent les démons à produire ces effets.

D’autres affirment que les maléfices peuvent empêcher l’union charnelle mais non d’une manière perpétuelle, et que ce n’est donc pas un empêchement dirimant du mariage contracté.

D’après eux, les textes juridiques affirmant le contraire sont abrogés. Cependant on leur oppose l’expérience et le droit nouveau conforme à l’ancien.

Il faut donc distinguer deux cas: ou bien l’impuissance due au maléfice est perpétuelle et elle dirime alors le mariage, ou bien elle ne l’est pas et par suite elle n’annule point le mariage. Pour savoir alors si elle est perpétuelle ou non, l’Eglise a fixé un délai de trois ans, comme pour l’empêchement d’impuissance.

Le maléfice diffère cependant de l’impuissance. Car l’homme impuissant l’est aussi bien vis-à-vis d’une femme que vis-à-vis d’une autre: l’annulation de son mariage ne lui permettra donc pas de se marier avec une autre. Par contre, l’homme victime d’un maléfice peut être impuissant vis-à-vis d’une femme et non vis-à-vis d’une autre. Voilà pourquoi lorsque le juge ecclésiastique annule le mariage, chacun des deux époux est libre de chercher un autre conjoint.

3. La démence est-elle un empêchement de mariage?

La folie peut précéder ou suivre le mariage. Si elle survient après le mariage, celui-ci reste valide. Si elle précède le mariage, de deux choses l'une: ou bien le dément a des intervalles lucides, ou bien il n'en a pas. S'il en a, encore qu'il soit préférable pour lui de ne pas se marier dans ces moments de lucidité, car il est incapable de bien élever ses enfants, le mariage qu'il contractera sera cependant valide. S'il n'a point de moments de lucidité, ou s'il se marie alors qu'il n'a plus sa raison, le mariage sera nul, car le consentement n'aura pas été valide en raison du défaut d'intelligence

4. L'inceste commis avec la soeur de l'épouse annule t-il le mariage?

Quand un homme marié a eu des relations charnelles avec la soeur ou une autre parente de sa femme, avant la célébration de son mariage, même après les fiançailles, il faut le séparer de son épouse à cause de l'affinité qu'il a contractée; mais si l'inceste a été posté rieur à la célébration et à la consommation du mariage, on ne devra pas séparer les époux. Cependant le mari n'aura plus le droit de demander le devoir conjugal et ne pourra pas le demander sans pécher. Il sera néanmoins obligé de le rendre, si l'épouse le lui demande, car l'épouse ne peut être punie par la faute de son conjoint.

Après la mort de son épouse, l'incestueux ne pourra plus prétendre à un nouveau mariage, à moins qu'on lui accorde une dispense à cause de sa faiblesse et de crainte qu'il ne contracte des relations mauvaises. S'il se marie de nouveau sans dispense, il désobéit aux lois de l'Eglise et commet une faute; mais on ne devra pas pour cela annuler son mariage

Ce que nous venons de dire répond aux difficultés. On range l'inceste parmi les empêchements de mariage, non pas à cause du péché dont il est la cause, mais en raison de l'affinité qui en résulte. On n'avait donc pas besoin d'en faire mention spéciale dans la liste des empêchements, car il se trouve inclus dans l'empêchement d'affinité.

5. Le défaut d'âge est-il un empêchement de mariage?

Le mariage, qui est une sorte de contrat, est l'objet d'une législation positive comme tous les autres contrats. Or le droit romain et le droit canonique exigent que l'on ne contracte pas mariage avant d'avoir atteint l'âge de discrétion, âge auquel les contractants peuvent réfléchir sérieusement au mariage et s'acquitter du devoir conjugal. Sinon, le mariage doit être rompu. Or cet âge est ordinairement celui de 14 ans pour les garçons et de 12 ans pour les filles.

Cependant les lois positives sont basées sur les faits généraux. Si donc on acquiert l'aptitude requise au mariage avant l'âge légal, parce que la précocité naturelle supplée au défaut d'âge, le mariage reste indissoluble. Aussi l'union que les époux auront contractée avant l'âge de puberté et auront consommée avant ce délai restera néanmoins indissoluble

CHAPITRE 59: DE L'EMPÊCHEMENT DE DISPARITÉ DE CULTE.

Au sujet de l'empêchement de disparité de culte, nous nous poserons six questions: 1. Un fidèle peut-il contracter mariage avec un infidèle? — 2. Le mariage des infidèles entre eux est un vrai mariage? 3. Un époux converti à la vraie foi peut-il demeurer avec son épouse qui refuse de se convertir? — 4. Peut-il renvoyer cette épouse infidèle? — 5. Après le renvoi, peut- il en épouser une autre? — 6. Outre le péché d'infidélité, y a t-il d'autres péchés qui permettent à un homme de renvoyer son épouse?

1. Un fidèle peut-il contracter mariage avec un infidèle?

Le but principal du mariage consiste à élever les enfants dans le culte de Dieu. Comme cette éducation est l'oeuvre commune du père et de la mère, tous deux voudront élever leurs

enfants dans le service du Dieu auquel adhère leur foi. Mais s'ils ne professent pas la même religion, ils poursuivront chacun un but opposé. Il ne pourra donc pas y avoir entre eux de véritable mariage. Aussi la disparité de cuite, quand elle précède le mariage est un empêchement.

2. Le mariage des infidèles est-il un vrai mariage?

Le mariage a comme but principal le bien de l'enfant. Il ne s'agit pas seulement ici de la naissance de l'enfant, car cela peut se réaliser en dehors du mariage, mais encore de son éducation jusqu'à son complet achèvement car toute cause tend à conduire son effet jusqu'à Son état le plus parfait. Or l'enfant dit parvenir à deux perfections différentes la perfection naturelle tant du corps que de l'âme, que l'enfant atteindra en suivant la loi naturelle, et la perfection de la grâce. La première perfection est matérielle et imparfaite au regard de la seconde. Aussi étant donné que les institutions correspondent au but auquel elles sont destinées, le mariage qui procure aux enfants la perfection naturelle restera matériel et imparfait vis-à-vis de celui qui se propose de donner aux enfants la perfection sur naturelle. Or les mariages entre infidèles et les mariages entre fidèles ont ceci de commun qu'ils procurent à l'enfant la perfection naturelle. Seuls, les seconds peuvent assurer la perfection surnaturelle. Un vrai mariage peut donc exister entre infidèles mais il n'atteint pas sa dernière perfection comme le mariage entre chrétiens

3. Après sa conversion, un époux peut-il conserver l'épouse infidèle qu'il avait avant sa conversion, quand celle-ci refuse de se convertir?

La vertu de foi des époux ne porte pas préjudice au mariage, mais au contraire le rend plus parfait. Puisque les infidèles, ainsi qu'on l'a montré. Contractent un vrai mariage, la conversion de l'un d'eux à la vraie foi ne brise pas pour autant le lien matrimonial. Mais si parfois le lien subsiste, la vie conjugale de cohabitation et de devoir mutuel est rompue. A ce point de vue l'infidélité et l'adultère ont des effets semblables, car dans les deux cas, le bien de l'enfant est compromis. Aussi de même qu'un époux a le pouvoir de renvoyer ou de conserver l'épouse adultère, de même il a le droit de renvoyer ou de garder la femme infidèle. En effet, l'homme qui n'a rien à se reprocher peut rester avec l'épouse adultère dans l'espoir de la corriger (cependant il ne pourrait pas le faire si son épouse s'obstinait dans sa faute, car il aurait l'air de favoriser ce vice honteux). Toutefois il a le droit de la renvoyer, même s'il lui reste un espoir de la corriger. De la même manière, l'époux converti peut conserver l'épouse infidèle dans l'espoir de la convertir, quand il ne la voit pas obstinée dans l'infidélité. Il fait bien en restant avec elle, quoiqu'il n'y soit pas tenu c'est le conseil de saint Paul.

4. Le converti peut-il renvoyer son épouse infidèle quand celle-ci consent à continuer la vie commune sans offenser Dieu?

Les devoirs et les avantages de l'homme varient selon son genre de vie. Aussi celui qui renonce à son ancienne manière de vivre n'est plus tenu à ses obligations antérieures. Selon ce principe, une personne, qui a fait un voeu quand elle était dans le monde, n'est plus tenue de l'accomplir, quand elle meurt au monde, en embrassant la vie religieuse. Or l'époux qui se présente au baptême est régénéré dans le Christ, et renonce à sa vie passée, en vertu de cet adage: la génération d'un être entraîne la disparition d'un autre. Il est donc libéré de l'obligation qui lui incombait de rendre le devoir à son épouse et n'est pas obligé de cohabiter avec elle, quand elle ne veut pas se convertir. Il y a cependant un cas où il reste libre de demeurer avec elle, comme on vient de le voir dans l'article précédent. L'époux converti est comme le religieux qui peut accomplir les voeux prononcés dans le monde, à condition qu'ils ne soient pas contraires à la règle, mais qui n'y est pas obligé

5. Un époux chrétien peut-il prendre une nouvelle femme après avoir renvoyé son épouse infidèle?

Quand l'un des deux époux se convertit et que l'autre reste dans l'infidélité, deux cas peuvent se présenter: 1° L'époux infidèle consent à vivre la vie commune sans offenser Dieu, c'est-à-dire sans provoquer l'autre à l'infidélité; l'époux chrétien peut cependant se séparer de son conjoint infidèle, mais, en ce cas, il ne peut pas se remarier. 2° Le conjoint infidèle n'accepte la vie commune qu'avec la volonté d'offenser le Créateur, se mettant à proférer des blasphèmes et refusant d'entendre prononcer le nom du Christ, cherchant ainsi à faire tomber son conjoint dans l'infidélité, l'époux chrétien peut alors, après la séparation, contracter un nouveau mariage

6. Les autres vices rompent-ils le mariage comme celui de l'infidélité?

La fornication corporelle et l'infidélité nuisent d'une façon spéciale aux biens du mariage, comme on l'a déjà dit. Aussi, possèdent-elles une efficacité spéciale pour rompre le mariage. Mais il faut savoir que la rupture du mariage peut viser deux choses: 1° Tout d'abord le lien conjugal. Sous ce rapport le mariage con tracté devant l'Eglise ne peut être rompu ni par l'infidélité, ni par l'adultère. Mais s'il n'a pas été contracté devant l'Eglise, le lien peut être dissous quand, un époux s'obstinant dans l'infidélité, son conjoint se convertit et contracte un nouveau mariage. Quant à l'adultère, il ne peut pas rompre le lien conjugal, sinon un infidèle pourrait renvoyer son épouse adultère et après ce renvoi épouser une autre femme, ce qui est faux. 2° Les devoirs conjugaux. De cette manière, le mariage peut être rompu par l'infidélité et l'adultère, mais non par les autres péchés, à moins que l'époux ne veuille se séparer momentanément de sa femme, afin de la punir, en la privant du bienfait de sa présence

CHAPITRE 60: DU MEURTRE DE L'ÉPOUSE

A propos du meurtre de l'épouse, il convient de poser deux questions: 1. Le mari peut-il en certaines circonstances tuer son épouse? — 2. Le meurtre de l'épouse devient-il empêchement de mariage?

1. Un homme peut-il tuer sa femme surprise dans l'acte d'adultère?

Un époux peut provoquer la mort de son épouse de deux façons. 1° En la faisant comparaître d'abord devant le tribunal civil. Il n'y a aucun doute que le mari poussé bien entendu par un sentiment de justice et non pas par le désir de la vengeance ou la haine, peut sans commettre de faute accuser sa femme d'adultère devant le tribunal séculier et demander qu'on lui applique la peine de mort prévue par la loi, comme il est permis d'accuser quelqu'un d'homicide ou d'un autre crime. Toutefois on ne peut porter une telle accusation devant le tribunal ecclésiastique, car l'Eglise ne dispose point du glaive matériel, comme le dit le texte des Sentences. 2° En la frappant lui-même, alors qu'elle n'a pas été accusée en justice. Mais ni les lois civiles, ni la loi de la conscience n'autorisent l'époux à tuer ainsi sa femme, quand il ne l'a pas surprise en flagrant délit d'adultère, si certain que soit d'autre part ce crime.

En réalité, la loi civile considère comme permis le meurtre de la femme surprise en adultère, mais elle ne l'impose pas; en fait, elle ne punit pas ce meurtre, comme elle punit l'homicide, en raison de l'intensité de la passion qui pousse l'homme à tuer ainsi son épouse.

L'Eglise, elle, n'est pas liée par les lois humaines au point de déclarer le mari excusable de la peine éternelle ou de la peine temporelle prononcée par le juge ecclésiastique, sous prétexte qu'il n'a pas été condamné devant le tribunal séculier. Le mari n'a donc jamais le droit de tuer lui-même son épouse

2. Le meurtre de l’épouse est-il un empêchement de mariage?

Le meurtre de l’épouse est un empêchement de droit ecclésiastique. Mais il peut avoir deux effets différents: tantôt il empêche la célébration du mariage projeté, mais n’annule pas le mariage déjà contracté: c’est le cas de l’époux qui a mis à mort son épouse à cause de l’adultère ou de la haine qu’il a pour elle. Mais la crainte de le voir manquer à la continence justifie la dispense que l’Eglise lui accorde pour un mariage ultérieur.

Tantôt le meurtre de l’épouse annule le mariage déjà contracté ainsi en est-il quand un mari tue son épouse afin de pouvoir se remarier avec sa complice dans l’adultère. Il devient alors absolument incapable de contracter avec celle-ci, et, s’il le fait, le mariage est nul. Mais il ne devient pas pour cela inhabile à épouser d’autres femmes et s’il se marie en fait avec une autre, il pèche évidemment par désobéissance aux lois de l’Eglise: son mariage toutefois ne devient pas nul de ce fait

CHAPITRE 61: DE L’EMPÊCHEMENT DE VOEU SOLENNEL

Nous avons à examiner maintenant les empêchements qui surviennent après le mariage: d’abord celui qui peut survenir avant sa consommation, c’est-à-dire le voeu solennel; puis celui qui suppose la consommation du mariage; la fornication

Au sujet du voeu solennel, trois questions se posent 1. Un des époux peut-il, après la consommation du mariage, entrer en religion contre le gré de l’autre? — 2. Le peut-il avant que le mariage ne soit consommé? — 3. La femme peut-elle se remarier lorsque son époux est entré en religion avant la consommation du mariage?

1. Un des époux peut-il, contre le gré de l’autre, entrer en religion après la consommation du mariage?

On ne peut pas offrir à Dieu ce qui appartient à autrui. Puisque la consommation du mariage a fait du corps du mari la propriété de l’épouse, celui-ci ne peut plus l’offrir à Dieu par le voeu de continence sans le consentement de sa femme.

2. Avant la consommation du mariage, un des époux peut-il entrer en religion contre le gré de l’autre?

Avant la consommation du mariage, il n’y a entre les époux qu’une union spirituelle. La consommation y ajoute un lien charnel. Par conséquent, si la mort physique peut rompre le mariage consommé, le mariage non consommé est, lui aussi, dissous par l’entrée en religion, sorte de mort spirituelle, qui fait mourir au monde et vivre pour Dieu.

3. Une femme peut-elle se remarier, lorsque son épouse est entré en religion avant la consommation du mariage?

De même que la mort corporelle de l’époux brise le lien conjugal et permet à la femme de se remarier "avec qui bon lui semble", selon l’expression de S. Paul, de même la mort spirituelle de l’époux qui entre en religion permettra à la femme de contracter un nouveau mariage.

CHAPITRE 62: DE L’EMPÊCHEMENT QUI PEUT SURVENIR APRÈS LA CONSOMMATION DU MARIAGE, C’EST-À-DIRE LA FORNICATION

Nous avons à nous occuper maintenant de l’empêchement qui peut se produire après la consommation du mariage, c’est-à-dire la fornication: celle-ci est un obstacle à l’accomplissement de l’acte conjugal, mais laisse subsister le lien matrimonial.

A ce sujet nous poserons six questions 1. Un mari peut-il renvoyer sa femme pour cause de fornication? — 2. Est-il tenu de le faire? — 3 Peut-il prendre sur lui de le faire? — 4. Le mari et la femme jouissent-ils des mêmes droits sur ce point? — 5. Après la séparation doivent-ils s'abstenir de contracter un nouveau mariage? — 6. Peuvent-ils ensuite se réconcilier?

1. Un mari peut-il renvoyer sa femme pour cause de fornication?

Notre Seigneur a accordé au mari le droit de renvoyer son épouse adultère afin de punir la partie qui a violé sa foi et de favoriser celle qui l'a gardée, en la dégageant de l'obligation de rendre le devoir conjugal au conjoint infidèle. On excepte cependant sept cas où il n'est pas permis de renvoyer sa femme adultère ce sont ceux dans lesquels celle-ci est exempte de faute, ou bien les deux époux sont également coupables.

Le premier cas est celui où le mari a commis lui aussi cette faute. Le second, celui où il a lui-même livré son épouse à la prostitution. Le troisième, celui où une longue absence du mari a pu amener la femme à le croire mort et que, par suite, elle s'est remariée. Le quatrième, celui où un étranger s'est introduit frauduleusement dans le lit conjugal en se faisant passer pour le mari. Dans le cinquième cas, la femme a été victime de la violence. Dans le sixième, l'époux s'est réconcilié avec sa femme adultère en accomplissant avec elle l'acte conjugal. Le septième cas est celui où, les deux conjoints ayant contracté mariage dans l'infidélité, le mari a donné à sa femme une lettre de divorce et celle-ci s'est remariée. Si les époux viennent à se convertir tous les deux, le mari est tenu de recevoir son épouse

2. Le mari est-il obligé de renvoyer sa femme coupable de fornication?

Le renvoi de l'épouse coupable a été établi pour que cette peine servît à la correction de son crime. Or, une peine médicinale n'est plus nécessaire lorsque l'amendement a déjà eu lieu. Si la femme se repent de sa faute, le mari n'est donc plus obligé de la renvoyer. Mais, si elle ne se repent pas, il doit la punir, car il semblerait consentir à son péché en ne lui infligeant pas la correction qu'elle mérite.

3. Le mari peut-il, de sa propre autorité, renvoyer sa femme en cas de fornication?

Le mari peut abandonner sa femme de deux manières. Dans le premier cas, il ne s'agit que d'une séparation de lit, et le mari a le droit de l'opérer de sa propre autorité, aussitôt connue avec certitude la fornication de son épouse. Il n'est plus tenu alors au devoir conjugal, à moins que l'Eglise ne l'y oblige, et, dans ce cas, il peut le rendre sans se causer aucun préjudice.

Dans le second cas, il s'agit d'une séparation de lit et d'habitation. La femme ne peut être ainsi renvoyée qu'après jugement de l'Eglise. Si elle avait été renvoyée autrement, on doit la contraindre à la cohabitation, à moins que son mari ne soit en mesure de fournir immédiatement la preuve de sa fornication. C'est à cette dernière forme de renvoi qu'on donne le nom de divorce. Il faut donc reconnaître que le divorce ne peut s'opérer qu'en vertu d'un jugement de l'Eglise

4. Peut-on mettre le mari et la femme sur le pied de l'égalité dans la cause de divorce?

Dans le procès de divorce le mari et la femme sont sur un pied d'égalité, en ce sens que ce qui est licite ou illicite pour l'un l'est également pour l'autre. Cela n'empêche pas que la cause de séparation soit plus grande chez l'un que chez l'autre, bien que suffisante chez tous les deux le divorce est en effet la punition de l'adultère, en tant qu'il est opposé aux biens du mariage. Or, en ce qui concerne le bien de la fidélité, que les époux sont également tenus de se garder réciproquement, l'adultère de l'un porte aussi gravement atteinte au mariage que l'adultère de l'autre, et est pour tous deux une cause suffisante de divorce. Mais si l'on considère le bien des enfants, l'adultère de la femme est un péché plus grave que celui du mari, et donc un

motif plus fort en faveur du divorce. Chacun d'eux a donc les mêmes obligations, mais le motif de cette obligation n'a pas la même force des deux côtés. Il n'y a pourtant point en cela d'injustice, puisqu'il y a chez tous deux une raison suffisante pour motiver cette peine. C'est un cas analogue à celui de deux coupables condamnés à la même peine de mort, quoique la faute de l'un soit plus grave que celle de l'autre.

5. Après le divorce, l'homme peut-il ébouser une autre femme?

Rien de ce qui est postérieur au mariage ne peut le dissoudre. L'adultère ne l'empêche donc pas d'être un mariage véritable, car, comme le dit S. Augustin, "le lien conjugal subsiste tant que vivent les époux, et ni la séparation, ni l'union avec un autre, ne le peuvent rompre." Aucun époux n'a donc le droit, du vivant de l'autre, de contracter une nouvelle union.

6. Après le divorce, le mari et la femme peuvent-ils se réconcilier?

Lorsque, après le divorce, la femme a fait pénitence de son péché et s'est amendée, le mari peut se réconcilier avec elle. Si, au contraire, elle reste incorrigible, et persiste dans sa faute, il ne doit pas la reprendre, et cela pour la même raison qui lui interdisait de la garder quand elle refusait de renoncer à sa mauvaise conduite.

CHAPITRE 63: DES SECONDES NOCES

A ce sujet, deux questions se posent 1. Les secondes noces sont-elles permises? — 2. Sont-elles un sacrement?

1. Les secondes noces sont-elles permises?

S. Paul nous enseigne que le lien conjugal ne dure que jusqu'à la mort. Il est donc détruit lorsque l'un des époux vient à mourir. Par conséquent, le mariage précédent n'empêche pas l'époux survivant d'en contracter un second. Dès lors, ce ne sont pas seulement les secondes noces qui sont permises, mais encore les troisièmes, et les suivantes

2. Le second mariage est-il un sacrement?

Partout où se trouvent les éléments essentiels d'un sacrement, il y a sacrement véritable. Or, dans les secondes noces on retrouve tout ce qui est essentiel au sacrement de mariage: la matière voulue, c'est-à-dire les personnes aptes à contracter légitimement, et la forme prescrite, c'est-à-dire l'expression du consentement intérieur par des paroles de présent. Par conséquent, le second mariage est bien un sacrement, tout comme le premier

CHAPITRE 64: DE CERTAINES QUESTIONS ANNEXES AU MARIAGE. 1° DU DEVOIR CONJUGAL

Nous avons à examiner maintenant certaines questions annexes au mariage. La première a trait au devoir conjugal, la seconde à la polygamie, la troisième à la bigamie, la quatrième à la lettre de divorce, la cinquième aux enfants illégitimes.

Au sujet du devoir conjugal, sept questions se posent: -1. Chacun des époux doit-il rendre à l'autre le devoir conjugal? — 2. Doit-il parfois le faire lorsque l'autre ne le demande pas? — 3. Le mari et la femme jouissent-ils des mêmes droits à cet égard? — 4. Un époux peut-il, sans le consentement de l'autre, prononcer un voeu qui l'empêche de rendre le devoir conjugal? — 5. Y a t-il un temps où l'on ne puisse demander le devoir? — 6. Est-ce un péché mortel que de le demander dans un temps sacré? — 7. Y a t-il obligation de le rendre un jour de fête?

1. Chacun des époux est-il tenu de nécessité de précepte de rendre à l'autre le devoir conjugal?

Le mariage a été principalement institué comme un office de nature. Aussi pour l'acte conjugal faut-il se conformer à l'impulsion de la nature, d'après laquelle la puissance nutritive ne fournit à la puissance génératrice que l'excédent de ce qui est nécessaire à la conservation de l'individu. L'ordre naturel demande, en effet, que chacun se perfectionne d'abord lui-même avant de communiquer à autrui sa propre perfection. Tel est également l'ordre de la Charité qui perfectionne la nature. Aussi, puisque le pouvoir de l'épouse sur son mari se limite à ce qui concerne la puissance génératrice, et ne s'étend aucunement à ce qui se rapporte à la conservation de l'individu, le mari est tenu de rendre à sa femme le devoir conjugal pour autant que le demande la génération de l'enfant, en veillant cependant tout d'abord au bon état de sa santé

2. Le mari est-il tenu de rendre le devoir à son épouse lorsqu'elle ne le demande pas?

Il y a deux façons de demander le devoir conjugal. Parfois, la demande est expresse, lorsqu'elle est exprimée par des paroles. Parfois, elle n'est qu'interprétative le mari comprend alors à certains signes que son épouse désire l'accomplissement du devoir conjugal, mais qu'elle se tait par pudeur. Lorsque sa femme ne le lui demande pas par des paroles, le mari est donc tenu de lui rendre le devoir, si quelques signes extérieurs manifestent sa volonté.

3. Le mari et la femme jouissent-ils des mêmes droits pour l'acte du mariage?

Il y a deux sortes d'égalités, l'égalité de quantité et l'égalité de proportion. La première existe entre deux quantités de même mesure, par exemple entre deux longueurs de deux coudées chacune. La seconde, entre deux proportions de même espèce, par exemple entre le double et le double. Si on parle de la première égalité, on ne peut pas dire que l'homme et la femme soient égaux dans le mariage, ni dans l'acte conjugal, où le rôle le plus noble appartient au mari, ni dans le gouvernement domestique, où l'homme gouverne et la femme obéit. Si on parle, au contraire, de l'égalité de proportion, alors l'homme et la femme sont égaux sur ces deux points. De même, en effet, que le mari est tenu envers son épouse à remplir son rôle, aussi bien dans l'acte conjugal que dans le gouvernement de la maison, de même la femme est tenue envers son mari à remplir le sien. Voilà pourquoi le texte des Sentences déclare que les époux sont égaux pour rendre et demander le devoir conjugal

4. Le mari et la femme peuvent-ils, sans le consentement l'un de l'autre, faire un voeu contraire au devoir conjugal?

Le voeu, comme son nom l'indique, est un acte de volonté. Il ne peut donc avoir pour objet que ce qui dépend de notre volonté, ce qui n'est pas le cas de tout ce qui est déjà l'objet d'une obligation envers autrui. En pareille matière, on ne peut faire un voeu sans le consentement de celui envers qui on est engagé. Par conséquent, puisque les époux ont l'obligation réciproque de se rendre le devoir conjugal, ce qui rend impossible la pratique de la continence, aucun d'eux ne peut faire le voeu de continence sans le consentement de son conjoint. Faire un tel voeu, ce serait commettre une faute, et l'époux coupable ne devrait pas accomplir sa promesse, mais faire pénitence pour l'avoir prononcée indûment.

5. Est-il défendu de demander le devoir conjugal les jours de fêtes?

Bien qu'il soit exempt de culpabilité, l'acte conjugal, qui affaiblit la raison par suite du plaisir charnel qu'il provoque, rend l'homme inapte aux choses spirituelles. Il n'est donc pas permis de le demander les jours où l'on doit vaquer principalement aux exercices spirituels

6. commet-on un péché mortel en demandant le devoir conjugal un jour de fête?

Demander le devoir conjugal un jour de fête n'est pas une circonstance qui change l'espèce du péché: elle ne peut donc pas l'aggraver à l'infini. Aussi n'y a t-il pas faute mortelle pour le mari ou pour la femme à demander le devoir conjugal un jour de fête. La faute sera cependant plus grave, si la demande est faite uniquement en vue du plaisir, que si elle provient de la crainte d'une faute charnelle

7. Y a t-il obligation de rendre le devoir conjugal un jour de fêle?

L'épouse a pouvoir sur le corps de son mari en ce qui regarde l'acte générateur, et réciproquement. Ils sont donc tenus de se rendre l'un à l'autre le devoir conjugal en tout temps et à toute heure, en respectant cependant la décence qui convient en cette matière, car il ne convient pas de le rendre aussitôt en public

CHAPITRE 65: DES BIGAMES.

Il nous faut traiter maintenant de la polygamie. A ce sujet, cinq questions se posent: 1. La polygamie est-elle contraire à la loi naturelle? — 2. A-t-elle été parfois permise? — 3. La loi naturelle interdit-elle d'avoir une concubine? — 4. Est-ce un péché mortel que d'avoir rapport avec elle? — 5. A t-il été parfois permis d'en avoir une?

1. La polygamie est-elle contraire à la loi naturelle?

Il y a dans tous les êtres de la nature des principes qui leur permettent non seulement d'exécuter leurs opérations propres, mais encore de les adapter à leur fin, que ces actions procèdent d'un être en raison de son genre ou en raison de son espèce: l'aimant, par exemple, a la propriété de se porter en bas en vertu de son genre, et d'attirer le fer en raison de son espèce.

Dans les êtres qui agissent sous l'empire d'une nécessité de nature, les principes d'action sont les formes elles-mêmes, et les opérations propres qui en procèdent sont adaptées à leur fin. De même, chez les êtres doués de connaissance, les principes d'action sont la connaissance et l'appétit. Il faut donc qu'il y ait dans la puissance cognitive une conception naturelle, et dans la puissance appétitive une inclination naturelle, grâce auxquelles l'opération qui convient au genre ou à l'espèce soit adaptée à sa fin.

Parmi les animaux l'homme a ceci de parti culier qu'il connaît la notion de fin et le rapport des opérations à leur fin. Aussi a t-il reçu une connaissance naturelle qui le dirige pour agir convenablement, et qu'on appelle loi naturelle, ou droit naturel, alors que chez les autres animaux on lui donne le nom d'estimative naturelle. Les bêtes, en effet, sont poussées par une force naturelle à accomplir les actions qui leur conviennent, plutôt qu'elles ne sont réglées comme si elles agissaient de leur propre initiative.

La loi naturelle n'est donc pas autre chose que la connaissance naturellement donnée à l'homme, qui lui permet de se diriger pour agir d'une manière qui lui convienne dans toutes ses actions propres, que ces actions lui appartiennent en raison de son genre, comme celles d'engendrer, de manger, et autres opérations semblables, ou en raison de son espèce, comme le raisonnement et les opérations analogues. Par contre, on appelle contraire à la loi naturelle tout ce qui rend une action inadaptée à la fin que poursuit la nature dans une opération quelconque.

Cette action peut ne pas être proportionnée soit à la fin principale, Soit à la fin secondaire, ce qui, dans un cas comme dans l'autre, peut se réaliser de deux manières. Dans le premier cas, cela provient d'un obstacle qui rend absolument impossible la fin poursuivie ainsi, une excessive abondance ou le défaut de nourriture empêchent la santé corporelle, but principal de

la manducation, et aussi la bonne disposition nécessaire pour gérer ses affaires qui en est la fin secondaire. Dans le second cas, l'obstacle n permet d'atteindre que difficilement ou d'une manière moins convenable la fin principale ou la fin secondaire. C'est le cas du dérèglement dans la nourriture; lorsqu'on ne la prend pas en temps opportun.

Lorsqu'une action ne convient pas à la fin parce qu'elle empêche absolument la réalisation de la fin principale, elle est directement interdite par la loi naturelle, en vertu des premiers principes de cette loi, qui jouent vis-à-vis des actes le rôle des principes premiers de l'esprit dans le domaine de la spéculation. Si, au contraire, une action ne convient pas à la fin secondaire de quelque manière que ce soit, ou même à la fin principale parce que, à cause d'elle, la réalisation en est plus difficile ou obtenue d'une manière moins convenable, cette action est interdite, non pas par les premiers préceptes de la loi naturelle, mais par les préceptes seconds, qui dérivent des premiers, à la manière dont, dans l'ordre spéculatif, les conclusions tirent leur certitude de principes évidents par eux-mêmes; et c'est à ce titre que l'on déclare cette action contraire à la loi naturelle.

Or, le mariage a pour fin principale la procréation et l'éducation des enfants. Cette fin convient à l'homme en raison du genre auquel il appartient. Aussi Aristote remarque t-il qu'elle lui est commune avec les autres animaux. C'est pour cela que l'enfant est rangé parmi les biens du mariage. Aristote remarque, en outre, que, chez les hommes seuls, le mariage a pour fin secondaire la mise en commun des travaux nécessaires à la vie. C'est pour cela que les époux se doivent une fidélité réciproque, qui est un des biens du mariage. Le mariage entre chrétiens a encore une autre fin, qui est de symboliser l'union du Christ et de l'Eglise, et c'est pourquoi le sacrement est également compté parmi les biens du mariage.

La première fin convient donc au mariage de l'homme considéré comme animal, la seconde à l'homme en tant qu'homme, la troisième en tant que chrétien.

La pluralité des épouses ne supprime pas complètement, ni même n'empêche en quelque façon, la fin première du mariage, puisqu'un seul mari suffit pour féconder plusieurs épouses et élever leurs enfants. Par contre, si elle n'est pas un obstacle absolu à la fin secondaire du mariage, elle en gêne cependant considérablement la réalisation. La paix peut, en effet, difficilement régner dans une famille où plusieurs épouses sont unies à un seul mari, car il ne pourra pas les satisfaire toutes selon leur désir. D'autre part, la collaboration de plusieurs personnes à une même fonction engendre des querelles. "Comme les potiers se disputent entre eux", ainsi font les femmes d'un seul époux. Quant à la troisième fin du mariage, la polygamie la supprime totalement, puisque, comme le Christ est un, l'Eglise elle aussi est une.

De tout ce qui vient d'être dit, il résulte donc que la polygamie est contraire à la loi naturelle sous un rapport, et ne lui est pas opposée sous un autre

L'expression "droit naturel" a plusieurs acceptions. Tout d'abord, on appelle droit naturel, en raison de son principe, celui qui est établi par la nature. C'est la définition qu'en donne Cicéron lorsqu'il écrit: "Le droit naturel 2. La polygamie a t-elle pu parfois être permise?

Nous venons de le voir, la polygamie est contraire, non pas aux premiers préceptes de la loi naturelle, mais aux préceptes secondaires qui sont comme des conclusions découlant des premiers. Puisque les actes humains varient nécessairement avec les situations diverses des, personnes, avec les époques comme aussi avec les autres circonstances, il s'ensuit que ces conclusions ne découlent pas des premiers préceptes de la loi naturelle d'une manière tellement rigoureuse qu'elles doivent s'appliquer toujours; elles ne s'appliqueront que dans la plupart des cas. Il en est d'ailleurs ainsi de toute la morale, comme nous le montre Aristote

dans ses Ethiques. Aussi quand les circonstances infirment ces conclusions, on peut licitement passer outre. Cependant, comme il n'est pas facile de déterminer ces changements de circonstances, il appartient à celui dont l'autorité donne à la loi toute sa force de permettre de ne pas l'observer dans les cas auxquels son efficacité ne doit pas s'étendre. C'est à cette permission qu'on donne le nom de dispense.

Or, la loi qui prescrit de n'avoir qu'une seule épouse n'est pas une loi humaine, mais une loi divine; jamais elle n'a été donnée verbalement ni par écrit, mais elle est imprimée dans le coeur, comme tout ce qui tient en quelque manière à la loi naturelle. Aussi Dieu seul a t-il pu en dispenser, par une inspiration intérieure. Cette inspiration a été reçue surtout par les patriarches et par leur exemple elle s'est communiquée aux autres hommes, à l'époque où il fallait ne pas observer ce précepte de la nature pour favoriser la multiplication des enfants destinés au culte de Dieu. Toujours, en effet, il faut rechercher la fin principale avant la fin secondaire. La fin principale du mariage étant le bien des enfants il a fallu, à l'époque où leur multiplication était nécessaire, négliger momentanément l'obstacle qui pouvait gêner l'obtention des fins secondaires, obstacle dont la suppression est précisément, comme nous l'avons vu, le but de la loi qui interdit la polygamie

3. La loi naturelle interdit-elle d'avoir une concubine?

Une action est contraire à la loi naturelle quand elle ne convient pas à la fin voulue, soit parce que l'agent ne l'ordonne pas à cette fin, soit parce qu'elle ne lui est pas proportionnée. Or, la fin poursuivie par la nature dans l'union charnelle est la procréation et l'éducation de l'enfant c'est pour que ce bien fut recherché qu'elle a attaché un, plaisir à l'acte charnel, nous dit Constantin. Quiconque use du commerce charnel pour le plaisir qui y est attaché, sans le référer à la fin que- la nature a en vue, agit donc contre la nature. Il en va de même lorsqu'il s'agit de relations sexuelles qui ne sont pas susceptibles d'être ordonnées à cette fin d'une manière convenable. Comme la plupart du temps les choses tirent leur nom de ce qui est le meilleur, de même que l'union matrimoniale a reçu son nom du bien des enfants, ainsi le mot de concubine exprime cette union dans laquelle l'acte sexuel est recherché pour lui-même.

Quand bien même par ces rapports de concubinage on se proposerait d'avoir des enfants, cela ne serait cependant pas convenable au bien de l'enfant, car il faut -entendre par là non seulement la procréation qui lui donne l'existence, mais aussi l'éducation et l'instruction qui lui assurent la nourriture et la formation; ce sont les trois obligations des parents envers leurs enfants, nous dit Aristote dans les Ethiques. Comme les parents doivent à l'enfant cette éducation et cette instruction pendant un long laps de temps, la loi naturelle exige que le père et la mère demeurent longtemps ensemble, pour subvenir en commun aux besoins de l'enfant. C'est pour cette raison que les oiseaux qui nourrissent ensemble leurs petits ne rompent pas l'union commencée au moment de l'accouplement avant que ceux-ci ne soient complètement élevés. Or, c'est cette obligation de la cohabitation de la femme avec son mari qui constitue le mariage. Il est donc évident qu'il est contraire à la loi naturelle d'avoir des rapports charnels avec une femme qui ne vous est pas unie par les liens du mariage, et que l'on appelle une concubine

4. Est-ce un péché mortel que d'avoir rapport avec une concubine?

Comme on l'a déjà vu dans la deuxième partie, sont, de leur espèce, des péchés mortels, les actions qui brisent le lien d'amitié entre l'homme et Dieu et entre l'homme et ses semblables, car elles sont opposées aux deux préceptes de la charité, qui est la vie de l'âme. Par conséquent, puisque les relations concubinaires détruisent le rapport nécessaire entre parents et enfant que la nature a en vue dans l'acte sexuel, il est indubitable que, de sa nature, la fornication est un péché mortel, lors même qu'aucune loi écrite ne l'interdirait

5. A t-il été parfois permis d'avoir une concubine?

Maimonide prétend qu'avant l'époque de la loi la fornication n'était pas un péché, et il cite comme preuve les rapports de Juda avec Thamar. Cette raison n'est pas convaincante. Il n'est pas nécessaire, en effet, d'excuser de péché les fils de Jacob, puisqu'ils furent accusés auprès de leur père d'un crime détestable et qu'ils ont consenti au meurtre ou à la vente de Joseph.

Il faut donc dire que, du moment que la loi naturelle interdit d'avoir une concubine qui ne vous est pas unie par les liens du mariage, cela ne fut permis en aucun temps, ni de soi, ni par dispense. Nous l'avons vu, en effet, les rapports sexuels avec une femme qui n'est pas votre épouse ne sont pas de nature à procurer le bien de l'enfant, qui est la fin première du mariage. Ils sont donc contraires aux premiers préceptes de la loi naturelle, qui n'admettent pas de dispense.

Aussi, chaque fois qu'on lit dans l'Ancien Testament que des personnages qu'il faut excuser de péché mortel ont eu des concubines, il faut l'entendre de femmes qui leur étaient réellement unies par les liens du mariage, et auxquelles on donne le nom de concubines parce qu'elles tenaient à la fois de l'épouse et de la concubine. En effet, en raison du rapport du mariage avec sa fin principale, le bien de l'enfant, l'épouse, nous l'avons dit, est unie à son époux par un lien indissoluble, ou au moins de longue durée, et sur ce point il n'y a pas de dispense possible. Mais en regard du but secondaire du mariage, c'est-à-dire du gouvernement de la famille et de la mise en commun des activités, la femme est unie à son mari comme une compagne. C'est ce qui manquait à celles qu'on appelle concubines. Sur ce dernier point la dispense était possible, puisqu'il ne s'agissait que de la fin secondaire du mariage. Sous ce rapport elles ressemblaient donc aux concubines, et c'est ce qui leur en fit donner le nom

CHAPITRE 66: DE LA BIGAMIE ET DE L'IRRÉGULARITÉ QUI EN RÉSULTE.

A ce sujet cinq questions se posent: -1. La bigamie qui consiste à avoir eu successivement deux épouses entraîne-t-elle l'irrégularité? — 2. Celui qui, en même temps ou successivement, a eu deux femmes, l'une légitime et l'autre non, encourt-il l'irrégularité? — 3. Encourt-on l'irrégularité en épousant une femme qui a perdu sa virginité? — 4. Le baptême supprime t-il l'empêchement de bigamie? — 5. Est-il permis de dis penser un bigame?

1. La bigamie qui consiste à avoir eu successivement deux épouses entraîne-t-elle l'irrégularité?

Par le sacrement de l'ordre on est constitué ministre des sacrements. Il faut donc que celui qui a charge d'administrer aux autres les sacrements ne souffre lui-même d'aucun défaut relatif aux sacrements. Or, il y a défectuosité dans un sacrement lorsque celui-ci n'a pas son entière signification. Le sacrement de mariage symbolisant l'union du Christ avec l'Eglise, union par conséquent d'un seul époux avec une unique épouse, il est nécessaire pour la signification parfaite de ce sacrement que l'époux n'ait qu'une seule femme, et que l'épouse n'ait qu'un seul mari. Voilà pourquoi la bigamie, qui empêche qu'il en soit ainsi, produit l'irrégularité.

Il y a quatre sortes de bigamie. La première suppose le mariage successif avec plusieurs épouses légitimes. La seconde consiste dans la possession simultanée de plusieurs femmes, l'une légitime, l'autre non. La troisième se réalise lorsqu'on a successivement plusieurs femmes, dont une seule est légitime. La quatrième, lorsqu'on épouse une veuve. Dans tous ces cas on contracte l'irrégularité.

On donne encore une autre raison, qui découle de la précédente. Chez ceux qui reçoivent le sacrement de l'Ordre doit, en effet, resplendir la plus grande spiritualité, soit parce qu'ils administrent des choses spirituelles, les sacrements, soit parce qu'ils enseignent une doctrine

spirituelle, soit enfin parce que leur vie doit être occupée de choses spirituelles. Or, il n’y a rien de plus opposé à la spiritualité que la concupiscence, par laquelle l’homme tout entier devient charnel. Aussi faut-il que chez eux n’apparaisse aucun signe d’une concupiscence permanente comme celle qui se manifeste chez les bigames qui n’ont pas voulu se contenter d’une seule femme. La première raison est pourtant la meilleure

2. La bigamie qui consiste dans la possession simultanée ou successive de deux épouses l’une le l’autre illégitimes, produit-elle l’irrégularité?

La deuxième et la troisième espèce de bigamie dont nous avons parlé à l’article précédent produisent l’irrégularité. Bien que l’une de ces deux unions ne soit pas sacramentelle, elle a cependant en effet, une certaine ressemblance avec le sacrement. Nous avons donc là deux modes secondaires de bigamie, le premier étant le principal comme cause d’irrégularité.

3. Encourt-on l’irrégularité en épousant une femme qui a perdu sa virginité?

Dans l’union du Christ et de l’Eglise, il y a unité des deux côtés. Aussi y a t-il déficience dans la signification sacramentelle lorsque le partage de la chair provient du mari aussi bien que lorsqu’il provient de la femme. Il y a cependant une différence il est exigé de l’homme qu’il n’ait pas eu d’autre épouse, mais non qu’il soit vierge lui-même, tandis que la femme doit avoir conservé sa virginité.

La raison qu’en donnent les Décrétistes, c’est que l’évêque personnifie l’Eglise militante dont il a la charge, et dans laquelle se rencontrent de nombreuses souillures. L’épouse, par contre, représente le Christ, qui est vierge. C’est pour cela qu’on exige que celui qui doit être promu à l’épiscopat ait épousé une vierge, alors que sa propre virginité n’est pas requise. Cette explication, pourtant, est expressément contraire à la parole de l’Apôtre "Maris, aimez vos épouses comme le Christ aime l’Eglise". Ce passage montre, en effet, que l’épouse représente l’Eglise, et le mari le Christ. L’Apôtre dit encore: "Le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l’Eglise".

Aussi d’autres auteurs affirment-ils que l’époux représente le Christ, et l’épouse l’Eglise triomphante dans laquelle il n’y a aucune tache. Or, le Christ a eu d’abord la synagogue comme concubine. Aussi la signification sacramentelle ne perd-elle rien de sa perfection lorsque le mari a déjà eu une concubine.

Mais cette explication est parfaitement absurde. De même, en effet, qu’anciens et modernes n’ont qu’une même foi, ils ne forment qu’une même Eglise. Par conséquent, ceux qui servaient Dieu au temps de la synagogue appartiennent à l’unité de l’Eglise dans laquelle nous servons Dieu. Cette explication va, d’ailleurs, à l’encontre de ce que nous lisons dans les prophètes Jérémie, Ezéchiel et Osée, qui font mention expresse des épousailles de la synagogue. Elle n’était donc pas une concubine, mais une épouse véritable. En outre, d’après cette interprétation, la fornication serait le symbole de cette union, ce qui est absurde. C’est pourquoi la gentilité, avant d’être épousée par le Christ dans la foi de l’Eglise, fut corrompue par le diable qui l’entraîna dans l’idolâtrie.

Il faut donc dire que c’est une défectuosité dans le sacrement lui-même qui produit l’irrégularité. Or, la corruption de la chair, en dehors du mariage et antérieurement à lui, ne produit aucune défectuosité dans le sacrement du côté du sujet de la corruption, mais uniquement chez l’autre partie. L’acte de celui qui contracte mariage n’a pas le contractant lui-même pour objet, mais l’autre partie il est donc spécifié par son terme qui est par rapport à lui comme la matière du sacrement. De même donc que l’homme devient irrégulier en prenant pour épouse une femme déflorée, et non pas en contractant mariage après avoir lui-même perdu sa virginité, la femme, si elle était susceptible de recevoir les ordres, encourrait

l'irrégularité en épousant un homme qui ne serait plus vierge, mais non pas si elle avait déjà perdu elle-même sa virginité au moment du mariage, à moins que cela ne soit le résultat d'un mariage précédent.

4. La bigamie est-elle détruite par le baptême?

Le baptême efface les fautes, mais ne dissout pas les mariages. Aussi, comme le dit S. Augustin, puisque l'irrégularité provient du mariage lui-même, elle ne peut être détruite par le baptême

5. Est-il permis de dispenser un bigame?

Ce n'est pas d'après le droit naturel, mais d'après le droit positif, que la bigamie entraîne l'irrégularité. De plus, il n'est pas essentiel an sacrement de l'ordre que celui qui le reçoit ne soit pas bigame; ce qui le montre bien, c'est que le bigame qui accède aux ordres reçoit le caractère sacramentel. Aussi le Pape peut-il dispenser totalement de cette irrégularité, l'évêque pour les ordres mineurs seulement. Quelques auteurs prétendent, en outre, que l'évêque peut accorder cette dispense même pour les ordres majeurs, lorsqu'il s'agit de ceux qui veulent servir Dieu dans l'état religieux, afin de leur éviter des voyages

CHAPITRE 67: DE LA LETTRE DE DIVORCE

A ce sujet se posent sept questions 1. L'indissolubilité du mariage est-elle de droit naturel? — 2. La répudiation de l'épouse peut-elle être permise par dispense? — 3. La loi de Moïse autorisait-elle la répudiation? —4. L'épouse renvoyée pouvait-elle prendre un autre mari? — 5. Le mari pouvait-il reprendre l'épouse qu'il avait renvoyée? — 6. La haine du mari pour son épouse était-elle la cause du renvoi? -7. Les causes du renvoi devaient-elles être mentionnées par écrit dans la lettre de divorce?

1. L'indissolubilité du mariage est-elle de droit naturel?

Dans l'intention de la nature, le mariage a pour but l'éducation des enfants non seulement pendant quelque temps, mais pendant toute leur vie. Aussi, d'après la loi naturelle, les parents doivent-ils amasser des biens pour leurs enfants, et ceux-ci devenir leurs héritiers. Puisque les enfants sont le bien commun du mari et de la femme, ii faut donc que l'union de ceux-ci subsiste perpétuellement sans brisure, en vertu du précepte de la loi naturelle. L'indissolubilité du mariage est donc de droit naturel.

2. La répudiation de l'épouse a-t-elle pu être permise par dispense?

La dispense à l'égard des préceptes, surtout s'il s'agit de ceux qui appartiennent en quelque manière à la loi naturelle, est semblable au changement du cours d'une chose de la nature. Or, celui-ci peut être changé de deux manières. Tout d'abord, par une cause naturelle qui détourne de son cours une autre cause naturelle c'est ce qui a lieu dans tous les cas, en petit nombre d'ailleurs, qui arrivent par l'effet du hasard. Un tel changement dans le cours des choses naturelles ne se produit d'ailleurs pas dans celles qui se réalisent toujours, mais uniquement dans celles qui se réalisent dans la plupart des cas. — En second lieu, sous l'effet d'une cause absolument surnaturelle, comme c'est le cas du miracle. De cet manière peut être modifié non seulement le cours naturel organisé de manière, à se réaliser ordinairement, mais même celui qui l'est de manière à se réaliser toujours, comme le prouvent l'arrêt du soleil au temps de Josué, son retour en arrière à l'époque d'Ezéchias, et l'éclipse miraculeuse au moment de la Passion.

La raison de la dispense des préceptes de la loi naturelle provient parfois de causes inférieures. Cette dispense peut alors porter sur les préceptes secondaires de la loi naturelle,

mais non pas sur ses préceptes premiers, car ceux-ci conservent toujours toute leur force, comme nous l'avons vu pour la polygamie et d'autres questions analogues. Elle peut également provenir d'une cause supérieure. Une dispense divine pourra alors avoir pour objet les premiers préceptes de la loi naturelle eux-mêmes, afin de symboliser ou de manifester quelque mystère divin, comme on le voit pour le précepte, qui contenait une dispense, fait à Abraham d'immoler son fils innocent. De telles dispenses, cependant ne sont pas accordées Communément à tous, mais à quelques individus seulement, comme cela se produit également pour les miracles.

Si donc l'indissolubilité du mariage est comprise dans les premiers préceptes de la loi naturelle, ce n'est que de cette seconde manière qu'elle peut faire l'objet d'une dispense. Si, au contraire, elle se range parmi les préceptes secondaires, elle a pu également recevoir une dispense de la première manière. Il semble qu'elle soit plutôt contenue dans les préceptes secondaires. L'indissolubilité du mariage, en effet, n'est ordon née au bien de l'enfant, fin principale du mariage, que parce que les parents doivent pourvoir aux besoins des enfants pour toute leur vie, en leur préparant d'une manière convenable ce qui est nécessaire à leur existence. Or, cette appropriation des choses n'est pas dans l'intention première de la nature, puisque, d'après elle, tous les biens sont communs. Le renvoi de l'épouse ne paraît donc pas opposé à l'intention première de la nature, ni, par conséquent, aux premiers préceptes de la loi naturelle, mais seulement à ses préceptes secondaires. Il semble donc susceptible d'être autorisé par la première sorte de dispense

3. La loi de Moïse permettait-elle la répudiation de l'épouse?

Il y a deux opinions sur ce point. Les uns disent que ceux qui, sous la loi ancienne, renvoyaient leurs épouses en leur donnant une lettre de divorce n'étaient pas excusés de péché, bien qu'ils ne fussent pas passibles de la peine prévue par la loi. C'est pour cela disent-ils que Moïse a permis de donner la lettre de divorce. Ils distinguent donc quatre manières de donner une permission. La première consiste à s'abstenir de commander ainsi quand un bien supérieur n'est pas commandé, on considère comme permis le bien inférieur. L'Apôtre S. Paul, par exemple, en n'imposant pas la virginité, a autorisé le mariage. La seconde manière consiste à ne pas défendre: en ce sens on dit que les péchés véniels sont permis, puisqu'ils ne sont pas interdits. Une troisième manière consiste à ne pas user de contrainte de la sorte, dit-on, Dieu permet tous les péchés, puisqu'il n'empêche pas de les commettre, alors qu'il pourrait le faire. La quatrième manière consiste à ne pas punir. C'est de cette manière que la loi autorisait la lettre de divorce: non pas pour obtenir un plus grand bien, comme c'était le cas de la dispense autorisant la polygamie, mais pour empêcher un plus grand mal, le meurtre de l'épouse, auquel les Juifs étaient enclins par suite de la dépravation de leur appétit irascible. De la même façon, à cause de la dépravation de leur appétit concupiscible, il leur était permis de pratiquer l'usure vis-à-vis des étrangers, de peur qu'ils n'agissent ainsi avec leurs frères. De même, en raison de la mauvaise influence des soupçons sur la raison, il leur fut permis d'offrir le sacrifice de jalousie, afin qu'un simple soupçon n'altérât pas leur jugement.

4. L'épouse renvoyée pouvait-elle prendre un autre mari?

D'après les tenants de la première opinion (exposée à l'article précédent) la femme renvoyée commettait une faute en prenant un autre mari, car le premier mariage n'était pas encore dissous, puisque, nous enseigne l'épître aux Romains, la femme est enchaînée sous la loi du mari tant qu'il est vivant. Elle ne pouvait donc avoir plusieurs maris à la fois. D'après la seconde opinion, de même que, en vertu d'une dispense divine, le mari pouvait renvoyer son épouse, de même celle-ci pouvait se remarier. L'indissolubilité du mariage était alors

supprimée par la dispense divine; or, le texte de l'Apôtre ne s'applique qu'au cas où cette indissolubilité subsiste. Il nous faut donc répondre aux arguments apportés de part et d'autre.

5. Le mari pouvait-il reprendre l'épouse qu'il avait renvoyée?

La loi relative à la lettre de divorce permettait deux choses le renvoi de l'épouse, et l'union de l'épouse renvoyée avec un autre homme. Elle contenait également deux prescriptions: la lettre de divorce devait être mise par écrit, et le mari qui renvoyait sa femme ne pouvait plus la, reprendre. D'après les parti sans de la première opinion, cette défense fut portée pour punir la femme qui s'était remariée et souillée par ce péché. Les partisans de l'autre opinion disent que cette loi visait à empêcher le mari de renvoyer facilement son épouse, puisqu'il ne pourrait plus la reprendre dans la suite.

6. La haine de l'épouse était-elle la cause de son renvoi?

Comme l'enseignent communément les Pères, c'est pour éviter le meurtre de l'épouse que sa répudiation fut autorisée. Or, la cause prochaine de l'homicide est la haine: aussi la haine est-elle la cause prochaine du renvoi. Mais la haine, tout comme l'amour, provient d'une autre cause. Il faut donc admettre d'autres causes éloignées du renvoi, qui ont provoqué la haine.

Or, S. Augustin nous dit, dans un passage cité par la glose "Il y avait dans la loi des causes nombreuses autorisant le renvoi de l'épouse: le Christ n'admet que la fornication. Quant aux autres désagréments, il ordonne de les supporter, en considération de la fidélité et de la chasteté conjugales." On range parmi ces causes les difformités corporelles, comme la maladie ou une tare notable, ou des difformités de l'âme, comme l'adultère ou une autre faute analogue, qui détruisent l'honnêteté des moeurs.

Certains auteurs, cependant réduisent le nombre de ces causes, en soutenant, avec assez de probabilité, qu'il n'était permis de renvoyer sa femme que pour une cause survenue après le mariage. Non pas, d'ailleurs, pour n'importe quelle Cause, mais uniquement pour une cause susceptible d'empêcher le bien de l'enfant; soit son bien corporel, comme la stérilité, la lèpre, ou autre chose de ce genre, soit le bien de son âme, si, par exemple, la femme était de mauvaises moeurs et que les enfants, vivant habituellement avec elle, seraient ainsi tentés de l'imiter.

Une glose sur ce texte du Deutéronome: "Si elle n'a pas trouvé grâce, etc." semble réduire davantage encore les causes de renvoi, et n'admettre que le péché, car c'est le péché, dit- elle, qui est désigné ici par le mot de "chose honteuse". Mais par péché la glose entend non seulement le désordre moral de l'âme, mais aussi les défauts corporels

7. Les causes du renvoi devaient-elles être inscrites dans la lettre de divorce?

Les causes du renvoi n'étaient pas mentionnées dans la lettre d'une manière détaillée, mais seulement en général, afin de prouver la justice du renvoi. D'après Josèphe, on agissait ainsi pour que la femme munie d'une lettre de divorce pût se remarier; autrement on ne la lui aurait pas donnée. Voilà pourquoi, selon le même auteur, la lettre était ainsi rédigée: "Je promets de ne plus jamais vivre maritalement avec toi".

Mais, d'après S. Augustin, on exigeait une lettre "afin que le délai qui en résultait et les conseils des scribes qui cherchaient à le dissuader, fassent renoncer le mari à son projet"

CHAPITRE 68: DES ENFANTS ILLÉGITIMES

Trois questions se posent au sujet des enfants illégitimes: -1. Les enfants qui naissent en dehors d'un vrai mariage sont-ils illégitimes? — 2. Les enfants illégitimes doivent-ils souffrir un dom mage par suite de leur illégitimité? — 3. Peuvent- ils être légitimés?

1. Les enfants qui naissent en dehors d'un vrai mariage sont-ils illégitimes?

Les enfants peuvent se trouver dans quatre conditions. Les uns sont naturels et légitimes ce sont ceux qui naissent d'un légitime mariage. D'autres sont naturels et illégitimes ce sont ceux qui naissent à la suite d'une simple fornication. Certains sont légitimes, mais non naturels, comme les fils adoptifs. D'autres, enfin, ne sont ni légitimes, ni naturels, comme les enfants qui naissent de l'adultère ou du stupre leur naissance est, en effet, contraire à la loi positive et à la loi naturelle. Il faut donc admettre qu'il y a des enfants illégitimes

2. Les enfants illégitimes doivent-ils subir un dommage par suite de leur illégitimité?

On peut subir un dommage de deux manières. Tout d'abord, en étant privé de ce qui vous est dû: et de cette manière l'enfant illégitime ne subit aucun dommage. Ensuite, parce qu'on n'a aucun droit sur ce qui, en d'autres circonstances, vous aurait été dû. De la sorte, le fils illégitime subit un double détriment il est exclu des actes légitimes, tels que les offices et les dignités, qui exigent chez ceux qui en sont revêtus une certaine honorabilité; il est, en outre, exclu de la succession paternelle.

Les enfants naturels peuvent cependant recevoir la sixième partie de l'héritage de leurs parents. Les enfants adultérins ne peuvent rien recevoir, mais le droit naturel oblige pourtant les parents à leur fournir ce qui est nécessaire à la vie. Il appartient donc à la sollicitude de l'évêque de forcer les parents à subvenir à leur entretien

3. Peut-on légitimer un enfant illégitime?

La légitimation d'un enfant illégitime ne consiste pas à faire qu'il soit né de relations légitimes. Ces relations sont un fait passé, et dès lors qu'elles ont été illégitimes, elles ne peuvent jamais devenir légitimes. La légitimation consiste simplement à éviter à l'enfant, par l'autorité de la loi, les dommages que lui fait subir sa naissance illégitime.

Il y a six- façons de légitimer un enfant. Deux appartiennent au droit canonique. Elles se réalisent quand un homme épouse la femme dont il a eu un enfant illégitime, pourvu qu'il n'y ait pas eu d'adultère, ou bien encore lorsque le Pape,-par faveur spéciale, accorde cette dispense.

Les quatre autres manières ont été établies par les lois civiles. La première se vérifie lorsque le père offre son fils naturel à la cour impériale l'enfant est alors légitimé par le fait même, à cause de la dignité de la cour. La seconde, lorsque le père nomme son fils naturel son légitime héritier, et que celui-ci offre ensuite le testament à l'empereur. La troisième, lorsqu'il n'existe aucun enfant légitime, et que l'enfant naturel se met au service du prince. La quatrième, enfin, lorsque le père, dans un acte public, ou dans un acte signé de trois témoins, donne à son fils la qualification de légitime sans ajouter celle de naturel

TRAITÉ DES FINS DERNIERES : L'AU- DELÀ

CHAPITRE 69: LA DEMEURE DES ÂMES APRÈS LA MORT

Saint Thomas dit en substance (question 70): - Certains hommes, *n'ayant pas reçu la révélation de Dieu*, meurent en conséquence sans la grâce sanctifiante et la charité et sont damnés pour l'éternité -d'où sa théorie des Limbes éternelles pour les enfants morts sans baptême (Suppl. Q. 70bis), et sa théorie de la damnation des païens (Ia IIae Q. 113, 114)-. Cette opinion s'oppose à Vatican II: *"Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre* à tous, *d'une façon que Dieu seul connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal"* (GS n° 22, 5, trad. officielle). Ce texte ne fait que reprendre des dogmes solennels

plus anciens: "Dieu qui veut que tout homme soit sauvé... propose à tous son salut... ce qui ne signifie pas que tous l'acceptent..."

Nous sommes arrivés à traiter de la résurrection. En effet, après avoir parlé des sacrements qui délivrent l'homme du péché qui est une mort, il est logique de parler de la résurrection qui délivre l'homme de la mort qui est une peine.

Ce traité se divise en trois parties ce qui précède la résurrection, ce qui l'accompagne, ce qui la suit; en d'autres termes un certain nombre de choses qui la précèdent, la résurrection elle-même et ses circonstances, ce qui s'ensuivra.

Dans la première partie nous aurons à considérer 1° les demeures assignées aux âmes après la mort; la condition des âmes séparées de leur corps et la peine que le feu peut leur infliger; 3° les suffrages par lesquels les vivants peuvent aider les défunts; 4° les prières des saints du ciel; 5° les signes précurseurs du Jugement général; 6° la conflagration universelle qui doit précéder l'arrivée du Juge.

La première question suggère les demandes suivantes: 1. Y a-t-il certaines demeures assignées aux âmes après la mort? - 2. Y vont-elles aussitôt après la mort? - 3. Peuvent-elles en sortir? - 4. Cette expression "le sein d'Abraham" désigne-t-elle un limbe de l'enfer? - 5. Ce limbe est-il le même que l'enfer des damnés? - 6. Le limbe des enfants est-il identique à celui des Patriarches? - 7. Est-il nécessaire de distinguer cinq demeures, ni plus ni moins?

1. Y a-t-il certaines demeures assignées aux âmes après la mort?

Il est vrai que les substances spirituelles ne dépendent point d'un corps dans leur être même; mais il est vrai aussi que Dieu régit les êtres corporels par l'entremise des êtres spirituels. Il existe donc entre eux une certaine convenance, en ce sens que les plus dignes parmi les premiers doivent être confiés aux plus dignes parmi les seconds. C'est ainsi que les philosophes avaient établi la hiérarchie des substances incorporelles d'après celle des êtres soumis au mouvement. Aux âmes séparées on ne saurait sans doute attribuer des corps pour s'y unir ou pour les mouvoir, mais on peut leur assigner certains lieux corporels correspondant à leurs degrés de valeur. Ces âmes y sont comme dans un lieu, selon le mode dont les êtres incorporels peuvent y être; et dans des lieux différents, selon qu'elles- mêmes se rapprochent de la Substance première à laquelle convient le lieu suprême, c'est-à-dire de Dieu dont l'Ecriture dit que le ciel est sa demeures. Les âmes qui participent parfaitement à la divinité, nous les mettons donc dans le ciel; celles qui en sont empêchées, nous les plaçons, au contraire, dans un lieu inférieur.

2. Y a-t-il des âmes qui aillent au ciel ou en enfer aussitôt après la mort?

De même que la gravité ou la légèreté porte les corps au lieu qui est le terme de leur mouvement, de même le mérite ou le démérite au châtiment qui sont le terme de leur activité. De même donc que, si rien n'y met obstacle, les corps obéissent à la gravitation et atteignent le lieu qui leur convient, de même les âmes, après la rupture du lien corporel qui les retenait ici-bas, reçoivent leur récompense ou leur châtiment, si rien n'y met obstacle; obstacle qui peut venir, par exemple, du péché véniel qui exige une purification et empêche la récompense d'être immédiate. De plus, comme le lieu qui est assigné à une âme correspond à la récompense ou au châtiment qu'elle a mérité, aussitôt que cette âme est séparée du corps, elle est engloutie en enfer ou elle s'envole au ciel, à moins, en ce dernier cas, qu'une dette envers la justice divine ne retarde son envolée en l'obligeant à une purification préalable.

Cette vérité est proclamée avec évidence par les Ecritures canoniques et les ouvrages des saints Pères: sa négation doit donc être regardée comme hérétique.

3. Les âmes qui sont au ciel ou en enfer peuvent-elles en sortir?

On peut donner deux sens à cette expression sortir de l'enfer ou du paradis. En sortir définitivement, de telle sorte que le paradis ou l'enfer ne soit plus le lieu de l'âme. En ce sens, aucun de ceux que la sentence irrévocable a faits entrer au ciel ou en enfer ne peut en sortir, comme on l'expliquera plus loin.

En sortir pour un temps. Et ici il faut distinguer ce qui est possible selon l'ordre naturel ou l'ordre providentiel, car, comme le dit saint Augustin, "autres sont les limites de la puissance humaine, autres les marques de la puissance divine; autres sont les faits naturels, autres les faits miraculeux".

Selon l'ordre naturel, les âmes séparées, renfermées dans les demeures qu'elles ont méritées, sont complètement dissociées d'avec les vivants. En effet, les hommes qui vivent dans un corps et qui ne peuvent rien connaître indépendamment des sens sont incapables d'entrer en rapports immédiats avec ces âmes qui pourtant, semble-t-il, ne quitteraient leurs demeures que pour lier commerce avec les vivants.

Mais, selon l'ordre providentiel, il arrive que des âmes séparées sortent de leurs demeures et apparaissent aux hommes; c'est ainsi que saint Augustin raconte que le martyr saint Félix se montra aux habitants de Noie, alors qu'ils étaient assiégés par les Barbares. On peut croire la même chose des damnés dont Dieu permet l'apparition dans le but d'instruire et de terrifier, comme aussi des âmes du purgatoire qui viennent implorer des suffrages, ainsi que saint Grégoire en cite de nombreux exemples. Toutefois,il y a cette différence entre les saints et les damnés, que les premiers peuvent apparaître à leur gré. De même, en effet, que les saints, pendant leur vie terrestre, reçoivent des grâces, dites gratuites, pour réaliser des guérisons et des prodiges dont le caractère miraculeux suppose une puissance divine et dont ceux qui n'ont pas reçu de pareilles grâces sont incapables, de même il n'est pas impossible que l'état de gloire confère aux âmes des saints une certaine puissance dont ils disposent à leur gré pour se rendre visibles. Quant aux damnés, ils ne peuvent le faire d'eux- mêmes, mais Dieu le leur permet quelquefois.

4. Cette expression "le sein d'Abraham" désigne-t-elle un limbe de l'enfer?

Le mérite de la foi est le moyen nécessaire pour les âmes humaines de parvenir au repos après la mort "Pour s'approcher de Dieu, il faut croire". Or, Abraham est le grand exemple de la foi, lui qui, le premier, se sépara de la multitude incroyante et reçut "le signe de l'alliance" avec Dieu. C'est pourquoi le repos que les âmes trouvent après la mort est appelé "le sein d'Abraham".

Cependant, les âmes des justes n'ont pas toujours joui du même repos. Après la venue du Christ, c'est la plénitude du repos par la vision béatifique. Auparavant, c'était le repos par l'absence de toute peine, mais ce n'était pas encore le repos du désir satisfait, puisque la fin dernière restait encore à atteindre. Dès lors, l'état des âmes justes, avant la venue de Jésus-Christ, nous apparaît à la fois comme un repos: en ce sens, c'est le sein d'Abraham; mais comme un repos encore incomplet: en ce sens, c'est un limbe des enfers. L'identité de ces deux lieux, avant la venue du Christ, tenait donc à des circonstances accidentelles et non à la nature même des choses. Rien n'empêche donc que, après la venue du Christ, elle ait cessé d'être, puisqu'une union accidentelle peut être rompue.

5. Le limbe des Patriarches est-il la autre chose que l'enfer des damnés?

On peut considérer dans les demeures des âmes après la mort ou leur situation, ou leur condition qui en fait une récompense ou un châtiment. A ce second point de vue, il est évident que le limbe des Patriarches et l'enfer des damnés sont différents, puisque celui-. ci est un lieu

de tourments, et de tourments éternels, tandis que celui-là était un lieu de détention temporaire d'où la souffrance était absente.

Mais, au point de vue de la situation, il est probable que le limbe des Patriarches occupait le même lieu que l'enfer, ou un lieu voisin, quoique supérieur. En effet, ceux qui sont dans les enfers y sont traités d'une manière proportionnée à leurs fautes; parmi les damnés eux-mêmes, ceux qui ont le plus gravement péché occupent un lieu plus profond et plus obscur. D'où il suit que les justes de l'ancienne Loi, qui n'avaient aucune faute personnelle à expier, occupaient la partie la plus haute et la moins obscure de ce qu'on appelle les enfers.

6. Le limbe des enfants est-il le même que celui des Patriarches?

Il est hors de doute que le limbe des Patriarches et celui des enfants étaient différents au point de vue de la récompense et de la peine: les enfants n'ont pas l'espérance de la béatitude que les Patriarches possédaient en même temps que la foi et la grâce. Au point de vue de la situation, on peut croire que celle-ci était la même, ou encore que le limbe des Patriarches était situé au-dessus de celui des enfants.

7. Faut-il distinguer cinq demeures, ni plus ni moins?

Des demeures distinctes sont assignées aux âmes selon leurs divers états ou conditions. L'âme unie au corps est ici-bas en état de mériter; séparée du corps, elle est en état de recevoir ce qu'elle a mérité, en bien ou en mal. Si donc, après la mort, elle est en état de recevoir, d'une manière définitive, la récompense du bien qu'elle a fait, c'est le paradis; la punition du péché actuel et mortel qu'elle a commis, c'est l'enfer des damnés; la punition du seul péché originel, c'est le limbe des enfants. - S'il est un empêchement à ce caractère définitif, il peut venir ou de la personne, et c'est le purgatoire dans lequel les âmes sont retenues jusqu'à expiation des péchés commis; ou de la seule nature humaine, et c'est le limbe des Patriarches où les retenait une humanité pour laquelle le Christ n'avait pas encore souffert et expié.

CHAPITRE 70: LA CONDITION DE L'AME SÉPARÉE DU CORPS, ET LA PEINE QUE PEUT LUI INFLIGER UN FEU CORPOREL

Trois demandes: 1. Les puissances sensibles demeurent-elles dans l'âme séparée? - 2. Les actes de ces puissances y demeurent-elles? - 3. L'âme séparée peut-elle souffrir d'un feu corporel?

1. Les puissances sensibles demeurent-elles dans l'âme séparée?

Cette question a reçu diverses réponses. Les uns, croyant que toutes les puissances sont dans l'âme, de la manière dont les couleurs sont dans un corps, disent que l'âme séparée du corps les emporte toutes avec elle si quelqu'une faisait défaut, l'âme serait donc changée quant à l'une de ses propriétés naturelles, qui doivent cependant demeurer invariables aussi longtemps que leur sujet lui-même demeure.

Cette manière de voir est erronée. Une puissance, c'est ce qui rend capable d'action ou de passion, et c'est le même sujet qui agit (ou pâtit) et qui en est capable; et c'est à lui qu'il faut donc que la puissance appartienne. Ce qu'Aristote exprime ainsi "Au même appartiennent puissance et action". Or, il est évident que certaines opérations, qui ont les puissances de l'âme pour principes, ne sont pas de l'âme seule, à proprement parler, mais du composé humain, puisqu'elles s'accomplissent au moyen du corps, par exemple, voir, entendre, etc. De ces puissances le composé humain est donc le sujet, l'âme en est le principe actif, de même que la forme est le principe des propriétés de l'être composé de matière et de forme. Certaines opérations, au contraire, sont accomplies par l'âme, indépendamment de l'organisme, par exemple, comprendre, considérer, vouloir; étant. donc propres à l'âme, il s'ensuit que les

puissances d elles émanent ont l’âme non seulement pour principe, mais encore pour sujet. Dès lors, puisque sujet et propriétés de meurent ou disparaissent ensemble, il est nécessaire que l’âme séparée garde les puissances dont l’action est indépendante de l’organisme, mais qu’elle perde celles dont l’action en dépend, c’est-à-dire celles qui appartiennent à l’âme sensitive et à l’âme végétative.

C’est pour cette raison que certains philosophes ont distingué dans l’âme deux espèces de puissances sensibles: les unes sont les actes des organes, dérivent de l’âme dans le corps et disparaissent avec lui; les autres, principes originels des précédentes, sont dans l’âme par elles l’âme rend le corps sensible à la vision, à l’audition, etc., et elles demeurent dans l’âme séparée.

Mais cette distinction est imaginaire. En effet, c’est de l’âme elle-même, de son essence, et sans puissances interposées, que dérivent les puissances qui actuent les organes; de même qu’une forme quelconque, du fait que, par son essence, elle détermine une matière, est l’origine des propriétés naturelles de l’être qui résulte de leur union. D’ailleurs, entre l’âme et ces puissances interposées, il en faudrait interposer d’autres, et ainsi de suite à l’infini. Si l’on doit s’arrêter quelque part, mieux vaut s’arrêter au premier pas.

Aussi, d’autres philosophes ont proposé une autre distinction les puissances sensibles, et les autres du même ordre, demeurent dans l’âme séparée, non pas formellement, mais radicalement, à la manière dont les effets sont contenus dans leurs causes;en d’autres termes, l’âme séparée conserve l’énergie capable de produire à nouveau ces puissances, si elle est unie au corps, sans qu’il soit nécessaire de faire de cette énergie quelque chose de surajouté à l’âme. Cette opinion semble la plus raisonnable.

2. Les actes des puissances sensibles demeurent-ils dans l’âme séparée?

Certains philosophes distinguent deux espèces d’actes des puissances sensibles: les uns, extérieurs, avec le concours de l’organisme; les autres, intérieurs, produits par l’âme elle-même et dont, à la différence des précédents, elle demeure capable, même à l’état séparé. Cette opinion semble avoir sa source chez Platon, d’après lequel l’âme est unie au corps comme une substance parfaite en elle-même et totalement indépendante de lui, sinon pour le mouvoir, comme le prouve sa théorie de la transmigration des âmes ou métempsycose. D’autre part, comme il n’admettait pas que rien pût mouvoir à moins d’être mû, et comme, pour éviter d’aller à l’infini, le premier moteur doit se mouvoir lui-même, il concluait que l’âme se meut elle-même. Il y aurait donc en elle un double mouvement: l’un qu’elle se donne à elle-même, l’autre qu’elle imprime au corps. Ainsi, l’acte de voir est premièrement dans l’âme elle-même, secondairement dans l’organe visuel.

Aristote a réfuté cette opinion et démontré que l’âme ne se meut pas elle-même; de plus, que les mouvements, voir, sentir, etc. ne sont nullement en elle, mais dans le composé humain. Il faut donc conclure que les actes des puissances sensibles ne demeurent pas dans l’âme séparée, sinon comme dans leur principe éloigné.

3. L’âme se peut-elle souffrir d’un feu corporel?

Si l’on admet que le feu de l’enfer n’est ni un feu métaphorique ni un feu imaginaire, mais un feu réel et corporel, il faut affirmer que l’âme en souffrira, puisque le Christ dit "qu’il a été préparé au démon et à ses anges," dont la nature est spirituelle comme celle de l’âme elle-même. Mais les opinions sont divisées sur la manière dont l’âme peut en souffrir.

Certains ont prétendu que, pour l’âme, voir le feu, c’est souffrir du feu. "Du seul fait qu’elle le voit, dit saint Grégoire, l’âme en souffre".

Mais cette explication semble insuffisante En effet, une chose vue, par cela seul qu’Elie est vue, est une perfection de celui qui la voit. Ce n’est donc pas ainsi qu’Elie peut faire souffrir, mais seulement si ce qui est vu apparaît en même temps comme nuisible. Il faut donc que l’âme non seulement voie le feu, mais encore voie en lui une cause de souffrance.

D’autres ont donc pensé que si l’âme ne peut être brûlée par un feu corporel, elle le voit cependant, et le voit comme un supplice, ce qui suffit à lui causer crainte et douleur, réalisant ainsi cette parole des Livres Saints: "Ils ont tremblé là où il n’y avait pas à trembler". Ce que saint Grégoire exprime en ces termes: "L’âme se voit brûler et elle brûle" pas du feu en réalité, mais seulement en apparence. Sans doute, on peut éprouver de réels sentiments de crainte ou de douleur pour un motif purement imaginaire, comme le dit saint Augustin; cependant, on ne pourrait pas dire, s’il en était ainsi, que la souffrance de l’âme vient de la réalité même, mais seulement de l’idée qu’elle s’en fait. - De plus, cette souffrance s’éloignerait plus encore de la réalité qu’une souffrance imaginaire, car celle-ci est causée par des images représentant des choses réelles, tandis que celle-là serait causée par de fausses idées fabriquées par l’âme elle-même. - Enfin, il n’est guère probable que les âmes séparées ou les démons, à qui la perspicacité ne fait nullement défaut, puissent croire à la nocivité d’un feu dont ils n’éprouve raient jamais les effets.

Une nouvelle opinion admet donc que l’âme peut souffrir en réalité d’un feu corporel. "Nous pouvons conclure des récits évangéliques, dit saint Grégoire, que l'âme souffre du feu non seulement en le voyant, mais en l’éprouvant". Mais voici l’explication qu’on en donne. Le feu corporel de l’enfer peut être considéré à un double point de vue: comme une chose corporelle quel conque, et ainsi il est incapable d’agir sur l’âme; comme instrument de la justice divine qui exige et c’est dans l’ordre, que l’âme qui, par le péché, s’est faite l’esclave des choses corporelles pour jouir, le soit aussi pour être punie. D’autre part, l’instrument agit non seulement par sa vertu propre, mais encore par la vertu de celui qui l’emploie. Il n’est donc pas déraisonnable d’admettre que ce feu vengeur, servant d’instrument à un être spirituel, puisse agir sur des esprits, comme l’âme et le démon. C’est ainsi que s’explique la sanctification de l’âme par les sacrements.

Cette opinion prête encore à la critique. En effet, un instrument n’agit pas seulement par la vertu que lui communique l’agent principal, mais encore par sa vertu propre et naturelle; bien plus, c’est l’usage de celle-ci qui permet à la première de s’exercer: c’est parce que l’eau du baptême lave le corps qu’elle peut sanctifier l’âme, c’est parce que la scie coupe le bois qu’elle peut concourir à la bâtisse. Il est donc nécessaire d’assigner au feu une action sur l’âme, qui soit en rapport avec sa nature corporelle, pour qu’on puisse en faire l’instrument de la justice divine sur l’âme pécheresse.

Il faut donc dire qu’une certaine union est la condition nécessaire pour qu’un corps puisse naturellement agir sur un esprit, en bien ou en mal, suivant qu’il est écrit: "Le corps, sujet à la Corruption, appesantit l’âme". Or, un esprit peut être uni à un corps de deux manières. 1° Comme la forme l’est à la matière, de façon à ne faire qu’un seul et même être composé des deux. C’est ainsi que l’âme est unie au corps, lui donne la vie, mais aussi en porte le poids; mais ce n’est pas ainsi que l’âme ou le démon sont unis au feu. - 2° Comme l’être qui en meut un autre est uni à cet autre, ou comme l’être qui est dans un lieu est uni à ce lieu, selon le mode dont les êtres incorporels sont dans un lieu, ce qui signifie que, pour eux, être renfermés dans un lieu, c’est être dans celui-là et pas dans un autre. Cependant, si un corps a, par sa nature, le pouvoir de déterminer un lieu à un esprit, il n’a pas le pouvoir de l’y retenir, de telle sorte que cet esprit y soit comme attaché, sans possibilité d’aller ailleurs; car une pareille sujétion est étrangère à la nature d’un être spirituel. Mais, la justice divine vengeresse donne au feu corporel qui lui sert d’instrument ce pouvoir de détention; il devient par là le châtiment

de l'âme, lui inter disant l'exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où elle veut et comme elle veut.

Saint Grégoire parle du feu de l'enfer en termes analogues: "Dès lors que la Vérité déclare le mauvais riche condamné au feu, quel homme sage pourrait nier que le feu est la prison des réprouvés?" - Julien, évêque de Tolède, dit de même: "Si l'âme qui est spirituelle est détenue dans le corps pendant la vie, pourquoi, après la mort, ne serait-elle pas détenue dans un feu corporel?" Et saint Augustin dit aussi que, de même que, dans l'homme, l'âme est unie à un corps, malgré leur différence de nature, et en conçoit pour lui un violent amour, de même, unie au feu, comme la victime à son bourreau, elle en conçoit une indicible horreur.

Pour l'intelligence complète de la manière dont l'âme peut souffrir d'un feu corporel, il faut donc réunir toutes les opinions précédentes et dire que, par sa nature même, le feu peut servir de lieu à un être incorporel; comme instrument de la justice divine, non seulement il lui est uni, mais il le retient captif; et, par là, en toute vérité, il est pour lui une cause de souffrance, et cet esprit, voyant dans le feu la cause de sa souffrance, est tourmenté par le feu. Saint Grégoire a exposé, l'un après l'autre, les divers éléments de cette réponse, comme on a pu le voir au cours de l'article.

CHAPITRE 70 bis: LA CONDITION DES AMES EN ÉTAT DE PÉCHÉ ORIGINEL

Deux demandes - 1. Les âmes qui sortent de ce monde avec le seul péché originel doivent-elles subir la peine du sens? - 2. Eprouvent-elles une souffrance intérieure, d'ordre spirituel?

1. Le péché originel mérite-t-il par lui-même la peine du sens?[1]

La peine doit être proportionnée à la faute, selon la parole d'Isaïe: "Avec mesure, vous l'exilez, vous la châtiez". Or, le défaut héréditaire, qui porte le nom mérité de faute originelle, ne consiste pas dans la soustraction ou corruption d'un bien essentiel à la nature humaine, mais d'un bien additionnel; de plus, cette faute n'est imputable à une personne que parce qu'elle possède la nature humaine privée de ce bien dont elle avait été gratifiée dès l'origine et qu'elle pouvait conserver. Cette personne ne mérite donc pas d'autre punition que la privation de la fin que le bien perdu était destiné à atteindre et qui dépasse la nature humaine laissée à ses seules forces, c'est-à-dire, la vision de Dieu. Ainsi donc, ne pas voir Dieu est la punition spécifique et unique du péché originel dans l'autre vie. En effet, si une autre punition, la peine du sens, était alors infligée pour le péché originel, on serait puni pour une faute que l'on n'a pas commise, puisque la peine du sens correspond à quelque chose de personnel et atteint la personne Comme telle. Dès lors, puisque la personne n'a pas agi pour commettre le péché originel, elle ne doit pas pâtir en punition de ce péché, mais seulement être privée d'une fin qui dépasse la nature laissée à elle-même. Quant aux autres perfections et qualités purement naturelles, elles demeurent entières chez ceux qui subissent la peine du dam pour le seul péché originel.

2. La peine du dam fait-elle souffrir l'âme des enfants morts sans baptême?

Trois opinions à ce sujet. La première explique cette absence de souffrance par un manque de lumière, grâce auquel les enfants ignorent la perte qu'ils ont faite. - Mais il paraît peu probable que l'âme délivrée du fardeau corporel ignore les choses accessibles à la raison, sans parler de beaucoup d'autres.

---

[1] Nous suivons l'ordre de Nicolaï, qui intercale ici, comme bien à leur place, les deux questions de la Condition des âmes en état de péché originel et du purgatoire, au lieu de les mettre en appendice, comme le fait l'édition Léonine.

Une seconde opinion admet donc que les enfants ont une parfaite connaissance de tout ce qui peut être connu naturellement ils connaissent Dieu, savent qu'ils sont privés de le voir et en conçoivent une certaine douleur, mais mitigée du fait que la faute qu'ils expient ainsi ne vient pas de leur propre volonté. - Mais, ici encore, il paraît peu probable que la perte d'un si grand bien, surtout une perte sans espoir, ne cause qu'une souffrance médiocre, une souffrance qui soit "la plus légère de toutes". - De plus, la même raison vaut pour l'absence de souffrance sensible et pour l'absence de souffrance spirituelle.

C'est toujours la jouissance illégitime qui mérite de souffrir, et le péché originel n'en comporte pas: il est donc exempt de toute souffrance.

La troisième opinion admet donc que les enfants ont une parfaite connaissance de tout ce qui peut être connu naturellement, ils se savent privés de la vie éternelle et en savent la raison, et, cependant, ils n'en éprouvent aucune souffrance. C'est ce qu'il faut expliquer.

L'absence d'une perfection qui le dépasse n'afflige pas celui dont la raison est droite, par exemple, d'être impuissant à voler comme l'oiseau, de n'être ni roi ni empereur puisqu'il n y a aucun droit, mais il devrait s affliger d'être prive d un bien qui lui est proportionné et auquel il est apte. Je dis donc que tous les hommes ayant l'usage de leur libre arbitre sont capables d'obtenir la vie éternelle, puisqu'ils peuvent se préparer à la grâce qui en est le moyen. Dès lors, s'ils y manquent, ils concevront une souveraine douleur d'avoir perdu ce qu'ils pouvaient posséder. Or, cette capacité a toujours fait défaut aux enfants: la vie éternelle ne leur était point due de par leur nature dont elle dépasse totalement les exigences, et, par ailleurs, ils ne pouvaient faire aucun acte personnel, méritoire d'un si grand bien. Donc, ils ne s'affligent en aucune façon de ne pas voir Dieu, et, d'autre part, ils se réjouissent d'avoir une large part au bien dont Dieu est la source et de posséder tous les dons naturels qu'ils tiennent de lui.

On ne peut pas non plus leur attribuer une capacité d'obtenir la vie éternelle sinon par leur action personnelle, du moins par une action étrangère; on ne peut pas dire qu'ils auraient pu être baptisés, comme beaucoup d'autres l'ont été, et qui jouissent ainsi de la vue de Dieu Car, être récompensé pour une action qui n'est pas personnelle est l'effet d'une grâce toute particulière, que les enfants ne s'attristent pas plus de n'avoir pas reçue qu'un homme sage ne s'attriste de n'avoir pas reçu bien des grâces accordées par Dieu à d'autres hommes.

CHAPITRE 70 ter: LE PURGATOIRE

Huit demandes 1. Y a-t-il un purgatoire après cette vie? - 2. Est-ce dans le même lieu que les âmes sont purifiées et les damnés punis? - 3. Les souffrances du purgatoire surpassent- elles toutes les souffrances d'ici-bas? - 4. Sont- elles volontaires? - 5. Les âmes du purgatoire sont-elles tourmentées par les démons? - 6. Le péché véniel, comme péché, est-il expié par les souffrances du purgatoire? - 7. Les flammes du purgatoire libèrent-elles de la peine due au péché? - 8. Les âmes du purgatoire sont-elles délivrées plus vite les unes que les autres?

1. Y a-t-il un purgatoire après cette vie?

Des principes déjà exposés il est facile de conclure à l'existence du purgatoire. S'il est vrai que la contrition efface la faute, mais ne remet pas totalement la peine due au péché; s'il est vrai que les péchés mortels peuvent être pardonnés sans que les péchés véniels le soient toujours en même temps; s'il est vrai que la justice de Dieu exige qu'une peine proportionnée rétablisse l'ordre bouleversé par le péché: il faut conclure que celui qui meurt,contrit et absous de ses péchés, mais sans avoir pleinement satisfait pour eux, doit être puni dans l'autre vie.

Nier le purgatoire, c’est donc blasphémer contre la justice divine. C’est donc une erreur, et une erreur contre la foi. C’est pourquoi saint Grégoire de Nysse ajoutait aux paroles citées plus haut: "Nous l’affirmons comme une vérité dogmatique et nous le croyons".

L’Église universelle manifeste sa foi par "les prières qu’elle fait pour les défunts afin qu’ils soient délivrés de leurs péchés", ce qui ne peut s’entendre que des âmes du purgatoire. Or, résister à l’autorité de l'Église, c’est être hérétique.

2. Est-ce dans le même lieu que les âmes sont purifiées et les damnés punis?

L’Ecriture ne dit pas où est situé le purgatoire, et, sur ce point, la raison est dépourvue d’arguments décisifs Il semble pourtant probable, et mieux d’accord avec les déclarations des Pères et de nombreuses révélations, que le lieu du purgatoire est double. - 1° Selon la loi commune, c’est un lieu inférieur, contigu à l’enfer, de telle sorte que le même feu tourmente les damnés et purifie les justes; mais situé au-dessus de lui, comme la condition morale des uns et des autres semble l’exiger. - 2° Par une disposition particulière de la Providence, certains défunts font leur purgatoire ici ou là, soit pour instruire les vivants, soit pour les apitoyer par la vue de leurs souffrances et en obtenir l’adoucissement au moyen des suffrages de l’Église.

Certains auteurs prétendent que c’est la loi commune que le lieu du péché soit aussi celui du purgatoire. - Mais cette opinion manque de probabilité, car il se peut que l’on soit puni en même temps pour des péchés commis en des lieux différents.

D’autres prétendent que, selon la loi commune, le purgatoire est situé au-dessus de nous et correspond ainsi à l’état de ces âmes qui sont à mi-chemin entre la terre et le ciel. - Mais cet argument ne prouve rien. Car elles ne sont pas punies pour ce qu’il y a en elles de supérieur, mais pour ce qu’il y a d’inférieur, c’est-à-dire le péché.

3. Les souffrances du purgatoire surpassent-elles toutes celles d’ici-bas?

Il y a deux peines en purgatoire: la peine du dam, l’ajournement de la vue de Dieu; la peine du sens, le tourment infligé par le feu. Le moindre degré de l’une comme de l’autre surpasse la peine la plus grande que l’on puisse endurer ici-bas.

Plus une chose est désirée, plus son absence est cruelle. Or, au sortir de ce monde, le souverain bien excite dans les âmes justes le désir le plus intense, parce que le poids du corps ne l’étouffe plus; d’autre part, ce désir serait déjà réalisé, si rien n’était venu y faire obstacle: l’ajournement leur cause donc la plus grande des souffrances.

De même, comme ce n’est pas la blessure, mais le sentiment que l’on en a, qui cause la souffrance, celle-ci est en proportion de la sensibilité c’est pour cette raison que les parties du corps les plus sensibles éprouvent les souffrances les plus vives.

Or, toute la sensibilité du corps vient de l’âme; il s’ensuit donc nécessairement que, si l’âme est atteinte directement en elle-même, c’est alors qu’elle souffre le plus. On a établi plus haut qu’elle peut souffrir d’un feu corporel. Il faut donc conclure que les souffrances du purgatoire, la peine du sens aussi bien que la peine du dam, surpassent toutes celles de cette vie.

Certains auteurs en donnent pour raison que l’âme est seule à éprouver la souffrance tout entière, puisqu’elle est séparée du corps. - Mais cette raison ne vaut rien, car alors les damnés souffriraient moins après la résurrection, ce qui est faux.

4. Les souffrances du purgatoire sont-elles volontaires?

Une chose peut être dite volontaire de deux manières. - 1° D’une volonté absolue; ainsi, aucune peine n’est volontaire, puisqu’il est de sa raison même qu’elle soit contraire à la

volonté. - 2° D'une volonté conditionnelle; ainsi une brûlure est volontaire en vue d'une plaie à guérir. Ici deux cas se présentent. Dans le premier, la peine fait acquérir un bien, et, à cause de cela, la volonté la recherche, comme dans la satisfaction; ou encore, l'accepte volontiers et ne veut pas en être privée, comme dans le martyre. Dans le second, la peine ne mérite pas un bien, mais elle est le moyen d'y parvenir ainsi en est-il de la mort. Cette peine, la volonté ne la recherche pas, elle voudrait en être délivrée, mais elle la supporte, et, pour autant, cette souffrance est dite volontaire. C'est en ce sens que les souffrances du purgatoire sont volontaires.

Certains auteurs prétendent qu'elles ne le sont en aucune façon; car, disent-ils, les âmes du purgatoire sont tellement absorbées par elles qu'elles ignorent qu'il s'agit d'une purification et se croient damnées. - Cette opinion est erronée; car si ces âmes ne savaient pas qu'elles dussent être délivrées, elles ne solliciteraient pas nos suffrages, comme il leur arrive souvent de le faire.

5. Les âmes du purgatoire sont-elles tourmentées par les démons?

De même que, après le Jugement, l'éternel châtiment des damnés sera le feu allumé par la justice divine, de même, jusque-là, c'est elle, et elle seule, qui purifie les élus, au sortir de ce monde. Elle ne requiert, pour cela, ni le ministère des démons qui ont été vaincus par eux, ni celui des anges qui ne sauraient tourmenter aussi cruellement des concitoyens. Il est possible, toutefois, que ces derniers conduisent les âmes au purgatoire, et que les démons eux- mêmes soient là, d'abord au moment où elles quittent leur corps, pour voir s'ils n'ont aucun droit sur elles, et ensuite, pour les regarder souffrir et assouvir ainsi leur haine.

Mais, en ce monde, qui est un lieu de combat, les hommes sont frappés et par les mauvais anges, leurs ennemis, comme nous le voyons par l'exemple de Job, et par les bons anges, comme Denys l'affirme en propres termes, et comme nous le voyons en la personne de Jacob, dont l'ange toucha et démit la hanche, au cours de la lutte qu'il soutint avec lui.

6. Le péché véniel comme péché, est-il expié par les souffrances du purgatoire?

Certains auteurs ont prétendu que, dans l'autre monde, aucun péché, comme péché, n'était remis. Celui qui meurt en état de péché mortel est damné, sans rémission possible. Or, on ne peut mourir avec e seul péché véniel, car la grâce finale le détruit. En effet, le péché véniel vient de ce qu'un fidèle, établi sur le Christ comme fondement, aime avec excès quelque bien temporel, excès qui a sa racine dans la convoitise. Si la grâce triomphait complètement de celle-ci, comme il en advint pour la Vierge Marie, le péché véniel serait impossible. Dès lors, puisque, à la mort, la convoitise est diminuée jusqu'à être réduite à néant, les puissances de l'âme sont totalement soumises à la grâce, et le péché véniel est détruit.

Cette opinion est peu solide et en elle-même et dans sa preuve.

1° En elle-même, car elle contredit les affirmations de l'Evangile et des Pères, qui ne peuvent s'entendre de la rémission de la seule peine due aux péchés, puisque, sous ce rapport, tous les péchés, légers ou graves, sont remis dans l'autre monde; quoique saint Grégoire dise que, seuls, les péchés légers le sont. - Répondre que saint Grégoirementionne spécialement les fautes légères pour combattre l'idée que leur punition ne sera pas sévère, est bien insuffisant car, le fait qu'une punition sera levée en diminue la sévérité plutôt qu'elle ne l'augmente.

2° La preuve ne vaut pas davantage. En effet, la défaillance corporelle, qui a lieu au terme de la vie, ne supprime ni ne diminue la convoitise quant à sa racine, mais seulement quant à son acte, comme on le voit dans les maladies graves. Elle ne pacifie pas non plus les puissances de l'âme pour les soumettre à la grâce; car, cette pacification, cette soumission, consistent dans l'obéissance des puissances inférieures aux puissances supérieures "qui prennent plaisir à la

loi de Dieu"; ce qui est impossible en cet état où les unes et les autres ne peuvent plus produire d'acte, - à moins que l'on appelle pacification l'absence de lutte, comme il arrive dans le sommeil. Mais personne ne dira jamais que le sommeil diminue la convoitise, pacifie les puissances de l'âme ou les soumet à la grâce.

En outre, supposé que cette défaillance corporelle atteignît la convoitise jusque dans sa racine et soumît à la grâce les puissances de l'âme, cela suffirait bien pour ne plus commettre de péché véniel, mais cela ne suffirait pas pour expier le péché véniel déjà commis; car, un péché actuel, même léger, exige, pour être remis, non seulement la contrition habituelle, même à un très haut degré, mais un acte de contrition. Or, il arrive de mourir pendant le sommeil, après s'être endormi en état de grâce et de péché véniel et sans acte de contrition possible pour celui-ci. Dira-t-on que, faute de repentir actuel ou intentionnel, spécial ou général, "le péché véniel devient mortel, du moment qu'on s'y complaît?" Evidemment non toute complaisance dans le péché véniel ne le rend pas mortel; autrement, tout péché véniel serait mortel, puisqu'il plaît, étant volontaire; la seule complaisance capable d'opérer ce changement, c'est Celle dont parle saint Augustin, "celle qui est au fond de toute l'humaine perversité, et qui consiste à jouir des choses dont seul l'usage est permis". Mais cette complaisance doit être un acte, comme tout péché mortel est un acte. Or, il peut arriver de commettre un péché véniel, et de ne plus penser actuellement à le rejeter ou à le garder, mais de penser à tout autre chose, par exemple, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, de s'endormir là-dessus et de mourir. - La susdite opinion est donc tout à fait déraisonnable.

Il faut bien lui en substituer une autre et dire que, si l'on meurt en état de grâce, le péché véniel est remis, dans l'autre monde, par le feu du purgatoire. En effet, la souffrance qu'il cause, et qui est volontaire de la manière expliquée plus haut, reçoit de la grâce le pouvoir d'expier tout péché qui n'est pas incompatible avec la grâce.

7. Les flammes du purgatoire libèrent-elles de la peine due au péché?

Un débiteur s'acquitte de sa dette en la payant. Or, la dette contractée par le péché n'est pas autre chose que la peine qu'il mérite. Donc, celui qui subit cette peine acquitte ainsi sa dette. C'est en ce sens que les souffrances du purgatoire purifient de la dette du péché.

8. Les âmes du purgatoire sont-elles délivrées plus vite les unes que les autres?

Certains péchés véniels sont plus adhérents, selon que l'âme s'y porte avec plus de penchant et s'y attache avec plus de force. Or, ce qui imprègne plus profondément exige aussi plus de temps pour être enlevé. C'est pourquoi certaines âmes du purgatoire sont tourmentées plus longtemps, dans la mesure où le péché véniel a pénétré davantage dans leurs affections.

CHAPITRE 71: LES SUFFRAGES POUR LES DÉFUNTS

Quatorze demandes: 1. Les suffrages d'un fidèle peuvent-ils être utiles à un autre? - 2. Les morts peuvent-ils être aidés par les oeuvres des vivants? - 3. Les suffrages des pécheurs peuvent- ils être utiles aux défunts? - 4. Les suffrages pour les défunts sont-ils utiles à leurs auteurs? 5. Sont-ils utiles aux damnés? 6. Aux âmes du purgatoire? - 7. Aux enfants morts sans baptême? - 8. Aux bienheureux? 9. Les prières de l'Église, le saintsacrifice et l'aumône sont-ils utiles aux défunts? - 10. Les indulgences accordées par l'Église? - 11. Les cérémonies des obsèques? - 12. Les suffrages spécialement destinés à un défunt sont-ils plus utiles à lui qu'aux autres? - 13. Les suffrages destinés à plusieurs sont-ils aussi utiles à chacun que s'ils lui étaient uniquement destinés? - 14. Les suffrages communs sont-ils aussi utiles à ceux qui n'en ont pas d'autres que le sont les suffrages spéciaux et les suffrages communs à ceux qui bénéficient des uns et des autres?

1. Les suffrages d'un fidèle peuvent-ils être utiles à un autre?

Nos actes peuvent avoir un double effet: l'acquisition d'un état, par exemple, la béatitude par les oeuvres méritoires; l'acquisition de quelque chose d'accessoire à cet état, par exemple, une récompense accidentelle ou la rémission d'une dette. De plus, nos actes peuvent obtenir ce double effet d'une double manière par mode de mérite, par mode de prière; et ces deux modes diffèrent en ce que le premier repose sur la justice, le second, sur la seule libéralité de celui que l'on prie.

Il faut donc répondre que, s'il s'agit d'un état, personne ne peut l'obtenir pour un autre par mode de mérite, en ce sens qu'il est impossible que, par mes bonnes oeuvres, un autre mérite la vie éternelle. En effet, l'état de gloire est accordé à chacun selon sa capacité, selon les dispositions qui proviennent de ses actes et non de ceux d'autrui; en notant bien qu'il s'agit des dispositions qui rendent digne de la récompense.

Mais, par mode de prière, on le peut, tant que le terme n'est pas atteint; par exemple, on peut obtenir pour un autre l'état de grâce. Puisque l'efficacité de la prière dépend de la libéralité de Dieu que l'on prie, elle peut donc s'étendre à tout ce que la toute-puissance divine peut réaliser, en harmonie avec l'ordre providentiel.

S'il s'agit de quelque chose d'accessoire à un état, on peut l'obtenir pour un autre non seulement par mode de prière, mais encore par mode de mérite; et cela, de deux manières. 1 En vertu d'une communication dans le principe radical de l'oeuvre, qui est la charité pour les oeuvres méritoires. De là vient que chacun de ceux qui sont unis ensemble par la charité bénéficie des bonnes oeuvres de tous; chacun, cependant, selon l'état où il est: c'est ainsi qu'au ciel chacun des élus se réjouit du bonheur de tous les autres. C'est ce qu'exprime l'article du Symbole: "la communion des saints". - 2° En vertu de l'intention de celui qui fait de bonnes oeuvres, et qui les fait spécialement dans le but qu'elles soient utiles à celui-ci ou à celui-là. Dès lors, ces oeuvres appartiennent en quelque sorte à ceux pour qui elles ont été faites, par une espèce de donation. Elles peuvent donc leur servir, soit pour satisfaire à la justice de Dieu, soit pour toute autre chose qui les laisse dans l'état où ils sont.

2. Les morts peuvent-ils être aidés par les oeuvres des vivants?

Le lien de la charité, qui unit entre eux les membres de l'Église, n'embrasse pas seulement les vivants, mais aussi les morts qui ont quitté ce monde en état de charité; car celle-ci ne cesse pas avec la vie, puisque saint Paul l'affirme "La charité ne passera jamais". De plus, les morts continuent de vivre dans le souvenir des vivants, qui peuvent ainsi leur appliquer leurs intentions. Dès lors, les suffrages des vivants peuvent être utiles aux fidèles trépassés aussi bien qu'à ceux qui sont encore en ce monde, et d'après les mêmes principes: l'union de charité, la direction d'intention.

Il faut toutefois se garder de croire que les suffrages des vivants sont capables de faire passer les défunts de l'état de damnation à l'état de béatitude, ou réciproquement. Ils peuvent seulement contribuer à la diminution de la peine ou à quelque autre chose d'analogue, c'est-à-dire d'accessoire à l'état, qui est définitif.

On peut encore, avec saint Damascène, entendre cette parole de la sentence qui sera rendue au jugement dernier, où l'âme sera condamnée ou glorifiée à jamais, selon qu'elle l'aura mérité, étant dans son corps. Jusque-là les suffrages des vivants peuvent être utiles aux morts.

3. Les suffrages des pécheurs sont-ils utiles aux défunts?

Par rapport aux suffrages des pécheurs, il faut distinguer deux choses l'oeuvre qui est opérée, par exemple, le sacrifice de la messe or, les sacrements de la religion chrétienne étant efficaces par eux-mêmes indépendamment de celui qui opère, il s'ensuit que les suffrages de

ce genre sont utiles aux défunts, même s’ils viennent d’un pécheur; l’oeuvre Opérante, c’est-à-dire l’opération d’où procède l’oeuvre opérée, et ici il faut encore distinguer.

Si le pécheur agit en son nom propre, son action ne peut être méritoire ni pour lui-même ni pour autrui; ses suffrages sont donc dénués de toute valeur. Mais il peut agir au nom d’autre, et cela, de deux manières. 1° Il peut représenter l’Église universelle, par exemple, lorsqu’il célèbre les cérémonies des obsèques. En ce cas, comme c’est celui au nom ou à la place duquel est faite une action qui est censé la faire, il en résulte que les suffrages d’un prêtre, même s est un pécheur, sont utiles aux défunts. - 2° Il peut remplir le rôle d’instrument, auquel l’oeuvre appartient moins qu’elle n’appartient à l’agent principal. C’est celui-ci qui peut donner à l’action d’être méritoire, même s’il se sert d’un instrument incapable de mériter; ainsi qu’il arrive dans le cas d’un serviteur, qui est en état de péché, et qui fait une oeuvre de miséricorde sur l’ordre de son maître qui, lui, est en état de grâce. Dès lors, si quelqu’un, mourant en état de grâce, demande des suffrages, ou si quelqu’autre, également en état de grâce, les demande pour Fui, ces suffrages sont utiles à ce défunt, même si ceux qui les acquittent sont en état de péché. S’ils étaient en état de grâce, leurs suffrages n’en vaudraient que mieux, puisque la valeur en serait doublée.

4. Les suffrages des vivants pour les défunts sont-ils utiles à leurs auteurs?

Dans l’oeuvre de suffrage on peut considérer deux caractères: 1° Le caractère satisfactoire, en tant que le suffrage expie la peine en offrant pour elle une espèce de compensation. A ce point de vue, le suffrage devient la propriété du défunt qui en bénéficie, et il sert à payer sa dette à lui, uniquement. En effet, il s’agit ici de justice, et la justice exige l’égalité. Or, une oeuvre satisfactoire peut être suffisante à payer une dette et insuffisante à en payer une autre en même temps, car il est clair que deux péchés exigent une satisfaction double. 2° Le caractère méritoire, par rapport à la vie éternelle; c’est la charité, son inspiratrice, qui le donne au suffrage. Ainsi considéré, celui-ci est utile non seulement au défunt, mais plus encore au vivant.

5. Les suffrages sont-ils utiles aux damnés?

Une première opinion prétend qu’il faut faire à ce sujet deux distinctions. L’une, par rapport au temps: après le Jugement, aucun suffrage ne sera plus utile à aucun damné; avant, certains damnés peuvent être aidés par les suffrages de l’Église. - L’autre, par rapport aux personnes il y a des damnés tout à fait mauvais, qui sont morts sans la foi et sans les sacrements de l’Église, à laquelle ils n’ont appartenu "ni en fait ni en droit"; il en est d’autres, moitis mauvais, qui ont été membres de l’Église, qui ont eu la foi, reçu les sacrements, fait quelques bonnes oeuvres: aux premiers les suffrages de l'Église ne peuvent être d’aucune utilité, tandis qu’ils peuvent être utiles aux seconds.

Mais, sur ce point, un doute venait troubler les tenants de cette opinion. Comme la peine des damnés, infinie en durée, est finie en intensité, il pourrait donc arriver que, grâce à la cation des suffrages, elle fût diminuée peu à peu jusqu’à cesser d’être, ce qui est l’erreur d’Origène. Diverses explications furent donc proposées.

Le Prévôtin admit que la multiplication des suffrages pouvait aboutir à la suppression de la peine des damnés, non pas à tout jamais, comme le disait Origène, mais jusqu’au Jugement: alors, leurs âmes réunies à leurs corps, rentreraient en enfer sans espoir de pardon.

Mais cette opinion semble aller contre la divine Providence qui est incompatible avec le désordre. Or, la faute ne rentre dans l’ordre que par la peine, qui doit donc durer aussi longtemps que la faute n’est pas expiée. Dès lors, puisque celle des damnés ne peut pas l’être, leur peine doit durer toujours.

Les disciples de Gilbert de la Porrée cher chèrent une autre réponse. La diminution de la peine par le suffrage, dirent-ils, procède comme la division d'une ligne; celle-ci, quoique finie, peut être divisée à l'infini, si la division se fait par parties proportionnelles, c'est-à-dire, si, par exemple, on prend d'abord le quart de la longueur, puis le quart de ce quart, et ainsi de suite, en continuant toujours. De même, les premiers suffrages enlèvent telle quantité de la peine totale, les suivants, une quantité proportionnelle de la peine qui reste encore, etc.

Mais cette réponse soulève de nombreuses difficultés. 1° La division à l'infini ne semble pas transportable de la quantité continue à une quantité spirituelle. - 2° On ne voit pas pourquoi les seconds suffrages, de valeur égale aux premiers, diminuent la peine d'une quantité moindre. - 3° La peine, qui ne peut finir qu'avec la faute, ne peut aussi être diminuée qu'avec elle. - 4° La division à l'infini ne convient qu'au corps mathématique; s'il s'agit d'un corps sensible, on arrive à un point o il perd ce caractère; après de nombreux suffrages, la peine serait donc diminuée au point de n'être plus sensible, donc de n'être plus une peine.

Guillaume d'Auxerre se plaça donc à un autre point de vue. Les suffrages sont utiles aux dam nés, dit-il, non pour diminuer ou interrompre leur peine, mais pour leur donner la force de la supporter; de même que baigner le visage d'un homme chargé d'un lourd fardeau, ce n'est pas diminuer celui-ci, mais cependant le rendre plus facile à porter.

Mais il ne saurait en être ainsi. Le tourment infligé par le feu de l'enfer est en proportion de la culpabilité, dit saint Grégoire. De là vient que les uns ou les autres sont tourmentés plus ou moins cruellement. Mais, comme la faute de chacun d'eux demeure toujours égale, la peine elle-même doit donc être toujours aussi difficile à supporter.

- De plus, cette opinion est présomptueuse, puisqu'elle est contraire aux affirmations des Pères; elle est vaine, puisqu'aucune autorité ne l'appuie; enfin, elle est irrationnelle. En effet, les damnés ne sont plus rattachés aux vivants par le lien de la charité qui est l'indispensable condition de l'utilité des suffrages. De plus, ils sont parvenus au terme; comme les saints du ciel, ils ont reçu définitivement ce que leur vie a mérité. La gloire ou la souffrance du corps, qui est encore à venir, n'empêche pas d'être au terme, puisque c'est l'âme qui est le siège essentiel et radical du bonheur des élus et de la misère des damnés. Il n'y a donc, à ce point de vue, aucune diminution possible ni de la gloire des uns ni de la peine des autres.

Cependant, certains auteurs envisagent la question d'une manière qui n'est pas absolument insoutenable. Les suffrages n'interrompent pas, ne diminuent pas la peine du sens; ils épargnent seulement aux damnés les souffrances qu'ils auraient de se voir tellement oubliés des vivants que personne ne se soucie plus d'eux.

Mais il ne peut s'agir ici d'une règle générale.

saint Augustin dit, en effet, que "là où sont les âmes des défunts, elles ne connaissent ni ce qui arrive ni ce qui se fait sur la terre". Cette parole se vérifie surtout pour les damnés qui ignorent donc si des suffrages leur sont accordés; à moins que, par exception, la Providence ne permette à quelques-uns de le savoir. Mais de ce fait parti culier nous n'avons absolument aucune certitude.

Il est donc plus sûr de dire sans restriction que les suffrages sont inutiles aux damnés, que l'Église les exclut de ses prières, comme le déclarent les autorités que nous avons alléguées.

On pourrait dire encore comme quelques-uns l'ont dit, que, dans le combat, voyant le péril imminent, ils se repentirent, selon la parole du Psalmiste: "Quand Dieu les frappait de mort, ils le cherchaient". C'est une opinion probable. Un sacrifice peut donc être offert à leur intention.

6. Les suffrages sont-ils utiles aux âmes du purgatoire?

Les peines du purgatoire ont pour fonction de parfaire la satisfaction pour le péché qui n'a pas été complète en cette vie. Or, comme on l'a établi, les oeuvres satisfactoires des uns peuvent servir à d'autres, vivants ou morts. Sans aucun doute les suffrages des vivants sont donc utiles aux âmes du purgatoire.

7. Les suffrages sont-ils utiles aux enfants morts sans baptême?[2]

Les enfants morts sans baptême ne sont retenus dans les limbes que parce qu'ils ne sont pas en état de grâce. Or, les oeuvres des vivants ne peuvent changer l'état des défunts, surtout pour ce qui constitue l'essentiel de la récompense ou de la punition Il faut donc conclure à l'inutilité des suffrages pour les enfants morts sans baptême.

8. Les suffrages sont-ils utiles de quelque manière aux âmes qui sont au ciel?

Par sa nature même, le suffrage est une assistance, qui ne convient donc en aucune façon à qui ne manque de rien seul, l'indigent peut être assisté. Dès lors, puisque les saints du ciel ne connaissent plus aucune indigence, "enivrés qu'ils sont des délices de la maison du Seigneur", ils n'ont que faire des suffrages.

9. Les prières de l'Église, le saintsacrifice et les aumônes sont-ils les suffrages les seuls utiles ou les plus utiles aux défunts?

La condition de l'utilité des suffrages, c'est l'union de charité et la direction d'intention entre les vivants et les défunts. Les oeuvres les plus utiles sont donc celles qui con tiennent davantage de l'une ou de l'autre. A la charité se rapporte principalement le sacrement de l'Eucharistie, qui est le sacrement de l'entre les membres de l'Église, puisqu'il contient celui qui fait l'unité et la solidité de l'Église tout entière, c'est-à-dire le Christ. L'eucharistie est donc comme la source ou le lien de la charité. Quant aux effets de celle-ci, le principal, c'est l'aumône. Si donc on envisage les suffrages au point de vue de la charité, les deux qui ont le plus de valeur, c'est le sacrifice eucharistique et l'aumône. D'autre part, si l'on regarde l'intention, la première place revient à la prière, car, par sa nature même, elle n'est pas seulement en relation avec celui qui la fait, mais, encore plus directement que tout autre suffrage, avec celui pour qui elle est faite. C'est pourquoi ces trois suffrages sont les trois principaux moyens d'assister les défunts, sans dénier pour autant leur utilité propre à toutes les autres bonnes oeuvres faites, en état de grâce, à l'intention des âmes du purgatoire.

10. Les indulgences accordées par l'Église sont-elles utiles aux défunts?

Une Indulgence peut être utile de deux manières: Principalement et directement, à celui qui la reçoit, c'est-à-dire qui accomplit l'oeuvre pour laquelle elle est accordée, par exemple, un pèlerinage au tombeau d'un saint. Cette manière est évidemment incompatible avec la condition des défunts.

Une indulgence peut être utile secondairement et indirectement à celui en faveur duquel elle est gagnée par un fidèle qui accomplit l'oeuvre prescrite. Mais cette utilité dépend de la formule même de l'Indulgence. Si la formule est celle-ci: "Celui qui fera telle ou telle chose gagnera tant d'indulgence", l'Indulgence demeure strictement personnelle, car l'Église seule a le droit d'attribuer les suffrages communs d'où les Indulgences tirent leur valeur. Si, au contraire, la formule est celle-ci: "Si quelqu'un fait telle ou telle chose, lui-même, et aussi son père ou un membre quelconque de sa famille, détenu en purgatoire, recevra tant d'Indulgence", l'Indulgence n'est plus réservée aux vivants, mais applicable aux défunts. En effet, puisque l'Église a le pouvoir de faire participer, pendant leur vie, les fidèles aux mérites

[2] Article périmé. Les limbes des enfants ne peuvent être un séjour éternel puisque « Dieu propose à tous son salut » (*De fide*).

communs, source des Indulgences, il n'y a aucune raison de lui refuser celui de les y faire participer, après leur mort.

Il ne s'ensuit pourtant pas que le supérieur ecclésiastique peut délivrer à son gré les âmes du purgatoire, puisque les Indulgences ne sont efficaces que s'il existe une raison légitime de les accorder.

11. Les cérémonies des obsèques sont-elles utiles aux défunts?

La pratique d'ensevelir les morts a été motivée par une double utilité. L'une pour les vivants: quant au corps, pour qu'il ne soit ni offensé ni incommodé par la vue et l'odeur des cadavres; quant à l'âme, pour affirmer et confirmer la foi au dogme de la résurrection. - L'autre pour les défunts en même temps que l'on voit leurs tombeaux, on évoque leur souvenir et l'on prie pour eux. C'est même de là que vient le nom de "monument", d'après saint Augustin *monere*, avertir, *mentem*, l'esprit, faire penser à quelqu'un ou à quelque chose. Les païens se trompaient en croyant que la sépulture était nécessaire pour assurer aux âmes le repos, qu'ils jugeaient impossible pour elles, jusqu'à ce que leur corps ait été enseveli; ce qui est le comble du ridicule et de l'absurde.

La sépulture dans un lieu consacré à un saint peut être utile aux défunts, non par l'oeuvre opérée, mais par l'oeuvre opérante, ce qui signifie que l'utilité ne vient pas du fait même d'y être enseveli, mais du patronage et de l'intercession du saint auquel les défunts, ensevelis chez lui, ont été comme confiés, ou encore des prières plus fréquentes et plus spéciales que les personnes, chargées du soin de ce sanctuaire, font pour les âmes de ceux dont les corps y reposent.

Ce qui contribue à la richesse et à l'éclat d'une sépulture est utile aux vivants, comme une espèce de "consolation"; mais peut encore être utile aux morts, du moins indirectement, parce que les spectateurs sont excités à la compassion et à la prière, ou encore parce qu'une partie des frais est consacrée à soulager les pauvres ou à orner l'église, la sépulture devenant ainsi une espèce d'aumône.

12. Les suffrages spécialement destinés à un défunt sont-ils plus utiles à lui qu'aux autres?

Cette question a reçu deux réponses. Les uns, parmi lesquels le Prévôtin, ont dit que les suffrages destinés à un défunt ne lui sont pas plus utiles à lui-même, mais à d'autres plus dignes. Et ils en donnaient deux exemples celui d'un cierge qu'on allume pour un riche, et qui n'éclaire pas moins ceux qui sont avec lui, et même davantage ceux qui ont de meilleurs yeux; celui d'une lecture faite spécialement pour quelqu'un, et dont profitent tous les auditeurs autant et même plus que lui, s'ils ont l'esprit plus ouvert. Et, si on leur objectait la coutume approuvée par l'Église de prier spécialement pour tel ou tel défunt, ils répondaient que cette manière d'agir avait pour but d'exciter la dévotion des fidèles qui sont plus portés aux suffrages particuliers qu'aux suffrages communs et prient avec plus de ferveur pour leurs parents que pour des étrangers. - Au contraire, d'autres ont dit que les suffrages sont plus utiles aux défunts auxquels ils sont destinés.

Chacune de ces deux opinions contient une part de vérité. En effet, l'utilité des suffrages dépend de deux choses. D'abord, de l'union de charité qui fait que tous les biens sont communs à tous. A ce point de vue, les suffrages destinés à un défunt sont cependant plus utiles à un autre en qui la charité est plus grande. Ainsi considérée, l'utilité des suffrages consiste moins en une diminution de la peine qu'en une certaine consolation intérieure, qui vient de la joie causée à celui qui a la charité par les bonnes oeuvres du prochain; après la

mort, en effet, celles-ci, malgré l'union de charité, ne peuvent plus, comme en cette vie, nous obtenir la grâce ou l'augmenter en nous.

Elle dépend, en second lieu, de la direction d'intention, par laquelle les oeuvres satisfactoires passent d'un vivant à un défunt. A ce point de vue, il est hors de doute que les suffrages destinés à un défunt lui sont non seulement plus utiles qu'aux autres, mais ne le sont qu'à lui. La satisfaction, en effet, a pour but direct et unique la remise de la peine. Ainsi considérés, les suffrages sont utiles à celui-là surtout auquel ils sont destinés. Sur ce point, la seconde opinion est plus vraie que la première.

13. Les suffrages destinés à plusieurs sont-ils aussi utiles à chacun que s'ils lui étaient uniquement destinés?

Si l'on considère dans les suffrages la valeur provenant de la vertu de charité qui unit tous les membres de l'Église, la réponse est affirmative: les suffrages destinés à plusieurs défunts donnent à chacun autant que s'ils étaient destinés à lui seul. Car la charité n'est pas diminuée, mais plutôt augmentée, par la diffusion de ses bienfaits; la joie, elle aussi, s'accroît en se communiquant, comme le dit saint Augustin. Ainsi donc, la bonne oeuvre destinée à plusieurs défunts réjouit chacun d'eux tout autant que si elle était faite pour lui seul.

Au contraire, si l'on considère le suffrage comme une satisfaction dont la valeur est transmise aux défunts par l'intention des vivants, il faut répondre que le suffrage destiné à un seul défunt lui est plus utile que s'il lui était destiné en même temps qu'à d'autres: car, en ce cas, la justice divine attribue à chacun une part seulement de la valeur satisfactoire totale.

On voit par là que cet article est un corollaire du précédent; et l'on voit aussi la raison des suffrages individuels dans l'Église.

14. Les suffrages communs sont-ils aussi utiles à ceux qui n'en ont pas d'autres, que le sont tout ensemble des suffrages spéciaux et les suffrages communs à ceux qui bénéficient des uns et des autres?

La réponse dépend de celle qui a été donnée à l'article 12. Si les suffrages destinés à un défunt en particulier sont utiles à tous sans distinction, tous les suffrages sont communs; dès lors, un défunt privé de tout suffrage spécial est secouru, s'il en est également digne, tout autant que celui auquel des suffrages sont spécialement destinés. Au contraire, si la valeur des suffrages n'est pas attribuée indifféremment à tous les défunts, mais d'abord et surtout à ceux qui en sont les destinataires, il n'est pas douteux que les suffrages spéciaux ajoutés aux suffrages communs ne soient plus efficaces que ces derniers seulement. C'est pourquoi le Maître des Sentences signale deux opinions. La première soutient que les suffrages communs ont pour le pauvre une valeur égale à celle qu'ont pour le riche les suffrages communs et les suffrages particuliers: ce dernier a des secours plus nombreux, mais qui ne sont pas plus efficaces. - La seconde opinion admet que celui à qui sont destinés des suffrages parti culiers reçoit un pardon plus rapide, mais non pas plus entier, puisque riche et pauvre seront, en fin de compte, entièrement délivrés.

CHAPITRE 72: LA PRIÈRE DES SAINTS QUI SONT AU CIEL.

Il s'agit maintenant de la prière des saints qui sont au ciel. Trois demandes: 1. Connaissent-ils les prières que nous leur adressons? - 2. Devons-nous leur demander de prier pour nous? - 3. Leurs prières en notre faveur sont-elles toujours exaucées? La question de savoir s'ils prient pour nous a été déjà traitée: 2a qu. 83, art. 2.

1. Les saints connaissent-ils les prières que nous leur adressons?

L'essence divine est un moyen suffisant pour connaître toutes choses; la preuve en est que Dieu voit tout en se voyant lui-même. *Il* ne s'ensuit cependant pas que quiconque voit l'essence divine y voit tout: il faudrait pour cela la comprendre, la voir dans sa totalité; de même qu'il faut saisir toute la virtualité d'un principe pour en apercevoir toutes les conséquences. Dès lors, comme les âmes des saints ne comprennent pas l'essence divine, il ne faut donc pas dire qu'ils connaissent tout ce qu'elle contient. C'est pour la même raison que les anges inférieurs ignorent certaines choses dont les instruisent les anges supérieurs, quoique tous jouissent de la vision de Dieu. Mais il est nécessaire que chaque bienheureux voie en Dieu les choses de ce monde dans la mesure requise à la parfaite béatitude. Or, celle-ci exige d'"avoir tout ce que l'on veut, sans rien vouloir d'une volonté déréglée". Mais il est d'une volonté bien réglée que chacun veuille connaître ce qui le concerne. Les saints, dont la rectitude est parfaite, le veulent donc, et il faut donc qu'ils le voient dans le Verbe. Or, c'est un élément de leur gloire que de prêter leur assistance à ceux qui en ont besoin pour être sauvés; ainsi deviennent-ils "les coopérateurs de Dieu, la plus divine chose qui soit", selon l'expression de Denys. Il est donc évident que les saints connaissent ce qui est exigé pour cet office; évident, par conséquent, qu'ils voient dans le Verbe les voeux, les prières, les pratiques pieuses des humains qui implorent leur secours.

2. Devons-nous demander aux saints de prier pour nous?

"C'est une loi établie par Dieu que les êtres les plus éloignés de lui soient ramenés à lui par les plus proches". Or, les saints du ciel sont toujours près de Dieu; nous, au contraire, "aussi longtemps que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur"; ils doivent donc nous servir d'intermédiaires. Ils le sont, lorsque la divine bonté se répand sur nous par eux; et notre réponse doit suivre le même chemin. Ainsi donc, de même que c'est par les suffrages des saints que les bienfaits de Dieu descendent sur nous, de même, c'est par eux que nous devons remonter à Dieu pour en recevoir de nouveaux bienfaits. C'est pour cette raison que nous constituons les saints nos intercesseurs auprès de Dieu et comme nos médiateurs, lorsque nous leur demandons de prier pour nous.

3. Les prières des Saints en notre faveur sont-elles toujours exaucées?

On peut dire que les saints prient pour nous de deux manières par des prières proprement dites, des désirs qu'ils expriment à Dieu en notre faveur; par leurs mérites que l'on peut regarder comme des prières et qui, devant Dieu, ne sont pas seulement une gloire pour eux-mêmes, mais deviennent des suffrages et comme des prières pour nous; c'est en ce sens que le sang du Christ est dit implorer notre pardon. Les prières des saints, en l'un et l'autre sens et à les considérer en elles-mêmes, ont le pouvoir d'obtenir ce qu'elles demandent. Mais, s'il s'agit des prières que sont leurs mérites, il peut y avoir en nous-mêmes un empêchement à recevoir les grâces qu'elles obtiennent. S'il s'agit de leurs prières proprement dites, elles sont toujours exaucées, car les saints ne demandent que ce qu'ils veulent et ils ne veulent que ce que Dieu veut. Or, ce que Dieu veut absolument s'accomplit toujours; à moins qu'il ne s'agisse de cette volonté que nous appelons antécédente, selon laquelle, par exemple, "il veut le salut de tous les hommes", et qui ne s'accomplit pas toujours. Il n'est donc pas étonnant que ce que les saints veulent de cette même espèce de volonté ne s'accomplisse pas non plus toujours.

LA FIN DU MONDE

CHAPITRE 73: LES SIGNES PRÉCURSEURS DU JUGEMENT

Il s'agit maintenant des signes précurseurs du Jugement.

On demande: 1. Y aura-t-il des signes pré curseurs de l’avènement du souverain Juge? - 2. Le soleil et la lune doivent-ils vraiment cesser de briller? - 3. Les vertus des cieux seront-elles ébranlées?

1. Y aura-t-il des si précurseurs de l’avènement du Souverain Juge?

Quand le Christ viendra juger tous les hommes, il apparaîtra dans sa gloire, comme il convient à la dignité de sa fonction. Mais celle-ci doit être manifestée par certains indices capables d’inspirer 1 respect et la sou mission. L’avènement du souverain Juge sera donc précédé de signes multiples destinés à avertir les hommes de se préparer au Jugement et à soumettre les coeurs au Juge qui va venir.

Mais il est difficile de savoir quels seront ces signes. Ceux que nous lisons dans l’Evangile, comme le remarque saint Augustin, se rapportent non seulement au Jugement dernier, mais encore à la destruction de Jérusalem et à cet avènement continuel par lequel le Christ visite et éprouve son Église. De telle sorte que, si l’on y réfléchit bien, on pourrait conclure qu’aucun n’est caractéristique du dernier avènement, comme saint Augustin le dit encore; car, les combats, les épouvantes, etc., mentionnés dans l’Evangile, se rencontrent tout au long de l’humanité. Dira-t-on qu’il y aura comme une recrudescence de ces phénomènes à la fin du monde? Mais il est impossible de préciser quel degré elle doit atteindre pour l’annoncer clairement. Quant aux signes énumérés par saint Jérôme, il n’affirme point leur réalité; il dit seulement les avoir rencontrés dans les annales des Juifs, et l’on doit dire qu’ils paraissent fort peu vraisemblables.

On peut dire encore que ces signes avant- coureurs sont compris dans le temps et le jour du Jugement. Avant donc leur apparition et l’effroi qu’ils en éprouveront, les impies se croiront en paix et en sécurité, en voyant que la fin du monde ne suit pas immédiatement la mort de l’Antéchrist, ainsi qu’ils se l’étaient imaginé.

2. Le soleil et la lune doivent-ils réellement cesser de briller, à l’époque du Jugement?

Si l’on parle du moment même de l'avènement du Christ il n est pas croyable que le soleil et la lune cessent de briller, puisque l’univers entier sera renouvelé lorsque le Christ apparaîtra et que les saints ressusciteront glorieux. S’il s’agit du temps qui précédera le Jugement, il est possible que le soleil, la lune et les astres s’obscurcissent, simultanément ou les uns après les autres, par un miracle de la puissance divine destiné à frapper de terreur les humains.

3. A l’avènement du Seigneur, les vertus des cieux seront-elles ébranlées?

Selon Denys, le mot "vertus", employé en parlant des anges, peut désigner soit un Ordre spécial, dont il fait le second de la seconde Hiérarchie, tandis que saint Grégoire en fait le premier de la Hiérarchie inférieure, - soit tous les esprits angéliques sans distinction.

Le Maître des Sentences préfère ce second sens et explique le saisissement des anges par la vue du nouvel état de choses dont l’univers donnera le spectacle.

S’il s’agit des anges qui composent l’Ordre des "Vertus", le changement qu’on leur attribue spécialement s’explique par l’effet dont ils sont la cause. D’après saint Grégoire, ils sont chargés d’opérer les miracles; or, à la fin du monde, les miracles seront multipliés. - Selon Denys, et la place qu’il leur assigne, ils ont une puissance qui n’est point particularisée; leur fonction doit donc avoir pour objet les causes universelles, c’est-à-dire, le mouvement des corps célestes dont l’influence s’exerce sur les êtres terrestres. Leur nom même de "Vertus des cieux" semblerait indiquer leur fonction. Or en ce temps en eux un changement, une cessation d’activité, puisqu’ils n’auront plus à mouvoir les corps célestes, de même que les fonctions des anges gardiens n’auront plus de raison d’être.

CHAPITRE 74: LA CONFLAGRATION DE L'UNIVERS À LA FIN DES TEMPS

Il s'agit maintenant de la conflagration de l'univers qui doit avoir lieu à la fin des temps.

On demande: 1. Le monde doit-il être purifié? - 2. Purifié par le feu? - 3. Par un feu de même nature que celui qui est l'un des quatre éléments? - 4. Purifiera-t-il tous les cieux supérieurs? - 5. Consumera-t-il les autres éléments? - 6. Purifiera-t-il tous les éléments? - 7. La conflagration aura-t-elle lieu avant ou après le Jugement? - 8. Atteindra-t-elle les hommes? - 9. Engloutira-t-elle les réprouvés?

1. Le monde doit-il être purifié?

Puisque le monde a été fait, à certains égards, pour l'homme, il faut que, lorsque l'homme sera glorifié dans son corps, les autres êtres corporels soient améliorés, afin que l'univers devienne un séjour à la fois plus convenable et plus agréable. La glorification du corps humain exige la disparition des deux choses qui s'y opposent, à savoir, la corruption et la souillure du péché: "La corruption ne possédera point l'incorruptibilité", et tous les immondes seront "exclus" de la cité glorieuse. De même, et toute proportion gardée, faut-il que les éléments cosmiques soient purifiés des dispositions contraires avant d'être renouvelés et glorifiés.

Sans doute, le péché ne peut pas, à proprement parler, souiller les choses corporelles; il met cependant en elles une espèce de répugnance à un enrichissement spirituel. Les lieux profanés par certains crimes sont jugés impropres aux cérémonies religieuses, tant qu'ils n'ont pas été purifiés. D'après ce principe, la partie de l'univers où vivent les hommes a contracté, à cause de leurs péchés, une certaine inaptitude à être glorifiée, et donc un besoin de purification. - De même, les éléments de la partie intermédiaire, par leur contact avec les nôtres, subissent des influences: corruption, génération, altération, qui les dégradent et exigent qu'ils soient purifiés, eux aussi, avant d'être renouvelés et glorifiés.

2. Cette purification se fera-t-elle par le feu?

La purification de l'univers est destinée à enlever la souillure résultant du péché, l'impureté consécutive au mélange des éléments, et à préparer l'état glorieux. Le feu convient très parfaitement à ce triple effet. Il est le plus noble des éléments, celui dont les propriétés naturelles, par exemple et surtout la lumière, ressemblent le plus à celles de la gloire.

2° L'énergie de son activité rend un alliage avec lui plus difficile qu'avec tout autre élément. - 3° La sphère ignée est éloignée du globe terrestre, demeure des hommes, et ceux-ci emploient le feu moins communément que la terre, l'eau ou l'air; il est donc par là même moins contaminé. - Pour ces motifs, il possède une grande efficacité pour purifier et diviser jusqu'aux parties les plus subtiles.

3. Ce feu sera-t-il de même nature que celui qui est l'un des quatre éléments?

Cette question a reçu trois réponses. Certains ont prétendu que le feu descendra de la sphère ignée, en se multipliant. Le feu, en effet, s'accroît dans la mesure où il rencontre des matières inflammables. Il en sera ainsi, surtout à la fin du monde, où sa puissance triomphera de tous les autres éléments.

Cependant, il semble que, à la fin du monde, le feu ne doive pas seulement descendre, mais encore monter, "et atteindre la hauteur des eaux du déluge", dit la Glose. Il semble donc qu'il prendra naissance dans le lieu intermédiaire.

On a donc dit encore que ce feu serait allumé, non loin de la terre, par la concentration des rayons émanés des corps célestes qui se réfléchiront dans les concavités des nuages comme dans un miroir ardent.

Cette opinion a contre elle que, les effets des corps célestes dépendant de leur position et de leur aspect, les astronomes pourraient donc prévoir et prédire le temps de la conflagration finale, ce qui est contraire aux Ecritures.

C'est pourquoi, on a dit enfin, avec saint Augustin, que, "de même que le déluge a été produit par l'inondation des eaux de l'univers, c'est aussi par la conflagration des feux de l'univers que la figure de ce monde périra". Cette conflagration résultera de la combinaison de toutes les- causes supérieures et inférieures capables de produire le feu; combinaison qui, au lieu d'être naturelle, sera due à la puissance de Dieu et provoquera un embrasement universel qui détruira la face de ce monde.

Si l'on considère ces opinions en elles-mêmes, on voit qu'elles diffèrent quant à l'origine du feu purificateur, mais qu'elles s'accordent sur sa nature. En effet, le feu engendré par le soleil ou par quelque agent terrestre ne diffère du feu à l'état pur, tel qu'il est dans sa sphère, que par un mélange d'éléments étrangers. Il faudra bien qu'il en soit ainsi, à la fin du monde, puisque le feu ne saurait purifier une chose sans se l'incorporer en quelque façon. Il faut donc admettre purement et simplement que le feu purificateur sera de même nature que le nôtre.

4. Ce feu purifiera-t-il aussi les cieux supérieurs?

La purification finale doit éliminer des êtres corporels ce qui y est contraire à l'état glorieux, qui sera comme l'apothéose de l'univers. En tous il se rencontre un obstacle, mais pas le même en tous. Dans les corps inférieurs, c'est quelque chose d'inhérent à leur substance: car, en se mélangeant les uns avec les autres, ils ont perdu leur pureté native. Dans les corps célestes, ce n'est autre chose que le mouvement, qui est un acheminement à la perfection, et encore, le seul mouvement local, qui n'affecte ni leur substance, quantité ou qualité, mais leur localisation, c'est-à-dire, quelque chose d'extérieur à leur être. Le ciel supérieur n'a donc pas besoin qu'on lui enlève rien de substantiel, mais seulement qu'on arrête son mouvement; pas besoin qu'une action dissolvante s'exerce sur lui, mais seulement que celui qui le meut cesse d'agir. La purification des corps célestes ne se fera donc ni par le feu ni par quelque autre créature, mais par un arrêt de leur mouvement, causé par la seule volonté divine

5. Ce feu doit-il consumer les autres éléments?

Il y a plusieurs opinions à ce sujet. Certains admettent, pour les quatre éléments, la permanence de leur matière en même temps que la disparition de ce qu'il peut y avoir en eux d'imparfait; mais ils ajoutent que l'air et la terre conserveront leur forme substantielle, tandis que le feu et l'eau prendront celle du ciel ils en porteront le nom, ainsi que l'air que, sous la forme qu'il possède actuellement et qu'il gardera, nous appelons le ciel. C'est pour cette raison que l'Apocalypse ne mentionne que le ciel et la terre: "Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle".

Cette opinion est tout à fait déraisonnable. Elle est antiphilosophique: car on ne saurait admettre que les corps terrestres sont en puissance à la forme des corps célestes, puisqu'ils n'ont avec ceux-ci ni matière commune ni qualités contraires. Elle est antithéologique: car elle enlève à l'univers deux de ses éléments et par là même son intégrité et sa perfection. Dans le texte précité, il faut entendre par "ciel" un cinquième corps, et par "terre" les quatre éléments, comme il est dit dans le psaume: "De la terre louez le Seigneur,... feu et grêle, neige et glace", etc.

C'est pourquoi d'autres disent que les éléments garderont leur substance, mais perdront leurs qualités actives et passives. Ils admettent aussi que, dans le corps composé, les éléments conservent leur forme substantielle, sans avoir cependant leurs qualités propres, qui sont réduites à une moyenne et, par le fait même, ne sont plus ce qu'elles étaient. Saint Augustin semble avoir dit quelque chose d'analogue: "Les qualités des éléments corruptibles, qui étaient en rapport avec nos corps sujets à la corruption, seront entièrement détruites par cette conflagration du monde, et leur substance jouira de ces qualités qui, par un merveilleux changement, conviennent à des corps immortels".

Cependant, les qualités propres des éléments étant causées par leur forme substantielle, il paraît improbable que, si celle-ci demeure,celles-là puissent être modifiées, sinon par une action violente et passagère; comme nous voyons l'eau chaude reprendre naturellement sa température normale que l'action du feu lui avait fait perdre, pourvu que cette action n'ait point altéré sa nature. - De plus ces qualités sont une perfection secondaire pour les éléments dont elles sont les attributs caractéristiques, et il n'est pas probable que la transformation finale enlève aux éléments quelque chose de leur perfection naturelle.

Il faut donc dire que les éléments conserveront leur substance et leurs qualités propres, mais seront purifiés des souillures qu'ils ont contractées par les péchés des hommes, et de l'impureté consécutive à leurs actions et réactions mutuelles, car celles-ci deviendront impossibles par l'arrêt du premier mobile. C'est ce que saint Augustin appelle "les qualités des éléments corruptibles", c'est-à-dire, des manières d'être qui ne leur sont pas naturelles et qui les rapprochent de la corruption.

6. Tous les éléments seront-ils purifiés par ce feu?

On a prétendu que ce feu s'élèvera jusqu'au sommet de l'espace qui contient les quatre éléments, de telle sorte que ceux-ci seront totalement purifiés et de la souillure du péché qui est montée jusque-là, par exemple la fumée des sacrifices idolâtriques, et aussi de la corruption qui leur est naturelle, puisqu'ils sont corruptibles dans toutes leurs parties. Cette opinion est contraire à l'Ecriture. Saint Pierre déclare que les cieux qui furent purifiés par l'eau "sont réservés au feu". Saint Augustin dit aussi que "le même univers qui périt par le déluge, est destiné au feu". Or, en fait, les eaux du déluge n'ont pas atteint le sommet de l'espace qui contient les éléments, mais dépassèrent de quinze coudées seulement le sommet des montagnes. Il est non moins évident que jamais vapeur ou fumée n'est capable de traverser de part en part la sphère du feu, qui n'a donc pu être totalement souillée par le péché. Ce feu ne purifiera pas non plus les éléments de leur corruptibilité en leur enlevant quelque chose d'eux-mêmes, niais en consumant les impuretés qu'ils ont contractées par leurs mélanges, principalement sur la terre et jusqu'à la région moyenne de l'air. C'est d'ailleurs la hauteur probable des eaux du déluge, à en juger par les quinze coudées dont elles dépassèrent le sommet des montagnes.

7. La dernière conflagration suivra- t-elle le Jugement?

La conflagration du monde, quant à son premier effet, précédera certainement le Jugement. La résurrection doit elle même le précéder, puisque même "les fidèles qui sont morts seront emportés sur les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs". Or, c'est en même temps que tous les hommes ressusciteront, que les saints seront glorifiés dans leur corps "semé dans l'ignominie et qui ressuscite glorieux", et que la création tout entière sera renouvelée, "affranchie de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu". La conflagration, qui doit préparer cette rénovation, aura donc son premier effet, la purification de l'univers, avant le Jugement. C'est ensuite seulement qu'elle aura son second effet, l'engloutissement des méchants dans l'enfer.

8. Ce feu produira-t-il sur les hommes les effets indiques par le Maître des Sentences?

Dans son action préliminaire au Jugement, le feu de la conflagration universelle agira à la fois conformément à sa nature propre et comme instrument de la justice divine. Comme feu, il produira les mêmes effets sur tous les hommes, bons ou méchants, qu'il trouvera encore vivants il réduira leurs corps en cendres. Comme instrument, il produira des effets sensibles différents. Les méchants en subiront toutes les rigueurs. Les parfaits, qui n'auront rien à purifier, n'en ressentiront aucune douleur, par un miracle semblable à celui des trois enfants dans la fournaise, bien que, à la différence de ceux-ci, leurs corps deviennent la proie des flammes. Les bons, qui auront besoin d'être purifiés, le seront par les souffrances qu'il leur infligera, plus ou moins vives selon qu'ils l'auront mérité. - Après le Jugement, ce feu n'agira que sur les réprouvés; car tous les élus auront des corps impassibles.

9. Ce feu engloutira-t-il les réprouvés?

La purification et la rénovation de l'univers ont pour but celles de l'humanité et doivent leur correspondre. Or, la purification de l'humanité se fera par la séparation des bons d'avec les méchants: "Sa main tient le van, et il nettoiera son aire; il amassera le froment dans son grenier, et il brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteint point". Il en sera de même clans la purification du monde. Les matières viles et souillées seront rejetées dans l'enfer avec les réprouvés; tout ce qu'il y aura de noble et de beau sera réservé pour le glorieux séjour des élus. Le feu purificateur lui-même subira une séparation analogue. "Ses matières grossières et brûlantes, dit saint Basile, descendront en enfer pour le supplice des damnés; ses parties pures et lumineuses serviront à la gloire des élus dans les régions supérieures de la création".

LA RÉSURRECTION DE LA CHAIR

CHAPITRE 75: LA RÉSURRECTION

Nous avons à considérer maintenant la résurrection et les circonstances qui doivent l'accompagner. Nous étudierons le fait de la résurrection; - la cause; - le temps et la manière; - le point de départ; - l'état des ressuscités.

La première question suggère les demandes suivantes - 1. La résurrection des corps doit- elle avoir lieu? - 2. Sera-t-elle universelle? - 3. Naturelle ou miraculeuse?

1. La résurrection des corps doit-elle avoir lieu?

On affirme ou l'on nie la résurrection selon que l'on définit différemment la fin dernière de l'homme. Cette fin dernière, que tous désirent naturellement, c le bonheur. Certains ont pensé qu'il était possible d'en jouir en cette vie; dès lors, point n'était besoin pour eux d'en admettre une autre dans laquelle l'homme atteindrait sa perfection dernière: ils niaient donc la résurrection.

Mais cette opinion ne tient guère devant la variété des conditions humaines, la fragilité de notre organisme, l'imperfection et l'instabilité de la science et de la vertu, toutes choses qui empêchent le bonheur d'être parfait, comme saint Augustin le développe aux derniers chapitres de la Cité de Dieu.

Une seconde opinion admet donc une survie, mais pour l'âme seule, ce qui semble suffisant à satisfaire le désir du bonheur naturel à l'homme.

saint Augustin cite cette parole de Porphyre: "L'âme ne peut être heureuse qu'en fuyant toute espèce de corps." Donc il n'y aura pas de résurrection.

Cette opinion n'était pas, chez tous ses tenants, la conclusion des mêmes principes. Certains hérétiques prétendaient que tous les êtres corporels venaient d'un principe mauvais, tous les

êtres spirituels, d'un principe bon. Le seul moyen, pour l'âme, d'atteindre sa perfection suprême, c'était donc de quitter définitivement son corps, afin de pouvoir s'unir à son principe et y trouver sa béatitude. C'est pourquoi toutes les sectes hérétiques qui professent que c'est le diable qui a créé ou formé les êtres corporels nient la résurrection des corps. La fausseté de cette doctrine des deux principes a été établie au commencement du second livre des Sentences.

D'autres ont prétendu que l'âme, à elle seule, constitue toute la nature humaine, et qu'elle se sert du corps comme d'un instrument ou qu'elle est en lui comme le pilote dans le navire. Ainsi, du moment que l'âme seule est béatifiée, le désir du bonheur, naturel à l'homme, est satisfait, sans qu'il soit besoin d'admettre la résurrection des corps. Aristote a suffisamment réfuté cette théorie en démontrant que l'âme est unie au corps comme la forme l'est à la matière.

Il est donc de toute évidence que, puisque l'homme ne peut trouver le bonheur en cette vie, il est nécessaire d'affirmer la résurrection.

2. Tous les hommes ressusciteront-ils?

Ce qui a sa raison d'être dans la nature même d'une espèce doit se retrouver également en tous ceux qui en font partie. Telle est la résurrection: sa raison d'être, c'est que l'âme séparée du corps est incapable de réaliser la perfection dernière de l'espèce humaine. Aucune âme ne restera donc éternellement séparée de son corps. Il est donc nécessaire que tous les hommes ressuscitent, aussi bien qu'un seul.

3. La résurrection est-elle naturelle?

On peut considérer trois espèces de mouvement ou action dans un être par rapport à sa nature. Le mouvement ou action, dont la nature n'est ni le principe ni le terme, et qui peut provenir soit d'un principe surnaturel, comme dans la glorification du corps, soit d'un principe quelconque, comme dans la pierre lancée en l'air par un mouvement violent et ayant pour terme un repos qui ne l'est pas moins. - Le mouvement, dont le principe et le terme sont tous les deux naturels, telle la pierre qui descend de son propre poids. - Le mouvement, dont le terme est naturel, quoique le principe ne le soit pas; ce principe est tantôt supérieur à la nature: par exemple, dans la vue miraculeusement recouvrée, le terme est naturel, mais le miracle ne l'est pas; tantôt simplement extérieur, comme dans le forçage des fleurs et des fruits. En aucun cas, le principe ne saurait être naturel sans que le terme le soit aussi, parce que les principes naturels sont déterminés à certains effets, au delà desquels ils sont inopérants.

Le mouvement ou action de la première espèce ne peut en aucune façon être dit naturel; mais miraculeux ou violent. - Celui de la seconde est absolument naturel. - Celui de la troisième ne l'est que relativement au terme naturel auquel il aboutit; par ailleurs, il est miraculeux, artificiel, ou violent. Est "naturel", à proprement parler, "ce qui est selon la nature", c'est-à-dire, l'être qui possède cette nature et les propriétés qui en découlent. Donc, à moins d'une restriction, un mouvement ne peut être dit naturel, s'il n'a pas la nature pour principe.

Quoique le terme de la résurrection soit naturel, il est impossible que son principe le soit. La nature, en effet, est "principe de mouvement dans l'être où elle est"; principe actif, comme dans le déplacement des corps lourds ou légers, les changements naturels des corps vivants; principe passif, comme dans la génération des corps simples. Le principe passif d'une génération naturelle est une puissance passive naturelle, à laquelle correspond toujours une puissance active naturelle aussi, peu importe d'ailleurs, quant à la question présente, que ce principe actif ait pour objet la perfection dernière, c'est-à-dire, la forme, ou seulement une

prédisposition nécessaire, comme pour l'âme humaine, selon la doctrine catholique, ou même pour toutes les formes, selon l'opinion de Platon et d'Averroès.

Il n'existe aucun principe actif naturel de la résurrection, ni pour unir le corps et l'âme, ni pour préparer cette union, puisque la seule prédisposition qui soit naturelle, c'est l'évolution du germe humain. Donc, même en admettant qu'il y ait dans le corps une certaine puissance passive, une inclination quelconque à sa réunion avec l'âme, elle serait hors de toute proportion avec c qu'exige un mouvement pour être naturel. Dès lors, absolument parlant, la résurrection est un miracle; on ne peut l'appeler naturelle que relativement à son terme, ainsi qu'on l'a expliqué.

CHAPITRE 76: LA CAUSE DE LA RÉSURRECTION.

Trois demandes 1. La résurrection du Christ est-elle la cause de la nôtre? - 2. La voix de la trompette? - 3. Les anges?

1. La résurrection du Christ est-elle la cause de la nôtre?

Le Christ est appelé le Médiateur entre Dieu et les hommes, en vertu de sa nature humaine; aussi est-ce par l'entremise de celle-ci que les dons de Dieu parviennent aux hommes. L'unique remède à la mort spirituelle, c'est la grâce donnée par Dieu; l'unique remède à la mort corporelle, c'est la résurrection opérée par Dieu. Ainsi, de même que le Christ a reçu de Dieu les prémices de la grâce, et que sa grâce est cause de la nôtre: "C'est de sa plénitude que nous avons tous reçu, et grâce sur grâce"; de même, le Christ est le premier ressuscité et sa résurrection est cause de la nôtre. Comme Dieu, il en est la cause, pour ainsi dire, équivoque; comme Dieu-homme ressuscité, il en est la cause prochaine et, en quelque sorte, univoque.

La cause efficiente univoque produit un effet dont la forme est semblable à la sienne. Mais il faut distinguer. En certains cas, la forme même, par laquelle l'effet ressemble à sa cause, est le principe direct de l'action productrice de l'effet telle la chaleur du feu. En d'autres, ce n'est pas cette forme elle-même, mais les principes dont elle est issue: par exemple, si un homme blanc engendre un homme blanc, la blancheur n'est pas le principe actif, mais on peut dire néanmoins qu'elle est la cause de ce caractère, parce que c'est en vertu des principes par lesquels il est blanc que le père engendre un fils qui l'est aussi.

C'est de cette manière que la résurrection du Christ est cause de la nôtre. Ce qui a ressuscité le Christ, cause efficiente univoque de notre résurrection, nous ressuscitera également, et c'est la puissance divine qu'il partage avec son Père "Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels."

La résurrection même du Christ, Homme- Dieu, est pour ainsi dire, la cause instrumentale de la nôtre. En effet, le Christ agissait divinement en usant de son corps comme d'un instrument saint Damascène en donne comme exemple le lépreux que Jésus guérit en le touchant.

2. La voix de la trompette sera-t-elle la cause de notre résurrection?

La cause doit être, d'une manière ou d'une autre, jointe à son effet le moteur et le mobile, l'ouvrier et l'oeuvre, sont ensemble, dit Aristote. Or, le Christ ressuscité est la cause univoque de notre résurrection, il faut donc qu'il l'opère par quelque signe sensible.

Certains disent que ce signe sera la voix même du Christ commandant la résurrection, comme "il commanda à la mer et calma la tempête."

D'autres disent que ce sera l'apparition du Fils de Dieu dans le monde: "Comme l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme." Ils s'appuient sur l'autorité de saint Grégoire, d'après lequel le son de la trompette signifie

simplement la manifestation du Fils de Dieu comme Juge. Cette apparition est appelée sa "voix," en tant qu'elle aura la puissance d'un commandement; car aussitôt la nature entière s'empressera de refaire les corps des hommes. Aussi l'Apôtre, quand il décrit l'avènement du Christ, parle-t-il d'un "ordre donné".

Cette voix, quelle qu'elle soit d'ailleurs, est appelée parfois "un cri", comme celui du héraut qui cite à comparaître. - Ailleurs elle est appelée le son de "la trompette", soit à cause de son éclat, soit par comparaison avec ce qui se passa sous l'Ancien Testament: la trompette annonçait l'assemblée, excitait au combat, conviait aux fêtes; de même, les ressuscités seront convoqués au grand conseil du Jugement, au combat que "l'univers livrera aux insensés", à la célébration de la fête éternelle.

3. Les anges coopéreront-ils à la résurrection?

"De même, dit saint Augustin, que les corps plus grossiers et inférieurs sont régis, d'après certaines lois, par ceux qui sont plus subtils et plus puissants, de même Dieu gouverne tous les corps par les esprits doués de la vie raisonnable." saint Grégoire dit aussi quelque chose de semblable. D'où il suit que Dieu se sert du ministère des anges pour tout ce qui regarde le monde matériel. Or, la résurrection comporte quelque chose de matériel, à savoir, la collection des cendres destinées à la reconstruction des corps humains. Dieu en chargera ses anges. Mais c'est sans leur ministère qu'il réunira à leurs corps les âmes que lui seul aussi a créées, et qu'il glorifiera les corps comme lui seul glorifie les âmes. - C'est à ce ministère angélique que certains appliquent le mot "voix", d'après le Maître des Sentences

CHAPITRE 77: LE TEMPS ET LE MODE DE LA RÉSURRECTION

Il s'agit maintenant du temps et du mode de la résurrection.

Quatre demandes 1. La résurrection doit-elle être différée jusqu'à la fin du monde? - 2. Le temps en est-il caché? - 3. Aura-t-elle lieu pendant la nuit? - 4. En un instant?

1. La résurrection doit-elle être di jusqu'à la fin du monde, pour que tous les hommes ressuscitent ensemble?

"Les corps plus grossiers et inférieurs, dit saint Augustin, sont régis, d'après certaines lois, par les corps plus subtils et plus puissants." Toute la matière des corps terrestres est donc soumise, dans ses transformations, à l'action des corps célestes; aussi, son passage à l'état d'incorruptibilité, pendant que les cieux exercent encore leur action, serait une dérogation à l'ordre providentiel. Dès lors, puisque la foi catholique nous enseigne que la résurrection a pour terme la vie éternelle, la conformité au Christ qui "ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus", il faut donc qu'elle soit différée jusqu'à la fin du monde et coïncide avec l'arrêt des corps célestes. C'est pour cette raison que certains philosophes, partisans de l'éternité du mouvement du ciel, affirmaient le retour des âmes humaines à des corps mortels, comme les nôtres; soit de la même âme au même corps, à la fin de "la grande année", comme Empédocle, soit "de n'importe quelle âme à n'importe quel corps", Comme Pythagore.

2. Le temps de la résurrection est-il caché?

"Le dernier âge de l'humanité, dit saint Augustin, qui s'étend de l'avènement du Seigneur jusqu'à la fin du monde, comprendra un nombre de générations qu'on ne saurait déterminer"; de même que le dernier âge de l'homme, la vieillesse, n'a point de limites aussi fixes que les autres, mais parfois, à lui seul, dure autant que tous les autres ensemble".

Il n'y a, en effet, que deux moyens de con naître l'avenir: la raison ou la révélation. Or, la raison est impuissante à supputer le temps qui doit s'écouler jusqu'à la résurrection, celle-ci devant coïncider avec l'arrêt du mouvement du ciel. C'est par le mouvement que la raison

peut calculer et aussi prévoir, pour un temps déterminé, ce qui doit arriver. Or, le mouvement du ciel ne permet pas d'en connaître le terme; car, il est circulaire, et donc de telle nature qu'il puisse durer toujours.

D'autre part, aucune révélation n'est faite à ce sujet, afin que tous les hommes se tiennent toujours prêts à paraître devant le Souverain Juge. Aux Apôtres qui l'interrogeaient Jésus répondit "Ce n'est pas à vous de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité." "Par cette parole, dit saint Augustin, il coupe, pour ainsi dire, les doigts à tous les calculateurs et leur ordonne de se tenir tranquilles," Ce qu'il a refusé de révéler à ses Apôtres qui le lui demandaient, il ne le révélera à personne.

C'est pourquoi tous ceux qui jusqu'ici ont voulu calculer se sont trompés. "Les uns, dit saint Augustin, parlent de quatre cents, d'autres de cinq cents, et même de mille ans, à partir de l'Ascension du Seigneur jusqu'à son dernier avènement." Leur erreur est flagrante; telle sera toujours celle de leurs imitateurs.

3. La résurrection aura-t-elle lieu pendant la nuit?

L'heure exacte de la résurrection ne peut pas être définie avec certitude. On peut cependant regarder comme assez probable l'opinion de ceux qui disent qu'elle aura lieu à l'aube, lorsque le soleil est à l'orient et la lune à l'occident; car n croit que c'est dans cette position qu'ils furent créés, et ainsi leur cycle serait complet par leur arrêt à leur point de départ. C'est à cette heure même que le Christ est ressuscité, comme le dit l'Evangile.

4. La résurrection sera-t-elle instantanée?

Dans la résurrection, certaines choses seront confiées au ministère des anges; d'autres seront réservées à la toute-puissance divine. Les premières ne seront pas faites en un instant, au sens philosophique du mot, un temps indivisible, mais en un temps imperceptible. Les secondes seront instantanées, c'est-à-dire, accomplies par Dieu à l'instant même où les anges auront achevé leur oeuvre l'activité inférieure reçoit, en effet, de l'activité supérieure sa dernière perfection.

CHAPITRE 78: LE POINT DE DÉPART DE LA RESURRECTION

Il s'agit maintenant du point de départ de la résurrection.

Trois demandes: 1. La mort sera-t-elle pour tous les hommes le point de départ de la résurrection? - 2. Tous ressusciteront-ils de leurs cendres ou de leur poussière? - 3. Celles-ci ont-elles une inclination naturelle pour leur âme?

1. La mort sera-t-elle pour tous les hommes le point de d de la résurrection?[3]

Les Pères se sont partagés sur cette question; mais l'opinion la plus commune et la plus sûre, c'est que tous les hommes mourront et ressusciteront après être morts. 1. Elle est plus conforme à la justice de Dieu, qui a condamné la nature humaine tout entière, en punition du péché d'Adam dont tous les descendants contractent la souillure du péché originel, et, en conséquence, doivent subir la mort. - 2. Elle est plus conforme à la sainte Ecriture qui enseigne la résurrection universelle. Or, ressusciter ne se dit proprement que "d'un corps tombé en dissolution", comme le déclare saint Damascène. - 3. Elle est plus conforme aux lois naturelles qui nous montrent que les choses viciées et corrompues ne peuvent être régénérées qu'en passant par la mort: le vinaigre ne peut devenir vin qu'en cessant d'être pour se retrouver liqueur de vigne. Dès lors, puisque la nature humaine a subi une altération

[3] Article périmé. Une nouvelle traduction de la vulgate montre que saint Paul affirme explicitement « qu'à la fin du monde, certains ne mourront pas. »

entraînant la nécessité de mourir, la mort est pour elle le moyen nécessaire de parvenir à l'immortalité. - Une seconde conformité à ces mêmes lois consiste en ce que "le mouvement du ciel est comme la vie de la nature tout entière", de même que le mouvement du coeur est comme la vie de l'organisme tout entier. Si le coeur s'arrête, c'est la mort pour tous les membres; si le mouvement du ciel cesse, c'est aussi la mort pour tous les êtres auxquels son influence con servait la vie, et, en particulier, la vie humaine sur la terre. Les hommes encore vivants à l'heure où le ciel s'arrêtera devront donc perdre la vie.

2. Tous les hommes ressusciteront- ils de leurs cendres?

Les mêmes raisons qui démontrent que tous les hommes doivent mourir avant de ressusciter, démontrent aussi que tous ressusciteront de leurs cendres; à moins que Dieu n'ait accordé à quelques-uns le privilège d'une résurrection anticipée et -différente.

La sainte Ecriture, qui enseigne la résurrection des corps, enseigne aussi "leur reformation". Or, de même que tous les hommes doivent mourir afin de pouvoir vraiment ressusciter, de même tous les corps doivent être dissous afin de pouvoir être refaits. De plus, la justice divine n'a pas seulement infligé à l'homme la peine de mort, mais encore la dissolution de son corps: "Tu es poussière et tu retourneras en poussière." - De son côté, l'ordre naturel exige non seulement la séparation de l'âme et du corps, mais encore la dissociation des éléments dont celui-ci est composé: le vinaigre ne peut redevenir vin qu'après une décomposition radicale. De plus, l'union des éléments dans les corps composés dépend, pour son existence et sa conservation, du mouvement du ciel; quand celui-ci s'arrêtera, tous les corps composés se résoudront en leurs éléments.

3. Les cendres avec lesquelles le corps sera refait ont-elles une inclination naturelle pour l'âme qui leur sera réunie?

Trois opinions à ce sujet. 1° La première prétend que le corps humain ne sera jamais réduit à ses premiers éléments; et qu'ainsi il reste toujours dans les cendres une certaine force de cohésion qui leur donne une inclination naturelle pour l'âme qui fut la leur. Cette opinion est contraire à l'autorité de saint Augustin, citée plus haut, aux sens et à la raison: tout composé d'éléments Contraires est susceptible d'être réduit à ces éléments. - 2° La seconde prétend que les éléments résultant de la décomposition du corps humain, ayant été unis à une âme humaine, en gardent plus de lumière et, par conséquent une certaine inclination à lui être réunis. Mais cette raison est imaginaire; en fait, les principes élémentaires n'ont tous qu'une seule et même nature, et ont autant de lumière et d'obscurité les uns que les autres. - 3° La troisième, et la vraie, n'admet, dans les cendres humaines, aucune inclination naturelle à ressusciter, mais seulement une loi providentielle en vertu de laquelle elles seront réunies à l'âme, de préférence à d'autres éléments.

CHAPITRE 79: L'ÉTAT DES RESSUSCITÉS ET D'ABORD LEUR IDENTITÉ

Il s'agit maintenant de l'état des ressuscités des caractères communs aux bons et aux méchants, et de ceux qui sont propres aux uns et aux autres.

Trois caractères sont communs: l'identité, l'intégrité, la qualité.

Au sujet du premier, on demande: 1. L'âme reprendra-t-elle le même corps? - 2. L'homme ressuscité sera-t-il le même qu'avant la résurrection? - 3. Les cendres reprendront-elles dans le corps la place qu'elles y occupaient?

1. L’âme reprendra-t-elle le même corps?

Certains philosophes admettaient la réunion de l’âme et du corps, mais ils commettaient deux erreurs. La première portait sur le mode de réunion qui, d’après quelques-uns, n’était autre que la voie ordinaire de génération. La seconde portait sur le corps repris par l’âme et qu’ils prétendaient n’être pas le même, mais un autre soit d’une espèce différente, corps de l’animal, chien, lion, etc., auquel l’âme avait ressemblé par ses moeurs bestiales; soit de la même espèce, un corps humain, auquel, après avoir vécu moralement ici-bas et après des siècles de félicité posthume, l’âme désirerait être réunie et le serait.

Cette opinion suppose deux principes également faux. 1° L’âme n’est pas unie au corps essentiellement, comme la forme l’est à la matière, mais accidentellement, comme le moteur l’est au mobile, ou l’homme au vêtement. Dès lors, on peut regarder l’âme comme préexistant au corps, avant que la génération ait rendu possible son union avec lui; comme capable aussi de s’unir à différents corps. - 2° Il n’y a entre l’intelligence et la sensibilité qu’une différence de degré: le privilège de l’intelligence attribué à l’homme signifie simplement une sensibilité plus excellente résultant d’un organisme parfait. Une âme humaine pourrait donc passer dans le corps d’un animal, surtout si elle en a vécu la vie. - Mais Aristote, dans son traité de l’âme, a montré la fausseté de ces deux principes, et, par conséquent, de l’opinion qui repose sur eux.

Certains hérétiques ont partagé les mêmes erreurs philosophiques et sont donc réfutés, eux aussi. - D’autres, parmi lesquels un évêque de Constantinople cité par saint Grégoire, ont prétendu que les âmes seraient unies à des corps célestes ou à des corps subtils comme l’air. - D’ailleurs, toutes les affirmations de ces hérétiques sont erronées parce qu’elles sont incompatibles avec une vraie résurrection telle que l’Ecriture l’enseigne. Il ne peut y avoir résurrection que si l’âme reprend le même corps: ressusciter, c’est se relever; c’est celui-là même qui est tombé qui doit se relever. La résurrection concerne donc le corps qui tombe par la mort plutôt que l’âme qui continue de vivre. Dès lors, si l’âme ne reprend pas le même corps, il ne s’agit plus de résurrection, mais de son union avec un nouveau corps.

Ainsi, la matière, considérée avec ces dimensions et quelque forme qu’elle prenne, est en relations plus étroites d’identité avec l'être qu’elle contribue à produire, que toute autre portion de matière unie à toute autre forme. La même matière qui servit à faire un corps humain servira donc aussi à le refaire.

2. L’homme ressuscité sera-t-il le même homme?

La résurrection est nécessaire pour que l’homme atteigne sa fin dernière, qu’il ne peut atteindre ni en cette vie ni par la survivance de l’âme seule. En effet, l’homme aurait été créé en vain, s’il lui était impossible d’atteindre la fin pour laquelle il a été créé. La même raison exige que ce soit le même homme qui atteigne la fin pour laquelle il a été fait. Il faut donc que l’homme ressuscité soit le même, et il sera le même par la réunion de la même âme au même corps. Il n’y aurait pas vraiment résurrection, si l’homme qui revit n’était pas le même. Nier cette identité est donc hérétique, parce que contraire à la vérité de l’Ecriture qui enseigne la résurrection.

3. Les cendres reprendront-elles, dans le corps humain ressuscité la place qu’elles y occupaient?

Quand on parle d’identité, il faut distinguer la question de nécessité et celle de convenance. Quant à la première, à ce qu’exige l’identité, il faut considérer dans le corps humain deux espèces de parties: les unes sont homogènes ou de même nature, par exemple, des parties de chair ou des parties d’os; les autres sont hétérogène ou de nature différente, par exemple, de la chair et de l’os. Si une partie en remplace une autre de même espèce, le changement est purement local, et ne constitue pas une différence spécifique dans un tout homogène et

n’empêche donc pas l’identité de ce tout. Il en est ainsi dans l’exemple cité par le Maître des Sentences une statue refaite avec les mêmes éléments n’est plus la même quant à la forme; mais elle est la même quant à la matière qui lui donne d’être une substance déterminée; et c’est par sa matière qu’elle est homogène, et non par sa forme artificielle.

Si la matière d’une partie en refait une autre d’espèce différente, elle ne change plus seulement de place, mais d’espèce: elle n’est plus la même, à condition toutefois que toute la matière de la première, ou tout ce qui, en elle, appartenait vraiment à la nature humaine, passe dans la seconde. Or, si les parties ne sont plus les mêmes, les parties essentielles, bien entendu, le tout, lui aussi, n’est plus le même; il en va autrement, s’il s’agit de parties accidentelles, comme les cheveu et les ongles, auxquels saint Augustin semble faire allusion. - On voit par là à quelles conditions un tout peut rester le même, quand ses éléments matériels changent de place.

La question de convenance rend plus probable le retour des mêmes parties matérielles à la place qu’elles occupaient, au moins quant aux parties essentielles et organiques; quoiqu’il puisse en être autrement pour les parties accidentelles, comme les cheveux et les ongles.

CHAPITRE 80: L’INTÉGRITÉ DU CORPS RESSUSCITÉ

Nous avons à étudier maintenant l’intégrité du corps ressuscité.

On se demande: 1. Tous les membres du corps humain ressusciteront-ils? - 2. Les cheveux et les ongles? - 3. Les humeurs? - 4. Tout ce qui, dans le corps, fut vraiment humain? - 5. Tout ce qui en fut un élément matériel?

1. Tous les membres du corps humain ressusciteront-ils?

L’âme, dans ses relations avec le corps, n’est pas seulement cause formelle et finale, mais encore cause efficiente. Il y a donc entre elle et lui les mêmes rapports qu’entre l’art et l’oeuvre d’art: tout ce que celle-ci manifeste et développe, celui-là le contient en germe et en est le principe. De même, tout ce qui se révèle dans les parties du corps a son origine dans l’âme, qui le possède, pour ainsi dire, implicitement. L’oeuvre d’art serait imparfaite, s’il lui manquait quelque détail que l’art avait prévu; l’homme, lui aussi, ne saurait être parfait, si toute la virtualité de l’âme ne s’épanouissait pas dans le corps, s’il n’y avait pas pleine correspondance entre l’un et l’autre. Dès lors, comme la résurrection doit établir ce parfait accord, le corps ne devant ressusciter que parce qu’il est fait pour l’âme raisonnable, il faut donc que rien ne manque à l’homme ressuscité et qui ressuscite pour atteindre sa perfection suprême; il faut donc que tous les membres qu’il possède actuellement ressuscitent avec lui.

2. Les cheveux et les ongles ressusciteront-ils?

L’âme est au corps comme l’art à l’œuvre d’art; et aux différentes parties du corps comme l’art aux instruments qu’il emploie c’est pourquoi le corps animé est dit "organique". Or, certains instruments sont destinés à l’exécution de l’oeuvre elle-même l’art les exige donc d’abord et avant tout; d’autres ne sont exigés qu’en second lieu et n’ont pour but que de conserver les premiers: par exemple, l’art militaire a besoin de l’épée pour combattre, et du fourreau pour conserver l’épée. De même, certaines parties du corps, le coeur, le foie, les pieds et les mains, etc., ont pour fonction d’exécuter les opérations de l’âme; d’autres, seulement de protéger les premières, comme les feuilles servent à abriter les fruits; tels sont, dans l’homme, les cheveux et les ongles, qui sont donc des perfections, mais secondaires, Dès lors, puisque l’homme doit ressusciter avec toutes ses perfections naturelles, il ressuscitera donc avec ses cheveux et ses ongles.

3. Les humeurs du corps humain ressusciteront-elles?

Tout ce qui concourt à l'intégrité de la nature humaine individuelle doit ressusciter dans l'individu. Or, on peut distinguer trois espèces d'humeurs.

Les premières ne font point partie de la perfection individuelle; les unes, parce qu'elles sont des résidus que la nature rejette urine, sueur, pus, etc.; les autres, parce qu'elles ont pour fin la conservation de l'espèce, soit en transmettant la vie, soit en la nourrissant dans l'enfant à la mamelle. Aucune de ces humeurs ne doit donc ressusciter.

Les secondes n'ont point encore atteint le dernier degré de perfection auquel la nature les destine dans l'individu, mais elles y sont ordonnées. On peut en distinguer de deux sortes. 1° Les unes, le sang et les trois humeurs (bile noire, bile jaune et phlegme), ont une forme déterminée, comme les autres parties du corps, et ressusciteront donc comme elles. 2° Les autres sont en voie de transformation, en voie de devenir des membres;peu importe qu'elles soient au stade initial, alors qu'on les appelle ras (rosée) et qu'elles occupent les pertuis des petites veines, ou au stade plus avancé, alors qu'elles commencent à blanchir et qu'on les appelle *camblium* (échange): en aucun de ces deux états elles ne doivent ressusciter, puisque la rénovation du corps en stabilisera toutes les parties, chacune dans sa forme parfaite.

Les troisièmes sont parvenues à la dernière perfection naturelle au corps elles sont toutes blanches et incorporées aux membres; on les appelle *gluten* (glu). Puisqu'elles sont entrées dans la substance des membres, elles ressusciteront donc avec eux.

4. Tout ce qui, dans le corps, fut vraiment humain ressuscitera-t-il?

Toute chose est vraie dans la mesure ou elle est être. En effet, une chose est vraie quand elle est en elle-même, en acte, telle qu'elle est en celui qui la connaît. Ce qui a fait dire à Avicenne: "La vérité de toute chose est une propriété de son être, tel qu'il lui a été fixé." Dès lors, une chose est vraiment humaine, appartient à la vérité de la nature humaine, quand elle appartient proprement à l'être de la nature humaine, quand elle participe à la forme de la nature humaine de l'or vrai, c'est celui qui possède la vraie forme de l'or, qui lui donne de posséder l'être propre à l'or. - La question de savoir ce qui appartient vraiment à la nature humaine a suscité trois opinions.

1° Rien de nouveau, qui soit vraiment humain, ne vient s'ajouter à ce qui est primitif; tout ce qui appartient vraiment à la nature humaine lui a été donné dans son institution même. Ce principe se multiplie par lui-même, se transmet de père en fils, se multiplie à son tour en ce dernier, y atteint par la croissance la quantité convenable, et ainsi de suite, pour aboutir à la multiplication du genre humain tout entier. Selon cette opinion, ce qui provient des aliments n'a donc que les apparences de la chair et du sang humains, mais n'appartient pas réellement et vraiment à la nature humaine.

2° La transformation naturelle des aliments en substance corporelle ajoute quelque chose de nouveau et de vraiment humain, si l'on considère l'espèce humaine, à la conservation de laquelle la génération est ordonnée. Si l'on considère l'individu, à la conservation et perfection duquel la nutrition est ordonnée, celle-ci ne lui ajoute rien qui soit vraiment et premièrement humain, mais secondairement. Ce qui est premièrement et principalement humain, disent-ils, c'est "humide radical" duquel est formé d'abord le genre humain; la partie des aliments convertie en vraie chair et en vrai sang dans un individu, n'est que secondairement humaine pour lui, mais peut l'être premièrement pour un autre; pour celui qui naîtra de lui.

3° Quelque chose de vraiment et de premièrement humain commence d'être, même dans tel individu déterminé. On n'est nullement fondé à affirmer qu'une certaine quantité fixe

de matière demeure nécessairement pendant la vie tout entière; n'importe quelle partie demeure quant à ce qu'il y a en elle de spécifique, mais est soumise à une espèce de flux et de reflux quant à ce qu'il y a en elle de matériel.

Ces trois opinions ont été étudiées plus au long dans le deuxième livre des Sentences. Il suffisait d'en rappeler ce qui intéresse notre sujet, auquel chacune apporte sa solution.

1° La nature humaine est parfaite, quant au nombre des individus et quant à la quantité convenable à chacun, indépendamment de l'action des aliments, celle-ci n'ayant d'autre but que de réparer la déperdition causée par la chaleur naturelle. Dès lors, puisque la résurrection rétablit la nature humaine dans son état de perfection; puisque, d'autre part, la chaleur naturelle ne lui enlève plus rien; ce que les aliments avaient fourni ne ressuscitera donc pas, mais seulement ce principe constitutif de l'individu humain et qui, transmis et multiplié, amène la nature humaine à sa perfection en nombre et en quantité.

2° Ce que l'homme a reçu de celui qui l'a procréé est premièrement humain et ressuscitera donc d'abord et entièrement. Les éléments qu'il doit à la nutrition ne ressusciteront pas en totalité, mais dans la mesure nécessaire à la quantité qu'il doit avoir, car cela seul est vraiment humain, et encore seulement d'une manière secondaire, puisque, d'une part, ces éléments n'ont fait que prendre la place de ceux qui avaient disparu, et que, d'autre part, cette addition constante d'éléments étrangers diminue graduellement la vérité spécifique, comme l'eau ajoutée au vin l'affaiblit de plus en plus. Tout ce qui est vraiment et premièrement humain ressuscitera donc, mais ce qui ne l'est que secondairement ne ressuscitera qu'en partie.

3° Toutes les parties de l'individu, des Chairs et des os, etc., appartiennent vraiment et également à la nature humain; quant à leur forme spécifique, car, à ce point de vu; elles demeurent, mais non quant à leur matière, car, à ce point de vue, elles sont soumises au changement. Il en est du corps humain comme d'une cité certains citoyens, enlevés par la mort, sont remplacés par d'autres, de telle sorte que les individus changent matériellement, mais demeurent formellement, en ce sens que les mêmes fonctions et les mêmes places, laissées vides par les uns, sont occupées par d'autres, et la société conserve son unité et son identité. De même, des parties semblables se substituent à d'autres dans le corps humain les éléments matériels changent, mais la forme spécifique demeure et l'on a donc toujours identiquement le même homme. Pour ce qui est de la résurrection, la troisième opinion répond donc comme la seconde, avec cette différence qu'elle maintient que ce qui est primitif dans l'individu, et qui doit ressusciter d'abord et tout entier, n'est pas plus vraiment humain, mais seulement plus parfaitement humain que ce qui s'y ajoute par la suite.

5. Tous les éléments matériels qui ont fait partie du corps ressusciteront-ils?

Les éléments matériels du corps humain n'ont droit à la résurrection que pour autant qu'ils sont vraiment humains et, par là même, en relations avec l'âme raisonnable. Tous sont vraiment humains quant à ce qu'il y a en eux de spécifique, mais non quant à ce qu'il y a en eux de matériel; car, pris dans leur ensemble, pendant toute une vie, ils dépasseraient la quantité exigée par l'espèce. Telle est la teneur de la troisième opinion, qui me paraît la plus probable. Tout ce qu'il y a dans l'homme ressuscitera donc, à considérer non pas la totalité matérielle, mais la totalité spécifique, caractérisée par la quantité, la figure, la place et l'ordre des parties.

La première et la seconde opinion n'utilisent pas la distinction précédente, mais une autre entre des parties qui sont à la fois spécifiques et matérielles. Elles admettent, l'une et l'autre, que ce qui est primitif dans l'individu, et transmis par voie de génération, ressuscitera en

totalité même matérielle. Quant à ce qui s'y ajoute par voie de nutrition, rien n'en ressuscitera, d'après la première; une partie seulement, d'après la seconde.

CHAPITRE 81: LA QUALITE DU CORPS DES RESSUSCITES

Nous avons à considérer maintenant la qualité des ressuscités.

On demande: 1. Tous les ressuscités auront-ils le même âge, celui de la pleine jeunesse? - 2. La même taille? - 3. Le même sexe? - 4. La vie animale?

1. Tous les ressuscités auront-ils le même âge, celui de la pleine jeunesse?

La nature doit ressusciter sans défaut telle Dieu l'a faite, telle Dieu la refera. Or, la nature est sujette à un double défaut soit qu'elle n'ait pas encore atteint son plus haut degré de perfection, comme chez les enfants; soit qu'elle l'ait dépassé, comme chez les vieillards. La résurrection ramènera donc tous les hommes à la pleine jeunesse, à l'âge où finit la croissance et où commence le déclin.

2. Tous les ressuscités auront-ils la même taille?

La résurrection n'aura pas seulement en vue l'identité spécifique, mais encore l'identité numérique ou individuelle. La nature spécifique exige une quantité renfermée dans certaines limites, non pas absolues mais relatives, dont elle ne saurait se départir, par excès ou par défaut, sans se mentir à elle-même. Chaque homme, dans ces limites, a une certaine quantité correspondant à sa nature individuelle, et la croissance doit l'y amener, à moins d'une anomalie aboutissant à un excès ou à un défaut. Cette quantité dépend de l'activité organique et de la matière assimilable, qui ne sont pas les mêmes chez tous. Tous les hommes ne ressusciteront donc pas avec la même quantité; mais chacun, avec celle à laquelle l'aurait a mené une croissance libre et normale. La puissance divine remédiera à l'excès ou au défaut.

3. Tous les ressuscités auront-ils le même sexe, le sexe masculin?

Si l'on considère les exigences de leur nature individuelle, les ressuscités n'auront pas tous la même quantité, ni le même sexe. Cette diversité est également réclamée par la perfection de l'espèce. Mais la convoitise aura disparu, et, avec elle, tout sentiment de honte.

4. Les ressuscités exerceront-ils les deux principales fonctions de la vie animale?

La résurrection n'est pas nécessaire pour donner à l'homme sa perfection première qui consiste à posséder tout ce qu'exige sa nature; car l'homme peut y parvenir, en cette vie, par l'action des causes naturelles. Elle est nécessaire pour donner à l'homme sa perfection dernière, pour le faire parvenir à sa fin dernière. Dès lors, tout ce qui est destiné à lui donner ou à lui conserver sa perfection première les actes de la vie animale en lui-même, manger, boire, dormir, procréer, et, en dehors de lui, l'action mutuelle des éléments, le mouvement du ciel, n'existeront plus après la résurrection.

CHAPITRE 82: L'ETAT CORPOREL DES ELUS.

Nous avons à étudier maintenant l'état corporel des élus, à savoir, l'impassibilité, la subtilité, l'agilité et la clarté qui seront leurs prérogatives.

Au sujet de la première, on demande: 1. Les corps des élus seront-ils impassibles? - 2. Le seront-ils tous également? - 3. Cette impassibilité supprimera-t-elle les actes de la sensibilité? - 4. Tous les sens exerceront-ils leur activité?

1. Le corps des élus sera-t-il impassible?

Le mot passion peut s'entendre en deux sens. 1° Au sens large, il désigne toute modification d'un être, sympathique ou antipathique à sa nature, élément de perfection ou de corruption. Le corps des élus ne sera pas impassible en ce sens, car il ne faut lui refuser aucun élément de perfection. - 2° Au sens propre, saint Damascène définit la passion: "un mouvement étranger à la nature même de l'être où il se produit." Le mouvement désordonné du coeur s'appelle une passion; son mouvement normal s'appelle son action. La raison en est que tout être qui pâtit est entraîné dans l'orbite de l'être qui agit sur lui et qui tend à le rendre semblable à lui: il est donc, à ce point de vue, comme arraché à lui-même. Le corps des élus sera incapable de subir une pareille influence; il sera donc impassible.

Tout le monde n'est pas d'accord pour expliquer cette impassibilité. Les uns l'attribuent à la condition des éléments qui ne seront plus alors ce qu'ils sont aujourd'hui: ils conserveront leur substance, mais perdront leurs qualités actives et passives. - Cette explication semble controuvée. En effet, les qualités concourent à la perfection des éléments, qui seraient donc moins parfaits après la résurrection. En outre, comme elles sont des propriétés des éléments et résultent de leur matière et de leur forme, il est tout-à-fait déraisonnable de conserver la cause et de supprimer l'effet.

D'autres admettent que les qualités demeurent, mais que la puissance divine empêchera leur action, dans le but de sauvegarder le corps humain. - Cette opinion paraît également insoutenable. Le corps composé exige l'action des qualités actives et passives, la prédominance de l'une ou de l'autre lui donnant son caractère distinctif. Il doit en être ainsi dans le corps ressuscité, formé de chair, d'os et autres parties dissemblables. En outre, l'impassibilité ne serait plus alors une prérogative substantielle, mais une simple préservation miraculeuse telle que Dieu pourrait l'accorder au corps humain dans sa condition présente.

D'autres invoquent la présence et l'action, inefficace aujourd'hui, mais devenue victorieuse, du cinquième élément destiné à faire régner l'harmonie entre les quatre autres et à rendre le corps humain impassible, comme le sont les corps célestes. - Opinion erronée, elle aussi. D'abord, parce que ce cinquième élément est étranger à la composition du corps humain, Ensuite, parce que cet élément, s'il y entrait, n'empêcherait pas les autres d'être ce qu'ils sont, c'est-à-dire, essentiellement passibles. Enfin, parce qu'aucune puissance naturelle n'est capable de donner au corps des élus l'impassibilité surnaturelle que l'Apôtre fait dériver de la puissance du Christ: "Tel est le céleste (Adam), tels sont aussi les célestes." - "Il transformera notre corps misérable, en le rendant semblable à son corps glorieux, etc."

Il faut donc répondre que tout être qui pâtit est vaincu par l'être qui agit sur lui et qui, autrement, ne pourrait le soumettre à sa domination. Ce qui suppose, de la part du premier, une diminution de l'emprise de la forme sur la matière celle-ci, en effet, ne peut être soumise en tout ou en partie à l'une des forces contraires, sans que le domaine que l'autre a sur elle ne soit supprimé ou diminué. Or, le corps des élus, avec tous ses éléments, sera parfaitement soumis à l'âme raisonnable, comme elle-même sera parfaitement soumise à Dieu. Il ne peut donc survenir en lui aucune modification contraire à la disposition parfaite qu'il recevra de l'âme. C'est ainsi qu'il sera impassible.

2. L'impassibilité sera-t-elle en tous les élus?

Si l'on considère l'impassibilité en elle-même, celle-ci n'est pas autre chose qu'une négation ou privation, et, n'étant pas susceptible de plus et de moins, elle est égale chez tous les élus. Si on la considère dans sa cause, il n'en va plus de même. Elle provient, en effet, du domaine de l'âme sur le corps; ce domaine, à son tour, provient de l'union indissoluble avec Dieu. Plus parfaite sera cette union, plus puissante sera la cause de l'impassibilité.

3. L’impassibilité empêchera-t-elle l’activité des sens?

Tout le monde admet une certaine activité des sens dans le corps des élus.

S’il en était autrement, leur vie ressemblerait plutôt à un sommeil; ce qui s’accorde mal avec leur état de perfection: car, pendant le sommeil, qu’Aristote appelle "une moitié de vie", la vie sensible n’a pas toute sa plénitude. Toutefois, les opinions sont partagées sur la manière dont s’exerce cette activité.

Les uns disent que le corps des élus étant impassible, et donc "incapable de recevoir une impression venue du dehors", les sens exerceront leur activité non pas par réception, mais plutôt par émission. - Il ne saurait en être ainsi. La nature humaine ressuscitée sera ce qu’elle était, dans l’homme tout entier et chacune de ses parties. Le sens est essentiellement une puissance passive et l’opinion susdite en fait une puissance active. Or, une puissance passive ne peut pas devenir active, pas plus que la matière ne peut devenir forme.

D’autres disent que les sens entreront en activité sous l’action, non pas des réalités extérieures, mais des facultés supérieures, qui, alors, leur donneront, au lieu de recevoir d’elles, comme aujourd’hui. - Cela ne suffit pas pour qu’il y ait vraiment une sensation. Toute puissance passive, selon son espèce, a pour corrélatif un être actif déterminé, par rapport auquel elle se définit. Or, ce qui est fait pour agir sur le sens externe, ce sont les réalités extérieures, et non pas seulement leur image ou leur idée. Si celles-ci étaient les seuls excitants de l’organe sensoriel, il n’y aurait pas vraiment sensation. C’est pourquoi l’on ne dit pas que les hallucinés et autres malades du cerveau, chez lesquels la prédominance de l’imagination provoque une excitation des organes sensitifs, ont de véritables sensations, mais seulement qu’ils se figurent en avoir.

D’autres disent, et il faut dire avec eux, que, dans le corps des élus, les sens réagiront sous l’impression des réalités extérieures. Mais à condition de distinguer deux sortes d’impression. Une impression naturelle, lorsque l’organe reçoit la même qualité naturelle dont la réalité est elle-même affectée, lorsque, par exemple, la main devient chaude et brûlante au contact d’un objet chaud, ou odorante au contact d’un objet par fumé. Une impression immatérielle, lorsque l’organe reçoit une qualité sensible selon son être immatériel, c’est-à-dire l’espèce ou représentation de cette qualité, mais à part de cette qualité elle-même, comme la rétine reçoit l’espèce de la blancheur, sans devenir elle-même blanche. L’impression naturelle n’est pas, à proprement parler, la cause de la sensation, car "le sens est réceptif des espèces" qui sont dans la matière "sans la matière", sans l’être matériel qu’elles possèdent en dehors de l’âme. Pareille impression modifie la nature de l’organe qui la reçoit, car elle y est reçue avec son être matériel, Il faut donc la refuser au corps des élus, et admettre seulement l’impression immatérielle, qui provoque l’activité des sens mais sans modifier leur nature.

4. Tous les sens des élus exerceront-ils leurs fonctions?

Certains prétendent que, chez les élus, deux sens seulement seront en exercice: la vue et le toucher. Les trois autres existeront et contribueront à l’intégrité de la nature humaine, mais l’absence de milieu et d’objet ne leur permettra pas d’agir. - Cette opinion ne semble pas justifiée. Le milieu est le même pour ces trois sens que pour les deux autres: l’air, qui est celui de la vue, est aussi celui de l’ouïe et de l’odorat; le goût, comme le toucher dont il est une certaine espèce, a un milieu qui lui est uni. D’autre part, l’odorat ne sera pas sans objet: l’Église chante le très suave parfum qu’exhalera le corps des élus. La louange vocale remplira le ciel: "les coeurs et les langues", dit saint Augustin, ne cesseront de célébrer les grandeurs de Dieu.

Il faut donc répondre que l'odorat et l'ouïe exerceront leurs fonctions vis-à-vis de leur objet. Le goût exercera la sienne, sans être impressionné cependant par l'action des aliments devenus inutiles; mais peut-être y aura-t-il une certaine humidité délicieuse de la langue.

CHAPITRE 83: LA SUBTILITÉ DU CORPS DES ÉLUS

Il s'agit maintenant de la subtilité des corps des élus.

On demande 1. La subtilité est-elle une propriété du corps glorieux? - 2. Lui permet-elle d'être dans un lieu occupé déjà par un corps non glorieux? - 3. Deux corps peuvent-ils, par miracle, occuper le même lieu? - 4. Deux corps glorieux le peuvent-ils? - 5. Le corps glorieux exige-t-il un lieu égal à lui-même? - 6. Est-il palpable?

1. La subtilité est-elle une propriété du corps glorieux?

La subtilité d'un corps signifie premièrement son pouvoir de pénétration, "d'occuper un espace à cause de la petitesse et ténuité de ses éléments". Ce pouvoir dépend de l'une ou l'autre de ces deux conditions: le peu de quantité, surtout en largeur et en épaisseur; la longueur n'y fait rien, puisque la pénétration, en ce cas, a lieu dans le sens de la longueur; - le peu de densité: on appelle subtiles les choses où la matière est raréfiée. Or, comme, dans ces choses, la forme domine plus complètement la matière, on a donc appelé subtils les corps les plus soumis à la forme et les plus perfectionnés par elle: par exemple; les corps célestes, ou encore, l'or, ou tout autre métal, quand il possède au plus haut point l'être et la vertu de son espèce. - Les êtres incorporels n'ayant ni quantité ni matière, on leur attribue la subtilité, non seulement à raison de leur substance, mais encore de leur puissance: un esprit subtil est celui qui pénètre jusqu'aux principes intimes et aux qualités cachées des choses; une vue subtile est celle qui aperçoit un objet très petit; et ainsi des autres sens.

Il n'est donc pas étonnant que la subtilité du corps glorieux ait été diversement comprise. Certains hérétiques, au dire de saint Augustin, lui ont attribué la subtilité dans le sens où elle convient aux purs esprits et ont prétendu que, à la résurrection, le corps deviendrait esprit, selon le mot de saint Paul entendu littéralement. - C'est impossible. D'abord, parce que le corps ne peut devenir esprit, puisqu'il n'y a pas de matière commune à l'un et à l'autre; ensuite, parce que, s'il en était ainsi, l'homme, naturellement composé d'une âme et d'un corps, ne ressusciterait donc pas; enfin, parce que, si ç'eût été la pensée de saint Paul, il aurait aussi bien pu dire que le corps ressusciterait âme, ce qui est évidemment faux.

C'est pourquoi certains hérétiques ont prétendu que, à la résurrection, le corps, demeuré corps, serait subtil par raréfaction et semblable au vent et à l'air, comme saint Grégoire le relate. C'est également impossible. Le corps du Christ ressuscité possédait cette prérogative au plus haut degré, et cependant on pouvait le toucher. De plus, le corps humain ressuscité sera semblable à celui du Christ dont il disait lui-même: "Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai." Or, la chair et les os sont incompatibles avec cette prétendue raréfaction.

Il faut donc attribuer au corps glorieux une autre espèce de subtilité, celle qui résulte de la perfection achevée du corps humain. Certains font dériver cette perfection de la quintessence qui prédominerait alors en lui. - C'est faux; d'abord parce que cette essence n'entre pas dans la composition du corps humain. Ensuite, à supposer qu'elle y entrât, il faudrait, pour qu'elle l'emportât sur les autres éléments, ou l'introduire dans de telles proportions que l'homme n'aurait plus ses dimensions normales, ou modifier la nature des éléments et ainsi la nature du corps, ou leur attribuer par là une propriété nouvelle et naturelle qui serait cause de la subtilité, propriété surnaturelle, ce que l'on ne saurait admettre.

La seule et véritable explication, c’est que cette perfection corporelle que nous appelons la subtilité, résultera du domaine de l’âme glorifiée sur le corps dont elle est la forme, domaine tel que le corps glorieux pourra être dit spirituel, c’est-à-dire, entièrement soumis à l’esprit Le corps est d’abord soumis à l’âme, comme la matière l’est à la forme, pour participer à l’être spécifique, à l’être humain; il lui est soumis ensuite, comme le mobile l’est à celui qui le meut, pour aider l’âme dans ses opérations. La spiritualité du corps glorieux a donc pour premier effet la subtilité, ensuite l’agilité et les autres prérogatives. L’Apôtre, en parlant de la "spiritualité" du corps ressuscité, a donc fait allusion à sa subtilité: tel est l’enseignement des Maîtres. Et saint Grégoire lui-même déclare que "ce qu’on appelle subtilité du corps glorieux est l’effet de la puissance spirituelle qui l’anime".

2. La subtilité permet-elle au corps glorieux d’être dans un lieu occupé déjà par un corps non glorieux?

Le corps glorieux ne pourrait avoir cette propriété que si la subtilité lui enlevait ce qui l’empêche de la posséder aujourd’hui. Certains attribuent cet empêchement à la corpulence, ou nécessité d’occuper un lieu, et prétendent que la subtilité la fera disparaître. C’est impossible pour deux raisons: 1° la corpulence que la subtilité fera disparaître ne peut désigner qu’une imperfection, par exemple, un certain défaut de proportion et d’adaptation entre la matière et la forme. En effet, tout ce qui est requis pour l’intégrité du corps, que cela tienne à la forme ou à la matière, se retrouvera dans le corps ressuscité, et, par conséquent, la propriété d’occuper un lieu. Le plein étant le contraire du vide, la seule condition pour qu’un lieu soit vide, c’est qu’il ne soit pas occupé. Aristote définit le vide, "un lieu qui n’est pas occupé par un corps sensible", c’est-à-dire, un corps avec sa matière, sa forme, ses accidents naturels, en un mot, tout ce qui concourt à son intégrité. Or, il est évident que le corps glorieux sera un corps sensible, et même palpable; ni la matière, ni la forme, ni les accidents naturels, le chaud, le froid, etc., ne lui feront donc défaut. Sa subtilité ne l’empêchera donc pas d’occuper un lieu; car, ce serait folie d’affirmer que le lieu occupé par un corps glorieux est vide. – 2° Empêcher un autre corps d’occuper un lieu est quelque chose de pins que de l’occuper soi-même. Supposons des dimensions séparées de la matière; elles n’occupent pas un lieu c’est pourquoi certains définissent le vide par des dimensions de ce genre indépendantes de tout corps sensible. Cependant Aristote n’admet pas la possibilité de la coexistence dans le même lieu de ces dimensions et d’un corps sensible. - Ainsi donc, en supposant que la subtilité permît au corps glorieux de ne pas occuper un lieu, elle ne lui permettrait pas d’y coexister avec un autre corps.

Il semble donc bien que ce qui empêche le corps humain, dans son état actuel, d’être dans un lieu occupé par un autre corps, ne lui sera pas enlevé par la subtilité. Cet empêchement, c’est qu’un lieu lui est nécessaire, et un lieu distinct de tout autre: car, le seul obstacle à l’identité, c’est ce qui cause la diversité. Or, ce qui rend nécessaire que le corps ait un lieu à lui, ce n’est pas une qualité; ainsi, en faisant abstraction de toutes les qualités sensibles, la susdite nécessité demeure. Ce n’est pas non plus la matière, puisqu’elle n’exige un lieu que moyennant la quantité étendu; ni la forme qui, à ce point de vue, dépend de la matière. En définitive, ce qui fait que deux corps doivent avoir chacun leur lieu, c’est la nature de la quantité étendue, qui se définit précisément par la propriété d’occuper un lieu. Deux lignes ou deux parties d’une même ligne doivent occuper deux lieux différents; autrement, l’addition d’une ligne à une autre ne rendrait pas celle-ci plus grande, ce qui est contre le sens commun. Il en va de même pour les surfaces et les corps mathématiques. Puisque la matière exige un lieu en raison des dimensions de sa quantité, il faut dire que, de même qu’il est impossible d’avoir deux lignes ou deux parties de ligne à moins qu’elles n’occupent deux lieux distincts, de même avoir deux matières ou deux parties de matière n’est possible qu’à cette condition. Enfin, puisque la distinction de la matière est le principe de la distinction des individus, Boèce

déclare donc qu'"il nous est impossible d'imaginer deux corps dans le même lieu"; pour être plusieurs, les individus doivent différer au moins par là.

La subtilité n'enlève point au corps glorieux ses dimensions, ni, par conséquent, la nécessité d'avoir son lieu distinct de celui de tout autre corps Elle ne lui permet donc pas d'être dans le lieu occupé déjà par un autre corps. Mais la puissance divine peut opérer ce miracle et lui accorder ce privilège comme un surcroît de gloire, de même qu'elle accorda à saint Pierre le privilège de guérir les malades par sa seule présence, en confirmation de la foi au Christ.

3. Deux corps peuvent-ils, par miracle, occuper le même lieu?

A deux corps il faut deux lieux, parce que la pluralité de matière exige la pluralité de localisation C'est pourquoi nous constatons que, lorsque deux corps fusionnent, l'être distinct de chacun est détruit et remplacé par un être nouveau, commun à tous les deux ensemble, comme il arrive pour les corps composés. Il est donc impossible que deux corps conservent leur dualité et occupent cependant le même lieu, à moins que chacun ne garde l'être distinct qui était le sien et grâce auquel il était lui-même "un être indivis en soi et divisé de tout autre". De cet état distinct, les principes essentiels sont la cause prochaine, Dieu est la cause première. Or, celle-ci peut suppléer les causes secondes et, par exemple, faire - ce quelle seule peut faire, - qu'un accident existe sans sujet, comme dans l'Eucharistie. De même, la puissance divine, et elle seule, peut faire qu'un corps garde son être distinct de celui d'un autre, alors que sa matière se confond localement avec celle de cet autre, Il peut donc arriver, par miracle, que deux corps occupent le même lieu.

4. Deux corps glorieux peuvent-ils occuper le même lieu?

Ce n'est pas une propriété du corps glorieux de pouvoir occuper le même lieu qu'un autre corps, glorieux ou non. La puissance divine peut réaliser ce miracle. Mais il semble plus raisonnable qu'il ne se réalise pas pour deux corps glorieux: d'abord, parce que l'ordre normal exige leur distinction; ensuite, parce que l'un ne fera jamais obstacle à l'autre. Ils n'occuperont donc jamais le même lieu

5. La subtilité du corps glorieux l'affranchit-elle de la nécessité d'être dans un lieu semblable à lui-même?

Un corps n'est en rapport avec le lieu que par les dimensions qui lui sont propres et qui sont comme épousées par le corps dans lequel il est localisé. Pour qu'un corps pût être dans un lieu plus petit que lui-même, il faudrait donc que sa quantité devînt plus petite. On ne peut concevoir cette diminution que de deux manières. 1° La matière reste la même, mais sa quantité varie. Certains l'ont admis et font dépendre cette variation, en plus ou en moins, de la volonté de l'âme qui commande à son gré au corps glorieux. C'est impossible. En effet, aucun mouvement ne peut porter sur les éléments intrinsèques d'un être, sans "une passion ou modification qui affecte sa substance même". C'est pourquoi les corps célestes, qui sont incorruptibles, ne sont soumis qu'au mouvement local, extérieur à eux-mêmes. Un changement de quantité serait donc en contradiction avec l'im passibilité et l'incorruptibilité du corps glorieux. En outre, ce corps aurait donc une densité variable, puisque sa matière resterait la même avec un volume différent, ce qui est également inadmissible. – 2° La quantité du corps glorieux pourrait diminuer par une nouvelle disposition de ses parties qui rentreraient les unes dans les autres et pourraient se réduire à une quantité infinitésimale. Ceux qui admettent la coexistence dans le même lieu d'un corps glorieux et d'un corps ordinaire, l'attribuant à la subtilité, ad mettent également ce phénomène de compénétration, qui peut aller si loin, prétendent-ils, qu'un corps glorieux serait capable de passer tout entier par le pore le plus étroit d'un autre corps. C'est ainsi qu'ils expliquent la naissance du Christ et son apparition à ses disciples. Cette opinion est inadmissible. D'abord, la subtilité ne

permet pas à un corps glorieux d'occuper le même lieu qu'un corps ordinaire, ni surtout qu'un autre corps glorieux, comme beaucoup le disent. De plus, pareille hypothèse est contraire à la condition normale du corps humain, qui exige que chacune de ses parties ait sa place déterminée et que toutes soient juxtaposées les unes aux autres. Un miracle même ne saurait donc la réaliser. Il faut donc conclure que le corps glorieux occupera toujours un lieu égal à lui-même.

6. Lu subtilité rend-elle palpable le corps glorieux?

Tout corps palpable est tangible; mais la réciproque n'est pas vraie. Un corps tangible est celui qui possède des qualités capables d'impressionner le sens du toucher, tels l'air, le feu, etc.. Un corps palpable est celui qui résiste au toucher: l'air, qui n'oppose aucune résistance, mais se laisse traverser avec la plus grande facilité, est tangible mais non palpable. Pour être palpable, un corps doit donc réunir ces deux conditions: qualités sensibles et résistance. Les premières, le chaud, le froid, etc., ne se rencontrent que dans les corps lourds et légers, contraires les uns aux autres, et donc corruptibles; aussi, les corps célestes, incorruptibles par nature, sont visibles, mais ni tangibles, ni palpables. - Le corps glorieux est naturellement doué des qualités propres à impressionner le toucher; mais, parfaitement soumis à l'âme, il peut, au gré de celle-ci, agir ou ne pas agir sur ce sens. Il possède encore, et naturellement, la faculté de résister au corps qui voudrait le traverser, et donc de ne pas occuper le même lieu; comme aussi, par un miracle de la puissance divine dont l'âme dispose à son gré, il peut n'offrir aucune résistance et donc occuper le même lieu. Il est donc tout à la fois palpable par nature et impalpable par miracle. "Le Seigneur, dit saint Grégoire, se fit toucher par ses disciples lorsqu'il fut au milieu d'eux, les portes étant fermées, afin de leur montrer que, après sa résurrection, son corps était le même par la nature mais autre par la gloire".

CHAPITRE 84: L'AGILITÉ DU CORPS DES ÉLUS

Il s'agit maintenant de l'agilité du corps des élus.

Trois demandes: 1. Le corps des élus sera-t-il doué d'agilité? - 2. En useront-ils pour se mou voir? - 3. Leur mouvement sera-t-il instantané?

1. Le corps des élus sera-t-il doué d'agilité?

Le corps glorieux sera absolument soumis à l'âme glorifiée, non seulement en ce sens qu'il n'opposera aucune résistance à sa volonté, car Adam innocent jouissait de ce privilège, mais parce que l'âme lui communiquera une certaine perfection, ou "prérogative", qui le rendra capable de cette soumission totale. Or, l'âme est unie au corps pour lui donner l'être et le mouvement. A ce double point de vue, le corps glorieux lui sera parfaitement soumis. Par la subtilité, il le sera comme à la forme dont il reçoit son être spécifique; par l'agilité, comme au principe de son mouvement par lequel il obéira docilement et promptement à toutes les impulsions et actions de l'âme.

Certains attribuent la subtilité à la quintessence; mais nous avons réfuté à plusieurs reprises cette théorie. Il est plus raisonnable de la faire dépendre de l'âme qui communique au corps la gloire dont elle jouit elle-même.

2. Les élus feront-ils usage de leur agilité?

Il faut nécessairement un certain mouvement dans le corps glorieux. Celui du Christ est monté au ciel; ceux des élus y monteront aussi après la résurrection. Mais, alors qu'ils y seront, il est vraisemblable qu'ils se mouvront au gré dé la volonté, aussi bien pour glorifier Dieu par l'exercice des facultés qu'ils posséderont, que pour charmer leurs regards par les magnificences de la création, miroir éclatant des perfections divines: les sens, en effet, même

chez les élus, exigent la présence de leur objet. Cependant, ce mouvement ne diminuera en rien leur béatitude qui consiste dans la vision de Dieu, dont ils jouiront partout où ils seront; il en sera d'eux comme des anges dont saint Grégoire dit: "Où qu'ils soient envoyés, c'est en Dieu qu'ils courent".

3. Leur mouvement sera-t-il instantané?

Ce problème a reçu diverses solutions. Certains prétendent que, semblable à la volonté, le corps glorieux passe d'un lieu à un autre sans franchir le milieu qui les sépare; son mouvement est donc instantané comme celui de la volonté. - C'est impossible. Le corps glorieux sera toujours un corps, sans jamais acquérir une nature purement spirituelle. De plus, c'est métaphoriquement que la volonté est dite se transporter d'un lieu à un autre, puisqu'elle n'y est pas contenue par elle-même; cela signifie simplement que son intention se porte vers un lieu après s'être portée vers un autre.

D'autres admettent bien que le corps glorieux, parce qu'il est corps, doit franchir le milieu et se mouvoir dans le temps mais, ajoutent-ils parce qu'il est glorieux, il peut s'en dispenser et se transporter instantanément - Cette opinion ne saurait être admise, parce qu'elle implique contradiction. Supposons un corps qui se meut de A à B. Quand il est tout entier en A, le mouvement n'est pas commencé; tout entier en B, le mouvement est terminé. Quand il se meut, puisqu'il faut bien qu'il soit quelque part, il est ou tout entier dans un lieu intermédiaire, ou partiellement dans ce lieu et l'un ou l'autre des deux extrêmes. A étant distant de B, ce corps ne peut être en partie dans A et en partie dans B, sans être dans le milieu, ce qui détruirait la continuité entre les deux parties de lui-même.

Il faut donc, s'il se meut entre A et B distants l'un de l'autre, qu'il soit successivement dans tous les lieux qui séparent A de B Autrement, il faudrait admettre qu'il est passé de A à B sans se mouvoir, ce qui implique contradiction, puisque le mouvement local, c'est précisément le passage par tous les lieux qui séparent deux termes. Telle est la loi pour tout mouvement entre deux termes positifs. Il en va autrement, si l'un des termes est une simple privation, parce que, entre une affirmation et une négation, il n'y a pas de distance déterminée, mais celle-ci peut être plus ou moins grande selon ce qui prépare ou cause le changement; c'est pourquoi, même en ce cas, une action exercée précède le mouvement réalisé. Quant au mouvement des anges, il est étranger à la question, car ce n'est pas de la même manière qu'un ange et un corps sont dits être dans un lieu. En définitive, il faut conclure qu'il est absolument impossible qu'un corps se transporte d'un lieu dans un autre sans passet par tous les intermédiaires.

Cette conclusion est admise par d'autres qui n'en maintiennent pas moins le mouvement instantané du corps glorieux. Ils voient bien la difficulté, à savoir, que ce corps serait dans le même instant en plusieurs lieux, celui d'arrivée et tous les intermédiaires; mais ils croient pouvoir greffer sur l'identité réelle de l'instant une distinction de raison, comme pour le même point qui termine des lignes. - Cette distinction est factice. L'instant est la mesure réelle, et non logique, de son contenu. Une distinction logique, ou de pure raison, ne peut donc en faire la commune mesure de plusieurs choses qui ne sont pas simultanées; pas plus que, appliquée au point, elle ne peut y réduire des éléments éloignés les uns des autres.

La plus probable, c'est donc que le corps glorieux se meut dans le temps, mais un temps que sa brièveté rend imperceptible. Et cependant, un corps glorieux peut mettre moins de temps qu'un autre à franchir le même espace, car le temps, si minime qu'on le suppose, est divisible à l'infini.

CHAPITRE 85: LA CLARTÉ DU CORPS DES ÉLUS

Il s'agit maintenant de la clarté du corps des élus après la résurrection

On demande 1. Sera-t-elle une prérogative du corps des élus? - 2. Pourra-t-elle être vue par un oeil non glorifié? - 3. Ou, au contraire, le sera-t-elle nécessairement?

1. La clarté est-elle une prérogative du corps glorieux?

Il faut attribuer cette prérogative au corps des élus, puisque l'Ecriture l'affirme, ainsi que nous venons de le dire. Certains veulent y voir un effet de la quintessence; mais nous avons, à mainte reprise, dénoncé l'absurdité de cette opinion. Il vaut donc mieux dire que la clarté aura pour cause le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps. Ce qu'un être reçoit, il le reçoit selon sa nature à lui, et non pas selon la nature de l'être qui le lui communique. La clarté, spirituelle dans l'âme, sera donc corporelle dans le corps, et, en lui comme en elle, proportionnée au mérite. La clarté du corps manifestera donc la gloire de l'âme, comme un vase de cristal reflète la couleur de l'objet qu'il renferme, dit saint Grégoire.

2. La clarté du corps glorieux peut-elle être vue par un oeil non glorifié?

Certains ont nié la possibilité de cette vision à moins d'un miracle. Mais, pour admettre cette opinion, il faudrait, quand on parle du corps glorieux, donner au mot clarté un sens tout différent de celui auquel nous sommes habitués. En effet, la lumière est, par elle-même, de nature à impressionner la vue, comme la vue est, par elle-même, de nature à percevoir la lumière; les mêmes rapports existent aussi entre le vrai et l'intelligence, le bien et la volonté. Pour dire que la vue est absolument incapable de percevoir la lumière, il faudrait donc prendre le mot vue ou le mot lumière dans un sens tout nouveau. Il ne saurait en être ainsi quant à la question présente; car alors, nous dire que la clarté est une prérogative du corps glorieux ne nous apprendrait rien, pas plus que si l'on disait qu'il y a un chien dans le ciel, (en désignant la constellation ainsi nommée), à quelqu'un qui ne connaîtrait que le chien animal. Il faut donc conclure que la clarté du corps glorieux peut être vue par un oeil non glorifié.

3. Le corps glorieux est-il nécessairement vu par un oeil non glorifié?

Un objet visible est vu par l'action qu'il exerce sur la vue. Mais cette action sur quelque chose d'extérieur à lui ne le change pas lui-même. Donc, sans perdre aucun des éléments de sa perfection, le corps glorieux peut être vu ou ne l'être pas. Donc, l'âme glorifiée a le pouvoir de rendre son corps visible ou invisible cette action, comme les autres, dépend d'elle. Autrement, le corps glorieux ne serait pas, vis-à-vis d'elle, l'instrument tout-à-fait obéissant qu'il doit être.

CHAPITRE 86: L'ÉTAT CORPOREL DES DAMNÉS.

Il s'agit maintenant de l'état corporel des damnés.

On demande: 1. Ressusciteront-ils avec leurs difformités corporelles? - 2. Leur corps sera-t-il corruptible? - 3. Sera-t-il impassible?

1. Les damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités corporelles?

On peut distinguer deux espèces de difformités corporelles. L'une résulte de l'absence d'un membre, d'une mutilation, qui détruit l'harmonie et la beauté du corps. Tout le monde affirme que le corps des damnés ne sera pas difforme de cette manière, puisque le corps humain, chez les méchants comme chez les bons, doit ressusciter tout entier. - L'autre résulte d'un désordre, ayant pour objet la quantité, la qualité, la disposition des membres et, en tout cas, nuisible à l'équilibre et à l'harmonie du corps tout entier. Sur cette espèce de difformités, comme les

infirmités, fièvres, maladies, etc., qui en sont parfois la cause, saint Augustin n'a pas voulu se prononcer.

Certains ont été plus hardis et ont déclaré que les damnés ressusciteront avec elles, pour que rien ne manque au malheur suprême qu'ils ont mérité. - Cette opinion ne semble pas raison nable. La réparation du corps humain vise sa perfection naturelle plus encore que son état antérieur; c'est pourquoi les enfants ressusciteront à l'âge de la pleine jeunesse. Dès lors, tout défaut corporel et toute difformité conséquente devraient disparaître à la résurrection, à moins, prétend-on, que le péché ne s'y oppose et en impose la réviviscence comme un châtiment. Mais "la peine doit correspondre à la faute"; et il pourrait donc arriver qu'un pécheur moins coupable souffrît de ces infirmités dont un autre plus coupable serait exempt: dès lors la mesure de son châtiment serait disproportionnée à celle de sa faute, et il semblerait plutôt qu'il fût puni pour des peines qu'il a déjà endurées en cette vie, ce qui est absurde.

Il est donc plus raisonnable de dire que le Créateur de la nature humaine la refera dans son intégrité. C'est-à-dire: tous les défauts et difformités corporels, fièvre, mal d'yeux, etc., ayant pour principe une corruption ou une débilité de la nature ou des principes naturels, seront éliminés par la résurrection; au contraire, les imperfections inhérentes au corps humain de par sa nature même, pesanteur, passibilité, etc., dont l'état de gloire délivrera le corps des élus, se retrouveront dans le corps des damnés.

2. Le corps des damnés sera-1-il incorruptible?

Comme tout mouvement exige une cause, un mouvement ou changement peut être supprimé si la cause fait défaut ou si quel que chose met obstacle à son action. Or, la corruption est une espèce de changement, et peut donc aussi être empêchée des deux manières qui viennent d'être dites. 1° En supprimant totalement sa cause; c'est ainsi que le corps des damnés sera incorruptible. En effet, le mouvement du ciel est la cause principale des altérations, et toutes les autres causes en dé pendent; lorsqu'il aura cessé, après la résurrection, le corps humain ne subira donc plus aucune influence capable de l'altérer et finalement de le corrompre. Cette incorruptibilité corporelle des damnés servira la justice divine qui exige qu'ils vivent toujours pour être punis toujours, de même que la corruptibilité des êtres corporels en ce monde sert la Providence divine qui les renouvelle ainsi en les remplaçant les uns par les autres. - 2° En mettant obstacle à son action. C'est ainsi que le corps d'Adam était incorruptible: la grâce d'innocence empêchait en lui la lutte des éléments contraires et la dissolution qui en aurait été la conséquence. C'est ainsi que le sera, et mieux encore, le corps des élus, pleinement soumis à leur âme, et dans lequel se trouveront donc à la fois les deux modes d'incorruptibilité.

3. Le corps des damnés sera-t-il impassible?

L'impassibilité dont il s'agit aura pour cause principale la justice de Dieu qui veut infliger aux damnés des peines éternelles, non sans adapter à cette fin les lois qui régissent l'action et la passion. En effet, pâtir signifie une modification éprouvée par le patient: ce qui peut avoir lieu de deux manières. Le patient peut recevoir de l'agent une forme, selon l'être matériel de celle-ci: telle, la chaleur que l'air reçoit du feu; on appelle cette manière passion naturelle. Il peut la recevoir immatériellement, selon son être intentionnel: telle, une couleur, la blancheur, par exemple, reçue dans l'air et dans l'oeil; c'est de cette manière que l'âme reçoit les similitudes des réalités, aussi l'appelle-t-on passion de l'âme. - Après la résurrection et l'arrêt du mouvement du ciel, il n'y aura plus d'altération ni donc de passion naturelle, et, en ce sens, le corps des damnés sera impassible aussi bien qu'incorruptible. Mais l'autre mode de passion demeurera: l'air sera illuminé par le soleil, et, par lui, la vue recevra l'impression des objets colorés. Le corps des damnés sera passible de cette manière: leur sensibilité s'exercera, donc ressentira la souffrance, sans pourtant que l'état naturel de leur corps soit modifié. Quant au

corps des élus, quoiqu'il soit passif, en un certain sens, puisque leur sensibilité s'exercera, on ne doit cependant pas le dire passible, parce que jamais leur sensibilité n'aura pour objet quelque chose qui puisse les affliger ou les faire souffrir.

LE MONDE DES RESSUSCITÉS

CHAPITRE 87: LA CONNAISSANCE QUE LES RESSUSCITÉS AURONT, AU JOUR DU JUGEMENT, DE LEURS MÉRITES ET DE LEURS DÉMÉRITES.

Nous nous proposons d'étudier maintenant ce qui suit la résurrection. Nous considérerons:

1. La connaissance qu'auront les ressuscités, au jugement dernier, de leurs mérites et de leurs démérites. - 2. Le jugement général, le temps et le lieu de sa réalisation. - 3. Les juges et ceux qui seront jugés. - 4. Sous quelle forme le juge viendra juger. - 5. L'état du monde et des ressuscités après le jugement.
Au sujet du premier point, trois questions se posent 1. Chaque homme connaîtra-t-il, au jugement, tous ses péchés? - 2. Chacun pourra-t-il lire dans la conscience d'autrui tout ce qu'elle renferme? - 3. Chacun pourra- t-il voir d'un seul regard tous les mérites et démérites?

1. Chaque homme connaîtra-t-il, après la résurrection, les péchés qu'il a commis?

Saint Paul dit "Au jour du jugement du Seigneur, la conscience de chacun lui rendra témoignage: ses pensées l'accuseront et le défendront." En outre, en tout jugement, il faut que le témoin, l'accusateur et le défenseur connaissent les faits au sujet desquels on juge donc, dans ce jugement commun où seront appréciées toutes les oeuvres des hommes, il est indispensable que chacun connaisse toutes ses oeuvres. La conscience de chacun sera donc comme un livre conte nant tous ses actes, desquels résultera le jugement, de même que dans les jugements humains nous nous servons de registres.

Tels sont les livres dont parle l'Apocalypse "Les livres furent ouverts, ainsi qu'un autre livre, le Livre de Vie: et les morts furent jugés selon ce qui était écrit dans les livres, conformément à leurs actes. Saint Augustin affirme que par les livres ainsi ouverts "on désigne les livres saints du Nouveau et de l'Ancien Testament, dans lesquels Dieu expose les préceptes qu'il a ordonné d'accomplir s. Richard de Saint -Victor dit "Leurs coeurs seront comme des décrets canoniques." Le Livre de Vie est, par contre, la conscience de chacun, livre unique puisque la force divine fait que les actions de chacun sont rappelées à sa mémoire. Cette force divine est appelée le Livre de Vie, On pourrait dire aussi que les premiers livres dont parle l'Apocalypse sont les consciences, tandis que le second serait la sentence du juge décrétée en sa sagesse.

2. Chacun pourra-t-il lire dans la conscience d'autrui tout ce qu'elle renferme?

Telle est l'opinion plus probable et plus commune. Pourtant le Maître des Sentences pense le contraire, c'est-à-dire que les péchés effacés par la pénitence n'apparaîtront pas aux autres hommes lors du jugement. Mais il en résulterait que les autres ne connaîtraient pas parfaitement la réparation accomplie pour ces péchés: et cela réduirait beaucoup la gloire des saints, et la louange de Dieu qui a si miséricordieusement libéré les saints.

3. Chacun pourra-t-il voir d'un seul regard tous les mérites et démérites de lui-même et des autres?

A ce sujet, nous nous trouvons en face de deux opinions certains disent que tous les mérites et démérites, personnels et d'autrui, seront vus par chacun en un seul instant. Pour les bienheureux, il est facile de l'admettre puisqu'ils verront tout dans le Verbe de cette manière, il n'y a pas de difficulté à ce que plusieurs choses soient vues en même temps. Par contre, cela

est plus difficile pour les damnés, puisque leur intelligence n'est pas élevée au point de pouvoir voir Dieu, et toutes choses en Lui.

C'est pourquoi, d'autres disent que les méchants verront en même temps, d'une manière globale, tous leurs péchés et ceux des autres. Et cela suffit pour constituer l'accusation nécessaire pour la condamnation ou l'absolution. Mais ils ne verront pas tous ces péchés en même temps d'une manière individuelle. Pourtant cela ne semble pas conforme à la pensée de saint Augustin, qui dit que toutes les actions seront énumérées dans un seul regard de l'esprit: ce qui est connu globalement n'est pas énuméré.

On peut donc adopter une solution intermédiaire chacune des actions sera vue, non pas en un seul instant, mais en un temps fort bref, grâce à l'action divine. C'est ce que dit saint Augustin "Elles seront vues avec une étonnante rapidité." Cela n'est pas impossible, car dans le plus petit espace de temps, il y a une infinité d'instants possibles.

Cela résout les objections proposées.

CHAPITRE 88: DU JUGEMENT GÉNÉRAL, DE SA DATE ET DE SON LIEU

Considérons le jugement général, en posant quatre questions 1. Doit-il avoir lieu? - 2. Aura-t-il lieu oralement? - 3. Sa date est-elle inconnue? - 4. Aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat?

1. Le jugement général aura-t-il lieu?

De même que l'opération se rattache au principe des choses qui leur donne l'existence, de même le jugement se rattache au terme, par lequel les choses atteignent leur fin. Or on distingue deux sortes d'opérations de Dieu: l'une par laquelle il donne primitivement l'existence à chaque créature en instituant sa nature, et en déterminant ce qui doit contribuer à son achèvement. Après cette opération, la création, on dit que Dieu se reposa.

Il est une autre opération de Dieu, par laquelle il gouverne les créatures. Saint Jean dit: "Mon Père a travaillé jusqu'à maintenant, et moi aussi, je travaille."

On peut aussi distinguer deux jugements de Dieu, mais dans un ordre inverse. L'un correspond à l'oeuvre du gouvernement, qui ne peut s'accomplir sans jugement par ce jugement chacun est jugé individuellement selon ses oeuvres, non seulement selon son point de vue propre, mais aussi selon sa relation avec le gouvernement de l'univers. La récompense de chacun sera donc diversifiée selon l'utilité des autres, comme dit saint Paul aux Hébreux, et les châtiments de l'un sont modifiés pour le bénéfice des autres. Il est donc nécessaire qu'il y ait un autre jugement, universel, correspondant, dans l'ordre inverse, à la première production des choses dans l'existence. De même qu'alors toutes les créatures procédèrent immédiatement de Dieu, de même l'achèvement suprême du monde s'accomplira quand chacun recevra finalement ce qui lui est dû selon lui-même.

C'est pourquoi au jugement général la justice divine apparaîtra manifestement au sujet de toutes les choses qui actuellement sont cachées: car parfois Dieu dispose main tenant d'un homme pour l'utilité des autres, d'une manière qui diffère de ce que semble raient exiger les oeuvres que nous le voyons accomplir. A la fin du monde aura lieu la séparation totale des bons et des méchants, parce qu'il n'y aura plus désormais d'occasion pour les méchants de progresser grâce aux bons, ni pour ceux-ci grâce aux méchants. C'est en vue de ce progrès que les bons sont ici-bas mélangés aux mauvais tandis que cette existence est gouvernée par la divine providence.

2. Ce jugement aura-t-il lieu oralement?

Impossible de définir avec certitude ce qui est vrai à ce sujet. On estime pourtant plus probable que ce jugement tout entier: débats, accusations des méchants, témoignages favorables aux bons, sentence pour chacun, sera seulement mental. Si chacun des faits devait être narré oralement, cela exigerait une durée inestimable. Saint Augustin dit aussi s Si on conçoit comme matériel le livre selon lequel tous seront jugés, qui pourrait en imaginer la hauteur ou la longueur, ou dire eu combien de temps on pourrait lire un livre dans lequel seraient inscrites toutes les vies de tous?" Or il faudrait autant de temps pour raconter verbalement les faits de chacun que pour les lire s'ils étaient matériellement inscrits dans un livre. Il est donc probable que ce dont parle saint Matthieu s'accomplira non pas oralement, mais mentalement.

3. La date du jugement général est-elle inconnue?

Dieu est cause des choses par sa science. Il communique aux créatures soit la puissance de produire d'autres choses dont elles sont causes, soit la connaissance des autres choses. Dans ces deux sortes de communications, il se réserve certains pouvoirs. En effet, il accomplit certaines choses sans aucune coopération de créatures, et il connaît aussi certaines choses qu'il ne communique à aucune pure créature. Parmi celles-ci, il n'y en a pas qui doive être plus secrète que celles qui dépendent du seul pouvoir divin, sans aucune coopération de créature. Telle est la fin du monde, avec le jour du jugement. Le monde en effet finira sans l'action d'aucune cause créée, de même qu'il a été commencé par l'action immédiate de Dieu. Il convient donc que la connaissance de la fin du monde soit réservée à Dieu seul. C'est cette raison que le Seigneur lui-même semble apporter quand il dit: "Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a placés en son pouvoir," comme pour signifier: qui sont réservés à son seul pouvoir.

4. Le jugement aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat?

On ne peut pas savoir grand-chose de certain au sujet des modalités du jugement et de la façon dont les hommes s'assembleront. Il est pourtant probable, d'après les Ecritures, que le Christ descendra près du Mont des Oliviers, comme il s'en est élevé, afin de montrer que c'est lui-même qui est descendu après être monté.

CHAPITRE 89: JUGES ET JUGÉS AU JUGEMENT GÉNÉRAL

Traitons maintenant de ceux qui jugeront et de ceux qui seront jugés au jugement général: 1. Y a-t-il des hommes qui jugeront avec le Christ? - 2. Le pouvoir judiciaire correspond-il à la pauvreté volontaire? - 3. Les anges jugeront-ils? 4. Les démons sont-ils exécuteurs de la sentence à l'égard des damnés? 5. Tous les hommes comparaîtront- ils au jugement? - 6. Y a-t-il des hommes bons qui seront jugés? - 7. Et des hommes mauvais? - 8. Les anges seront-ils aussi jugés?

1. Y a-t-il des hommes qui jugeront avec le Christ?

Juger peut s'entendre de diverses manières: D'abord causalement: on dit qu'une chose juge quand elle montre que quelqu'un doit être jugé de telle manière. C'est ainsi qu'on dit que certains sont jugés par une comparaison, en tant que par comparaison avec les autres, on voit comment ils doivent être jugés. Dans saint Matthieu, nous lisons: "Les hommes de Ninive se dresseront au jugement contre cette génération et la condamneront." Cette manière de juger vaut aussi bien pour les bons que pour les méchants.

On juge aussi interprétativement: nous considérons comme faisant une chose ceux qui consentent à ce qu'elle se fasse. Ainsi ceux qui acceptent le jugement du Christ en approuvant

sa sentence sont regardés comme jugeant avec lui. Ce sera le cas de tous les élus. C’est pourquoi la Sagesse dit: "Les justes jugeront les nations.

En un troisième sens, on dit que quelqu’un juge en tant qu’assesseur: parce qu’il a un comportement semblable à celui du juge, par exemple en siégeant en un lieu élevé comme lui; c’est ainsi qu’on dit que les assesseurs jugent. Selon cette manière de parler, certains disent que les hommes parfaits, auxquels est promis le pouvoir judiciaire, jugeront par le fait seulement de siéger de manière honorable: ils apparaîtront, lors du jugement, supérieurs aux autres, en s’avançant au-devant du Christ, dans l’air. Pourtant, cela ne semble pas suffire pour réaliser la promesse du Seigneur: "Vous siégerez en jugeant": il semble que le jugement doive s’ajouter au fait de siéger.

Il est un autre mode de jugement qui convient aux hommes parfaits, en tant qu’ils possèdent les décrets de la justice divine, en vertu desquels les hommes seront jugés: comme si on disait que le livre qui contient la loi, porte un jugement. L’Apocalypse dit: "Le jugement débute et les livres sont ouverts." C’est de cette manière que Richard de Saint Victor explique le jugement: "Ceux qui prennent part à la contemplation divine, qui lisent chaque jour dans le livre de la sagesse, écrivent pour ainsi dire dans les volumes de leur coeur tout ce qu’ils saisissent par leur pénétrante intelligence de la vérité." Il ajoute "Que sont les coeurs de ceux qui jugent, instruits divinement de toute vérité, sinon les décrets des canons?"

Mais puisque juger comporte une action exercée sur un autre, on dit que juge, à proprement parler, celui qui profère une sentence au sujet d’un autre. Cela peut s’accomplir de deux manières. D’une part en vertu de sa propre autorité, et cela appartient à celui qui jouit d’une autorité et d’un pouvoir sur les autres qui lui sont soumis: il possède le droit de les juger; Dieu seul possède ce droit. D’autre part, juger peut consister à rendre publique une sentence portée par une autre autorité: c’est seulement l’énonciation d’une sentence déjà fixée. De cette manière les hommes justes jugeront parce qu’ils révéleront aux autres la sentence de la justice divine, afin qu’ils sachent ce qui est dû en justice à leurs mérites. Cette divulgation de la justice peut s’appeler jugement. C’est pourquoi Richard de Saint Victor dit: "Les juges ouvrent les livres de leurs décrets devant ceux qui sont jugés, quand ils admettent les inférieurs à inspecter leur propre coeur, en leur révélant leur manière d’apprécier les choses soumises au jugement."

2. Le pouvoir judiciaire appartient-il à la pauvreté volontaire?

Le pouvoir judiciaire est dû à la pauvreté spécialement pour trois motifs: Premièrement, par raison de convenance car la pauvreté volontaire est la vertu de ceux qui, méprisant toutes les choses du monde, adhèrent au Christ seul. Il n’y a donc rien en eux qui fasse dévier de la justice leur propre jugement. Ils sont donc aptes à juger, puisqu’ils aiment par-dessus tout la vraie justice.

Secondairement, par raison de mérite: car l’humilité appelle l’exaltation des mérites. Or, parmi les choses qui ici-bas font mépriser les hommes, la principale est la pauvreté. L’excellence du pouvoir judiciaire est donc promise aux pauvres, pour que celui qui s’est humilié pour le Christ soit exalté. - Troisièmement, parce que la pauvreté dispose à juger dans la vérité. On dit en effet d’un saint qu’il juge, dans le sens que flous avons dit, parce qu’il a le coeur empli de toute la vérité divine: il sera donc capable de la manifester aux autres.

Dans la marche progressive vers la perfection la première chose qu’on doit abandonner, ce sont les richesses extérieures r car ce sont les derniers biens acquis Or ce qui est le dernier dans l’ordre de la génération doit être le premier dans l’ordre de la destruction. C’est pourquoi parmi les béatitudes qui nous font progresser vers la perfection la pauvreté est placée la première. De la sorte, la pauvreté correspond au pouvoir judiciaire en tant qu’elle est la

première disposition pour la perfection. Ce pouvoir n'est pas promis à tous les pauvres, même volontaires, mais à ceux qui, ayant tout quitté, suivent le Christ dans la perfection de la vie.

On peut dire aussi que littéralement le Christ donne le chiffre des douze apôtres en désignant par eux tous leurs successeurs.

3. Les anges doivent-ils juger?

Les assesseurs du juge doivent lui être conformes. Le droit de juger est attribué au Fils de l'homme afin qu'il apparaisse en sa nature humaine aux bons comme aux méchants, bien que toute la Trinité juge par son autorité. Il convient donc que les assesseurs de ce juge possèdent aussi la nature humaine, de manière à être vus par tous, bons et mauvais. Il n'appartient donc pas aux anges de juger, bien qu'on puisse dire que de quelque manière ils jugent aussi, en tant qu'ils approuvent la sentence.

4. Les démons exécuteront-ils la sentence du juge à l'égard des damnés?

Le Maître des Sentences signale à ce sujet deux opinions l'une et l'autre semblent compatibles avec la justice divine. La première part de ce fait que, quand l'homme pèche, il se soumet justement au démon; mais cette domination du démon est une chose en soi injuste. L'ordre de la justice divine qui demande la punition des démons, légitimerait cette opinion qui exclut que les démons, après le jour du jugement, dominent encore les hommes en leur appliquant leurs peines. L'opinion contraire s'attache plutôt à respecter la justice divine au point de vue des hommes qui doivent être punis.

Impossible pour nous de discerner la plus vraie de ces opinions. J'estime cependant plus vraisemblable que, de même qu'un certain ordre sera gardé à l'égard des élus, en ce sens que certains seront illuminés et perfectionnés par d'autres, et que l'ordre des hiérarchies célestes demeurera perpétuellement, de même un certain ordre sera conservé dans les châtiments, en tant que les hommes seront punis par les démons, afin que la disposition divine qui a institué des anges comme intermédiaires entre la nature humaine et la nature divine, ne soit pas totalement supprimée pour les damnés. De la sorte, de même que les bons anges transmettent aux hommes des illuminations divines, ainsi les démons sont les exécuteurs de la justice divine pour les méchants. Cela ne réduit en rien la peine des démons, car en tourmentant les autres, ils sont tourmentés eux-mêmes la société de ces malheureux ne. diminue par leur malheur, elle l'augmente.

5. Tous les hommes comparaîtront-il en jugement?

Le pouvoir judiciaire a été conféré au Christ homme en récompense de l'humilité manifestée dans sa passion. Il y répandu son sang d'une manière suffisante pour tous les hommes, bien qu'il n'ait pas réalisé en tous le salut, à cause des obstacles trouvés en certains. Il convient donc que tous les hommes soient assemblés pour le jugement, afin de contempler son exaltation dans sa nature humaine, en laquelle il a été constitué par Dieu juge des vivants et des morts.

6. Les bons seront-ils jugés en ce dernier jugement?

Dans un jugement, il y a deux éléments les débats sur les mérites, et l'attribution des récompenses. Pour celle-ci, tous seront jugés, même les bons, puisque chacun recevra, par la sentence divine, un prix correspondant à son mérite. Mais les débats sur les mérites n'ont lieu que là où il subsiste un mélange de bonnes et de mauvaises actions. Or, pour ceux qui édifient leur vie sur la base de la foi, avec de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, en se livrant totalement au service de Dieu, sans admettre aucun mélange considérable de culpabilité, il n'y a point place pour une discussion au sujet des mérites c'est le cas de ceux qui s'étant

dépouillés totalement des choses du monde, "n'ont plus de sollicitude que pour Dieu seul". Ceux-là seront sauvés, mais non jugés.

Par contre, ceux qui construisent sur la base de la foi, mais avec du bois, du foin et de la paille, c'est-à-dire qui aiment encore les choses du siècle, et se livrent à des affaires terrestres, tout en ne faisant rien passer avant le Christ, et en s'efforçant de réparer leurs péchés par des aumônes, ceux-là gardent un mélange de mérites et de culpabilités. Pour eux, il y a place pour une discussion au sujet de leurs mérites ils seront donc jugés, et pourtant sauvés.

7. Les méchants seront-ils jugés?

Le jugement en tant que détermination des peines pour les péchés concerne tous les méchants. En tant qu'appréciation des mérites, il concerne seulement les croyants. Chez les incroyants, il n'y a pas le fondement de la foi son absence prive toutes les oeuvres qu'ils accomplissent de la parfaite rectitude d'intention. Il n'y a donc pas pour eux un mélange de bonnes oeuvres et de culpabilités qui exigerait une délibération. Mais les croyants, chez qui demeure le fondement de la foi, gardent au moins cet acte louable de leur foi: bien que non méritoire sans la charité, il reste pourtant en soi-même ordonné à un certain mérite il y a donc ici place pour une délibération. C'est pourquoi les croyants, qui ont été au moins numériquement citoyens de la cité de Dieu, seront jugés comme des citoyens, contre lesquels on ne peut porter sans discernement la sentence de mort. Au contraire, les incrédules seront condamnés comme des ennemis, qu'on extermine, chez les hommes, sans discuter leurs mérites.

8. Les anges seront-ils jugés au jugement dernier?

Le jugement en tant que délibération n'aura aucunement lieu pour les anges, bons ou mauvais: car on ne pourrait trouver rien de mal chez les bons ni de bon chez les mauvais. Par contre, si nous parlons du jugement en tant que rétribution, nous devons distinguer deux sortes de rétributions: l'une répond aux mérites personnels des anges: elle fut accomplie dès le début, quand les uns furent élevés jusqu'à la béatitude, et les autres noyés dans la misère. Il y a une autre rétribution qui correspond aux oeuvres bonnes ou mauvaises accomplies grâce à l'intervention des anges: celle-là aura lieu au jugement dernier: les bons anges se réjouiront davantage du salut de ceux qu'ils auront portés aux actions méritoires, tandis que les mauvais anges seront davantage tourmentés par la chute des hommes méchants, qui auront été poussés par eux au mal. Donc, à proprement parler, il n'y aura point place au jugement dernier pour les anges, ni comme juges ni comme jugés, mais seulement pour les hommes. Cependant indirectement, le jugement regardera les anges, en tant qu'ils auront été mêlés aux actions des hommes.

CHAPITRE 90: LA FORME SOUS LAQUELLE LE JUGE VIENDRA

Recherchons sous quelle forme le juge viendra juger: 1. Le Christ nous jugera-t-il sous la forme de son humanité? - 2. Apparaîtra-t dans son humanité glorieuse? - . Peut-on voir la divinité sans en être réjoui?

1. Le Christ nous jugera-t-il sous la forme de son humanité?

Pour juger, on doit avoir autorité. Saint Paul dit aux Romains: "Qui es-tu donc pour juger le serviteur d'un autre?" Le Christ a le pouvoir de juger en tant qu'il possède autorité sur les hommes, au sujet desquels aura lieu principalement le jugement final. Il est notre maître, non seulement en vertu de la création, parce que "le Seigneur lui-même est Dieu, lui-même nous a faits; nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes", mais aussi en vertu de la rédemption qu'il a réalisée en sa nature humaine. Saint Paul dit aux Romains: "Le Christ est mort et est ressuscité pour dominer les morts et les vivants." Pour obtenir la récompense de la vie

éternelle, les biens de la création ne nous suffiraient pas sans le bienfait de la rédemption, à cause de l'empêchement que le péché de nos premiers parents a inséré dans notre nature. C'est pourquoi, puisque le jugement final a pour but d'admettre certains hommes dans le royaume, tandis que d'autres en sont exclus, il convient que ce soit le Christ lui-même en sa nature humaine, grâce à laquelle l'homme est admis dans le royaume, qui préside ce jugement. C'est ce que signifient les Actes: "Lui-même a été institué par Dieu juge des vivants et des morts."

En outre, grâce à la rédemption du genre humain, il n'a pas restauré seulement l'humanité, mais par cette restauration de l'homme, il a amélioré aussi toute la créature, universellement. Saint Paul dit aux Colossiens: "Pacifiant par son sang répandu sur la Croix, tout ce qui est sur terre et dans les cieux." C'est pourquoi, par sa passion, le Christ a mérité la domination et le pouvoir judiciaire, non seulement sur les hommes, mais sur toute créature. Saint Matthieu "Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre."

2. Le Christ au jugement apparaîtra-t-il sous la forme de son humanité glorieuse?

Le Christ est appelé "médiateur de Dieu et des hommes s, parce qu'il répare pour les hommes et implore le Père, tandis qu'il communique aux hommes ce qui vient du Père: saint Jean dit: "Je leur ai donné la lumière que tu m'as donnée." Il lui convient donc de communiquer avec chacun des termes qu unit: communiquant avec les hommes, il représente les hommes auprès du Père; communiquant avec le Père, il transmet ses dons aux hommes. Dans le premier avènement, il était venu pour réparer pour nous auprès du Père: il apparaissait donc sous notre forme d'infirmité. Dans le second avènement, il viendra pour accomplir la justice du Père parmi les hommes il devra alors manifester la gloire qui lui vient de la communion avec le Père; il se montrera donc sous la forme glorieuse.

3. La divinité peut-elle être vue sans jouissance par les méchants?

En toute chose désirable ou délectable, on peut considérer deux aspects ce qui est désirable ou délectable, et ce qui est le motif de ce désir et de cette délectation. Boèce dit: "Ce qui est, peut contenir quelque chose d'autre que son être; mais le fait d'être ne peut rien contenir d'autre que lui-même." De même, ce qui est désirable ou délectable peut contenir quelque chose qui ne soit ni délectable ni désirable; mais ce qui est le motif même de cette délectabilité ne peut rien contenir, en soi-même, à cause de quoi il ne serait ni délectable m désirable. De même les choses qui sont délectables seulement par participation à une bonté qui est la raison pour laquelle elles sont désirables et délectables, peuvent, si on les perçoit, ne pas apporter de jouissance mais ce qui est bon en vertu de sa propre nature, il est impossible qu'en percevant son essence on n'en jouisse pas. Dès lors, puisque Dieu est essentiellement la Bonté en elle-même, il n'est pas possible de voir la divinité sans en jouir.

CHAPITRE 91: L'ÉTAT DU MONDE APRÈS LE JUGEMENT

Recherchons quel sera l'état du monde et des ressuscités après le jugement. Nous considérerons l'état du monde, puis des bienheureux et des damnés. A propos du monde, nous poserons cinq questions 1. Y aura-t-il une rénovation du monde? 2. Le mouvement des corps célestes cessera-t-il? - 3. Les astres seront-ils plus brillants? - 4. Les éléments recevront-ils une plus grande clarté? - 5. Les animaux et les plantes subsisteront-ils?

1. Le monde sera-t-il renouvelé?

On pense généralement que toutes les créatures corporelles ont été faites pour l'homme c'est pourquoi on dit que toutes lui sont soumises. Il y a deux manières de servir l'homme: d'une part en soutenant sa vie corporelle, d'autre part en facilitant son progrès dans la connaissance

de Dieu, en tant que l'homme "à travers les choses créées découvre les choses invisibles de Dieu", comme dit saint Paul aux Romains. L'homme glorifié n'aura plus aucun besoin d'être servi de la première manière par les créatures puisque son corps sera tout à fait incorruptible, grâce à la puissance divine, qui opérera cela à travers l'âme, glorifiée immédiatement par Dieu. L'homme n'aura pas besoin d'être servi de la deuxième manière, dans sa connaissance intellectuelle, car les saints verront Dieu immédiatement dans son essence. Mais l'oeil de chair ne pourra point parvenir à cette vision de l'essence divine. Pour lui accorder une récompense juste dans la vision de la divinité, cet oeil pourra la considérer dans ses effets corporels, dans lesquels apparaîtront des signes manifestes de la majesté divine, surtout dans la chair du Christ, puis dans le corps des bienheureux, et enfin dans tous les autres corps. C'est pourquoi il faudra que même ces corps reçoivent une plus grande communication de la bonté divine que maintenant; celle-ci ne changera pas leur espèce, mais leur ajoutera une perfection glorieuse telle sera la rénovation du monde. Donc, en même temps, le monde sera renouvelé, et l'homme glorifié.

2. Le mouvement des corps célestes cessera-t-il?

Au sujet de ce problème, il existe trois positions: la première est celle de philosophes qui disent que le mouvement du ciel durera toujours. Mais cela n'est pas conforme à notre foi, qui tient qu'un certain nombre d'élus a été fixé par Dieu; la génération des hommes ne durera donc pas perpétuellement, ni les autres choses qui sont ordonnées à la génération des hommes, comme le mouvement du ciel et les changements des éléments. D'autres disent que le mouvement du ciel cessera naturellement. Mais cela aussi est faux, parce que tout corps qui se meut naturellement, possède un lieu où il se repose naturellement, vers lequel il est mû naturellement, et dont il ne sort que par violence. Or on ne peut pas assigner un pareil lieu au corps céleste, parce qu'il n'est pas plus naturel pour le soleil de se rendre à un point de l'Orient que de s'en éloigner. Donc, ou bien son mouvement ne serait pas pleinement naturel, ou bien il ne s'achèverait pas naturellement dans le repos.

C'est pourquoi on doit dire, avec d'autres, que le mouvement du ciel cessera lors de cette rénovation du monde, non en vertu d'une cause naturelle, mais par la volonté divine. Le corps céleste, comme tous les autres, a été créé au service de l'homme à double titre, comme nous l'avons dit. L'homme, dans l'état de gloire, n'aura plus besoin de ce double service des corps célestes servant à la sustentation de sa vie corporelle le corps céleste lui sert par son mouvement, en tant que par ce mouvement le genre humain se multiplie, et les plantes et les animaux sont engendrés eux dont l'usage est nécessaire à l'homme. Même les températures de l'air servent à conserver sa santé. Donc, après la glorification de l'homme, le mouvement du ciel cessera.

3. La clarté des corps célestes sera-t-elle augmentée en cette rénovation?

La rénovation du monde a pour but de nous donner des signes manifestes, grâce auxquels l'homme verra Dieu, pour ainsi dire sensiblement. La créature conduit à la connaissance de Dieu surtout par sa beauté et sa splendeur, qui manifestent la sagesse de celui qui l'a faite et la gouverne. La Sagesse dit: "Le Créateur pourra être vu grâce à la grandeur de la beauté de sa créature." La beauté des corps célestes réside surtout en leur lumière. L'Ecclésiastique dit: "La splendeur du ciel c'est la gloire des étoiles, le Seigneur illuminant le monde dans les hauteurs." Les corps célestes seront donc surtout améliorés dans leur clarté. La quantité et la modalité de cette amélioration sont connues de celui-là seul qui en sera l'auteur.

4. Les éléments seront-ils renouvelés par la réception d'une clarté?

Le rapport entre l'ordre des esprits célestes et celui des esprits terrestres est le même qu'entre l'ordre des corps célestes et des corps terrestres. Puisque la créature corporelle a été faite pour

la créature spirituelle et est gouvernée par elle, la disposition des choses corporelles doit être la même que celle des choses spirituelles. A la fin du monde, les esprits inférieurs recevront les propriétés des esprits supérieurs: les hommes "seront comme les anges dans le ciel", selon saint Matthieu. L'esprit humain parviendra à la plus haute perfection en ce par quoi il peut recevoir une communication de l'esprit angélique. De même, puisque les corps inférieurs ne communiquent avec les corps célestes que dans l'ordre de la lumière et de la transparence, comme dit Aristote, il faut que les corps inférieurs soient surtout perfectionnés dans l'ordre de la clarté. Tous les éléments revêtiront donc une sorte de clarté, pas tous également, mais chacun à sa manière: on dit en effet que la terre sera, à sa surface transparente comme le verre, l'eau comme le cristal, l'air comme le ciel, le feu comme les astres du ciel.

5. Les plantes et les animaux demeureront-ils dans cette rénovation?

Puisque la rénovation du monde se fera en faveur de l'homme, elle doit être conforme à la rénovation de l'homme lui-même. Or l'homme renouvelé passera de l'état de corruption à celui d'incorruption et de repos perpétuel. Saint Paul dit aux Corinthiens: "Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité." Le monde sera donc renouvelé de telle sorte que, rejetant toute corruption, il demeure perpétuellement dans le repos. Rien ne pourra être ordonné à cette rénovation qui ne soit lui-même ordonné à l'incorrution. Tels sont les corps célestes, les éléments et les hommes. Les corps célestes sont incorruptibles par nature, en tout et en particulier. Les éléments sont corruptibles dans leurs parties, mais incorruptibles dans leur totalité. Les hommes se corrompent dans leur tout comme dans leurs parties, mais seulement dans la matière du corps, non dans sa forme, l'âme raisonnable, qui demeure incorruptible après la corruption du corps. Les animaux dénués d'intelligence et les plantes et les minéraux et tous les corps mixtes, se corrompent dans le tout et dans les parties, et dans leur matière qui perd sa forme, et dans leur forme qui cesse d'être en acte. Ils n'ont donc aucune disposition à l'incorruptibilité. Ils ne demeureront pas après cette rénovation, mais seules resteront les choses que nous avons dites.

CHAPITRE 92: LA VISION DE L'ESSENCE DIVINE.

Considérons ce qui concerne les bienheureux après le jugement général: 1. Leur vision de l'essence divine, en laquelle consiste principalement leur béatitude. 2. Leur béatitude et leurs demeures. 3. Leur état par rapport aux damnés. - 4. Les dons contenus dans leur béatitude. - 5. Les auréoles qui perfectionnent et ornent leur béatitude.

Au sujet du premier point, trois questions se posent: 1. Les saints verront-ils Dieu en son essence? - 2. Le verront-ils des yeux du corps? - 3. En voyant Dieu verront-ils aussi tout ce que Dieu voit?

1. L'intelligence humaine peut-elle parvenir à voir Dieu en son essence?

Selon la foi, nous tenons que la fin ultime de la vie humaine est la vision de Dieu; de même les philosophes soutiennent que la félicité ultime de l'homme est de connaître dans leur essence les substances séparées de la matière. C'est pourquoi au sujet de cette question nous trouvons la même difficulté et la même diversité d'opinions chez les philosophes et chez les théologiens. Quelques philosophes affirmèrent que notre intellect possible ne peut jamais parvenir à la connaissance des substances séparées par exemple, Alpharabe à la fin de son Ethique, bien qu'il dise le contraire dans le livre "De l'Intelligence," d'après son commentateur. De même, quelques théologiens disent que l'intelligence humaine ne peut jamais parvenir à voir Dieu en son essence. Les uns et les autres sont conduits à cette conclusion par la distance constatée entre notre intelligence et l'essence divine ou les"autres substances séparées. L'intelligence en acte étant de quelque manière une seule chose avec l'intelligible en acte, il semble difficile que l'intelligence créée devienne de quelque manière

l’essence increéée. Saint Jean Chrysostome dit: "Comment le créable voit-il l’incréable?" Pour ceux qui tiennent que l’intellect possible peut être engendré et est corruptible, comme puissance dépendant du corps, la difficulté majeure se présente, non seulement à l'égard de la vision divine, mais même à l’égard de la vision de toute substance séparée.

Mais cette opinion ne peut nullement être tenue. D’abord parce qu’elle s’oppose à l’autorité des Écritures canoniques, comme le dit saint Augustin dans son livre "De la vision de Dieu." Ensuite, parce que connaître intellectuellement étant par-dessus tout l’opération propre de l’homme, il faut que sa béatitude consiste en la forme la plus parfaite de cette opération. La perfection de celui qui connaît, en tant que tel, est l’intelligible lui-même si dans l’opération la plus parfaite de l’intelligence l’homme ne parvenait pas à voir l’essence divine, mais un autre objet, on devrait dire que l’homme est béatifié par autre chose que Dieu. Et puisque l’ultime perfection de chaque chose consiste dans la Conjonction avec son principe, il s’ensuivrait que le principe effectif de l’homme serait autre chose que Dieu, ce qui nous semble absurde. Ce serait absurde aussi pour les philosophes qui pensent que nos âmes émanent des substances séparées, de telle sorte qu’à la fin nous pourrions les connaître.

C’est pourquoi, selon nous, on doit dire que notre intelligence parviendra à voir l’essence divine. Et les philosophes doivent dire qu’elle parviendra à voir l’essence des substances séparées. Il nous reste à rechercher comment cela peut se faire. Certains affirmèrent, comme Alpharabe et Avempace, que par le fait même que notre intelligence connaît n’importe quel objet intelligible, elle parvient à voir l’essence d’une substance séparée. Pour le montrer, ils procèdent de deux manières. La première: de même que la nature de l’espèce ne varie pas dans les divers individus, sauf en tant qu’elle est unie aux principes d’individuation, de même, la forme intelligible connue ne varie pas selon qu’elle est connue par tel ou tel, sauf en tant qu’elle est unie à diverses formes imaginatives. C’est pourquoi quand l’intelligence sépare par l’abstraction la forme intelligible des formes imaginatives, il reste la quiddité intellectuelle, qui est une et identique dans les diverses intelligences qui la connaissent. Et cela c’est la quiddité de la substance séparée. C’est pourquoi, quand notre intelligence parvient à la totale abstraction de la quiddité intelligible de n’importe quoi, elle connaît par là. la quiddité de la substance séparée, qui est semblable à elle-même. La seconde manière de démonstration: notre intelligence est faite pour abstraire la quiddité de tous les êtres intelligibles qui en ont une. Si donc la quiddité qu’elle abstrait de tel être individué ayant une quiddité, est une quiddité qui n’a pas elle-même de quiddité, en la connaissant, elle connaît la quiddité d’une substance séparée, qui est ainsi disposée, puisque les substances séparées sont des quiddités subsistantes, qui n’ont pas de quiddité; car la quiddité de ce qui est simple est simple elle-même, comme dit Avicenne. Mais si la quiddité abstraite de tel être sensible individué est une quiddité qui possède sa quiddité, alors l’intelligence est apte à abstraire cette quiddité. Ainsi, puisqu’on ne peut pas remonter à l’infini, on doit arriver à une quiddité qui n’a pas elle-même de quiddité, c’est-à-dire une quiddité séparée.

Mais cette argumentation ne semble pas suffisante. D’abord parce que la quiddité de la substance matérielle, que l’intelligence abstrait, n’est pas de la même nature que les quiddités de substances séparées: donc, du fait que notre intelligence abstrait les quiddités des choses matérielles et les connaît, il ne suit pas qu’elle connaisse la quiddité de la substance séparée, et surtout l’essence divine, qui est tout à fait d’une autre nature que toute quiddité créée. Ensuite, parce que même en supposant qu’elle soit de la même nature, cependant en connaissant la quiddité d’une chose composée, on ne connaîtrait pas celle de la substance séparée, sauf selon son genre le plus éloigné, qui est la substance. Mais cette connaissance est imparfaite tant qu’on ne parvient pas aux caractères propres de la chose. En effet, celui qui connaît l’homme seulement en tant qu’il est animal ne le connaît que relativement et en puissance. Et il le connaît bien moins encore s’il ne connaît que la nature de la substance en

lui-même. C’est pourquoi, connaître ainsi Dieu ou les substances séparées, ce n’est point voir l’essence divine ou la quiddité de la substance séparée: c’est seulement connaître par les effets produits et comme dans un miroir.

C’est pourquoi Avicenne, dans ses Métaphysiques, expose un autre moyen de connaître les substances séparées: celles-ci seraient connues par nous à travers les intentions de leurs quiddités, qui seraient des similitudes d’elles-mêmes, non pas abstraites d’elles-mêmes, puisqu’elles sont immatérielles, mais imprimées par elles dans nos âmes. Mais ce nouveau mode de connaître ne nous paraît pas non plus suffisant pour la vision divine que nous recherchons. Il est en effet évident que "tout ce qui est reçu en quelque chose est en elle selon la manière d’être de cette chose qui reçoit. "La similitude de la divine essence imprimée dans notre intelligence serait donc en elle selon le mode de notre esprit. Mais le mode de notre esprit est déficient en regard de la parfaite réception de la similitude divine. Cette déficience à l’égard de la parfaite similitude peut se produire avec autant de manières qu’il y a de manières d’être dissemblables.

D’une manière, la similitude est déficiente quand la forme est participée dans la même espèce, mais non d’une manière aussi parfaite comme si quelqu’un est seulement un peu blanc, tandis que l’autre l’est bien plus. D’une autre manière, la similitude est encore plus déficiente quand les deux êtres n’appartiennent pas à la même espèce, mais seulement au même genre comme seraient semblables celui qui a une couleur citron ou jaunâtre et celui qui a la couleur blanche. D’une autre manière encore il y a davantage déficience de similitude quand deux êtres n’appartiennent pas au même genre, mais sont seulement analogues ou proportion nés comme si on parle de similitude entre la blancheur et l’homme parce que tous deux sont des êtres. Et de cette manière, toute similitude entre une créature et la divine essence est tout à fait déficiente. Pour que la vue connaisse la blancheur, il faut que la représentation de la blancheur soit reçue en elle selon sa raison d’espèce, bien que non selon le même mode d’être, car être une forme reçue dans un sens, ou bien être une chose existant en dehors de l’âme, ce sont deux modes d’être fort différents. Si l’oeil recevait la forme couleur citron, on ne dirait pas qu’il voit la blancheur. De même pour que l’intelligence connaisse une quiddité, il faut qu’elle reçoive une similitude selon la raison d’espèce, bien que peut-être les deux n’aient pas le même mode d’être: en effet la forme qui se trouve dans l’intelligence ou le sens n’est pas principe de connaissance selon le mode d’être possédé par l’un et l’autre, mais selon la raison par laquelle elle communique avec la chose extérieure. Il est ainsi évident que Dieu ne peut être connu, de telle sorte que son essence serait vue immédiatement, par aucune similitude reçue dans un esprit créé. C’est pourquoi certains qui pensaient que l’essence divine pouvait être vue seulement de cette manière, dirent que cette essence même ne sera pas vue, mais seulement une sorte d’éclair, comme un rayon d’elle-même. Cette manière de connaître ne suffit donc pas à atteindre la vision divine, que nous cherchons à expliquer.

Nous devons donc considérer une autre manière que certains philosophes, Alexandre et Averroès, ont proposée: en toute connaissance, il doit y avoir quelque forme par laquelle ho connue ou est vue. La f orme par laquelle l’intelligence est perfectionnée pour voir les substances séparées ne serait pas la quiddité que l’intelligence abstrait des choses composées, comme le prétendait la première opinion. Ce ne serait pas non plus une impression produite dans notre esprit par la substance séparée, comme disait la seconde opinion: ce serait la substance elle-même qui s’unirait à notre intelligence comme une forme de telle sorte qu elle serait a la fois ce qui est connu, et ce par quoi on le connaît. Quoi qu’il en soit des autres substances séparées, nous devons accepter cette manière de connaître quand il s’agit de la vision de Dieu en son essence; car toute autre forme qui informerait notre intelligence ne pourrait pas la conduire à l’essence divine.

Nous ne devons pas entendre cela en ce sens que l'essence divine serait la vraie forme de notre intelligence, ou que par l'union entre elle et notre intelligence serait formée quelque chose d'un absolument, comme dans les choses naturelles résultant de l'union de la forme et de la matière; mais en ce sens que le rapport entre l'essence divine et notre intelligence est comparable au rapport entre la forme et la matière. Chaque fois en effet que deux choses dont l'une est plus parfaite que l'autre sont reçues dans le même réceptacle, le rapport de l'une à l'autre est analogue au rapport de la forme à la matière: ainsi la lumière et la couleur sont reçues dans le diaphane, et la lumière est par rapport à la couleur comme la forme par rapport à la matière. De même, quand l'âme reçoit la lumière intellective et l'essence divine elle-même, qui l'habite, bien que ce ne soit point de la même manière, l'essence divine est par rapport à l'intelligence comme la forme par rapport à la matière. Et l'on peut prouver de la façon suivante que cela suffit pour que l'intelligence puisse voir l'essence divine elle- même à travers cette même essence divine de même que par l'union de la forme naturelle, de laquelle une chose reçoit l'être, et de la matière, il se forme un seul être unique, ainsi par l'union de la forme par laquelle l'intelligence connaît, et de l'intelligence elle-même, il se forme un seul être dans celui qui connaît.

Dans les choses naturelles, une chose subsistante en soi ne peut pas devenir la forme d'une matière, si cette chose possède déjà de la matière qui fait partie d'elle, car une matière ne peut pas devenir la forme de quelque chose. Mais si cette chose subsistante en elle-même est seulement une forme, rien n'empêche qu'elle devienne la forme de quelque matière et qu'elle devienne ce par quoi existe un composé comme cela se produit pour l'âme humaine. Dans l'intelligence, nous devons considérer l'intelligence elle-même étant en puissance comme une sorte de matière tandis que l'espèce intelligible est la forme. Quand l'intelligence connaît en acte, elle est comme un composé des deux. Donc, s'il y a une chose subsistante par elle-même qui n'a pas en soi autre chose que d'être intelligible en elle-même, cette chose pourra par elle-même être la forme par laquelle l'intelligence connaît. Une chose est intelligible en tant qu'elle est en acte, non en tant qu'elle est en puissance. Nous en voyons un signe dans ce fait que la forme intelligible doit être abstraite de la matière et de toutes ses propriétés. C'est pourquoi, puisque l'essence divine est acte pur, elle pourra être la forme par laquelle l'intelligence connaît: telle sera la vision béatifiante. Aussi Aristote dit-il que l'union entre l'âme et le corps est "un exemple de l'union bienheureuse par laquelle l'esprit est uni à Dieu".

2. Les saints, après la résurrection, verront-ils Dieu avec les yeux du corps?

Il y a deux manières de percevoir quelque chose par le sens corporel par soi ou par accident. Par soi: nous percevons ce qui peut produire par soi une impression sur le sens corporel. Une chose peut produire cette impression ou bien sur le sens en tant que sens, ou sur tel sens en tant qu'il est tel sens. Ce qui agit sur le sens de cette dernière façon est le sensible propre de tel sens, par exemple la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe. Puisque le sens en tant que tel se sert d'un organe corporel, une chose ne peut être perçue par lui que corporellement, car tout ce qui est reçu en quelque chose l'est à la manière de ce qui le reçoit. C'est pourquoi toutes les Choses sensibles impressionnent le sens en tant que sens, selon qu'elles possèdent une dimension. Dès lors, la dimension et toutes ses conséquences, comme le mouvement, le repos, le nombre, etc., sont appelées des sensibles communs par soi. Ce qui n'impressionne pas le sens, ni en tant que sens, ni en tant qu'il est tel sens, peut pourtant être connu, par accident: parce qu'il est uni aux choses qui impressionnent le sens par elles-mêmes. C'est ainsi que Socrate, et le fils de Diares, et son ami, et d'autres réalités de ce genre, qui sont connues par soi universellement par l'intelligence, peuvent être connues dans le concret par la puissance cogitative de l'homme ou par l'estimative des autres animaux. Nous disons que le sens extérieur perçoit ces choses, par accident seulement, quand, à partir de ce qu'il connaît par soi, la puissance cognoscitive (à qui il appartient de connaître par soi cet objet connu), le

perçoit aussitôt, sans doute et sans déduction: de même que nous voyons que quelqu'un vit s'il parle. Quand il n'en est pas ainsi, on ne dit pas que le sens connaît, même par accident.

Je dis donc que Dieu ne peut en aucune manière être vu du regard corporel, ni être perçu par quelque sens, comme une chose visible par soi, ni ici-bas, ni dans la patrie; car si on enlève au sens ce qui lui convient en tant que sens, il cesse d'être un sens. De même, si on enlève à la vue ce qui lui convient en tant que telle, il n'y a plus de vue. Le sens en tant que tel perçoit la dimension et la vue en tant que telle perçoit la couleur. Il est donc impossible que la vue perçoive quelque chose qui n'est pas coloré, ni étendu, à moins de parler de sensation d'une manière équivoque. Puisque la vue et le sens seront dans le corps glorieux spécifiquement les mêmes qu'ici-bas, il n'est pas possible qu'ils voient l'essence divine comme une chose visible par soi. La vue le percevra seulement comme une chose visible par accident, d'une part en considérant la gloire de Dieu dans les corps, surtout glorifiés, et principalement dans le corps du Christ; et d'autre part parce que l'intelligence verra Dieu si clairement, que la vue le percevra dans les choses corporelles, de même que si quelqu'un parle on perçoit qu'il vit. Assurément notre intelligence ne verra pas Dieu dans les créatures, mais elle le verra à travers les créatures vues corporellement. C'est de cette manière de voir Dieu corporellement que saint Augustin parle quand il dit: "Il est tout à fait croyable que nous verrons les réalités corporelles du monde, du nouveau ciel et de la nouvelle terre, de telle sorte que nous apercevrons dans une éblouissante clarté Dieu présent en toutes choses et gouvernant tous les êtres même corporels. Cela se fera, non pas comme maintenant nous découvrons les choses invisibles de Dieu à travers celles qu'il a créées, mais de la manière dont, quand nous voyons les hommes, nous ne croyons pas, mais nous voyons qu'ils vivent.

3. Les saints en voyant Dieu voient-ils tout ce que Dieu voit?

Dieu, en connaissant son essence, connaît tout ce qui est, sera, a été. Et ce mode de connaissance est appelé connaissance de vision, parce qu'elle est semblable à la vision corporelle qui connaît toutes les choses présentes. En voyant son essence, Dieu connaît en outre tout ce qu'il est capable de faire, bien qu'il ne l'ait jamais réalisé et ne le réalisera pas. Sinon il ne connaîtrait point parfaitement sa puissance, car on ne connaît pas sa puissance si on en ignore les objets. C'est ce qu'on appelle connaître de science ou connaissance de simple intelligence.

Il est impossible qu'une intelligence créée, en voyant l'essence divine connaisse toutes les choses que Dieu peut faire. Plus un principe est connu parfaitement, plus on connaît de choses à travers lui, de même que dans un principe de démonstration, celui qui possède un esprit plus perspicace découvre plus de conclusions que celui qui a un esprit plus lent. Puisque le degré de la perfection divine correspond à ce dont elle est capable, si une intelligence voyait dans l'essence divine tout ce que Dieu est capable de faire, elle serait d'un degré de perfection égal, dans son acte de connaissance, à la perfection de la puissance divine réalisant ses effets: elle engloberait donc la puissance divine, ce qui est impossible pour tout esprit créé. Par contre, les choses que Dieu connaît par science de vision peuvent être connues dans le Verbe par un esprit créé, c'est-à-dire l'âme du Christ.

Au sujet de ceux qui, en dehors du Christ, voient l'essence divine, il y a deux opinions différentes: Les uns disent que tous ceux qui voient Dieu en son essence voient tout ce que Dieu voit par science de vision. Mais cela est en désaccord avec les affirmations des saints, qui disent que les anges ignorent certaines choses, bien qu'il soit de foi qu'ils voient tous Dieu en son essence. Les autres disent que les autres que le Christ, bien qu'ils voient Dieu en son essence, ne voient pas tout ce que Dieu voit, parce qu'ils ne saisissent pas la plénitude de l'essence divine. Il n'est pas nécessaire que celui qui connaît une cause en connaisse tous les effets, s'il connaît intégralement la cause. Or cela n'est pas possible pour un esprit créé. C'est

pourquoi chacun de ceux qui voient Dieu en son essence voit d'autant plus de choses en elle, qu'il la pénètre plus clairement: certains pourront donc en éclairer d'autres. De cette manière, la science des anges et des saintes âmes peut croître jusqu'au jour du jugement, comme les éléments qui appartiennent à la récompense accidentelle. Mais ensuite, cette science ne croîtra plus, car ce sera le dernier état des choses, et dans cet état il est possible que tous connaissent tout ce que Dieu connaît par sa science de vision.

CHAPITRE 93: LA BÉATITUDE DES SAINTS ET LEURS DEMEURES

Traitons maintenant de la béatitude des saints et de leurs demeures. Nous poserons trois questions: 1. La béatitude des saints croît-elle après le jugement? - 2. Convient-il de désigner les degrés de béatitude par le terme de demeures? - 3. Les diverses demeures se distinguent-elles selon les degrés de charité?

1. La béatitude des saints sera-t-elle plus grande après le jugement qu'auparavant?

Il est manifeste que la béatitude des saints sera augmentée en étendue après la résurrection, car elle ne sera plus seulement de l'âme, mais aussi du corps. Et la béatitude de l'âme elle-même sera accrue en étendue puisqu'elle ne jouira pas seulement de son propre bien, mais aussi du bien du corps. On peut même dire que la béatitude de l'âme sera accrue en intensité. Le corps de l'homme peut, en effet, être considéré de deux manières: d'une part, en tant qu'il peut être perfectionné par l'âme; d'autre part, selon qu'il y a en lui quelque chose qui gêne l'âme dans ses opérations, parce qu'elle ne parvient pas à le perfectionner totalement. Selon la première manière de considérer le corps, son union avec l'âme ajoute à celle-ci quelque perfection, puisque toute partie est imparfaite et se complète dans son tout: le tout se comporte à l'égard de la partie comme la forme à l'égard de la matière. L'âme est donc plus parfaite dans son existence naturelle quand elle est dans le tout, c'est-à-dire dans l'homme composé de l'âme et du corps, que quand elle est une partie séparée. Mais l'union avec le corps, dans la seconde manière de considérer, empêche la perfection de l'âme.

C'est pourquoi la Sagesse dit que "le corps qui se corrompt, appesantit l'âme. "Si donc on enlève du corps tout ce par quoi il résiste à l'action de l'âme, celle-ci sera absolument parlant plus parfaite dans ce corps que séparée de lui. Plus une chose est parfaite en son être, plus elle peut agir parfaitement. L'opération de l'âme unie à un tel corps sera donc plus parfaite que celle de l'âme séparée. Tel sera le corps glorieux, entièrement soumis à l'esprit. Puisque la béatitude consiste en une opération, celle de l'âme sera plus parfaite après la reprise du corps qu'auparavant. Tout être imparfait tend à sa perfection. L'âme séparée tend naturellement vers son union avec le corps; et à cause de cette tendance, qui vient d'une imperfection, l'opération par laquelle elle tend vers Dieu est moins intense. C'est ce que dit saint Augustin: "Par le désir du corps, l'âme est retardée dans sa tendance totale vers ce bien suprême."

2. Les degrés de béatitude doivent-ils être appelés demeures?

Le mouvement local est le premier de tous les mouvements: c'est pour quoi, selon Aristote, les noms de mouvement, de distance et des autres choses connexes sont dérivés du mouvement local pour tous les autres mouvements. La fin du mouvement local est le lieu, dans lequel la chose une fois parvenue demeure en repos et s'y conserve. C'est pourquoi, à propos de tout mouvement, le repos auquel a abouti finalement le mouvement se nomme situation ou demeure. Et puisque le nom de mouvement est appliqué même aux actes de l'appétit sensible et de la volonté, le fait d'atteindre la fin de ces mouvements s'appelle demeure ou position dans la fin. On donne donc le nom de diverses demeures aux diverses manières d'atteindre sa fin ultime. L'unité de la demeure correspond à l'unité de la béatitude considérée en son objet, et la pluralité des demeures correspond aux différences qui se trouvent dans la béatitude, considérée dans les bienheureux. Nous voyons aussi dans les

choses naturelles que le lieu élevé vers lequel tendent les corps légers est le même pour tous, mais chacun d'entre eux en approche plus ou moins selon son degré de légèreté: ils ont donc des demeures différentes selon leur différence de légèreté.

3. Les diverses demeures se distinguent-elles selon les degrés de charité?

Il y a deux principes qui distinguent les demeures ou degrés de béatitude: l'un proche, l'autre éloigné. Le proche est la disposition différente des bienheureux, selon laquelle s'établit en eux une diversité de perfection dans l'opération de la béatitude; tandis que le principe éloigné est le mérite grâce auquel ils ont obtenu cette béatitude. Selon la première manière, on distingue des demeures d'après la charité dans le ciel, qui plus elle est parfaite, plus elle rendra le bien heureux capable de recevoir la divine clarté, dont l'augmentation accroît la perfection de la vision de Dieu. Selon la seconde manière, on distingue des demeures d'après la charité de la vie sur terre. Notre acte en effet n'est pas méritoire dans sa substance même, mais à cause de la disposition de vertu qui le pénètre. Or la puissance du mérite dans toutes les vertus provient de la charité qui a pour objet notre fin même. C'est pourquoi la diversité de mérite revient tout entière à la diversité de charité. Et ainsi notre charité d'ici-bas distingue les demeures à la manière du mérite.

CHAPITRE 94: LE COMPORTEMENT DES SAINTS ENVERS LES DAMNÉS

Voyons maintenant le comportement des saints envers les damnés, et posons trois questions: 1. Les saints voient-ils les souffrances des damnés? - 2. Ont-ils pour eux de la compassion? - 3. Sont-ils satisfaits de les voir souffrir?

1. Les saints dans le ciel verront-ils les souffrances des damnés?

Rien ne doit être enlevé aux bienheureux de ce qui appartient à leur béatitude. Une chose est mieux connue par contraste avec son contraire, car les contraires quand ils se rapprochent sont mieux mis en lumière. C'est pourquoi, pour que la béatitude des saints leur plaise davantage, et qu'ils en rendent à Dieu de meilleures actions de grâces, il leur est donné de voir parfaitement les souffrances des impies.

2. Les bienheureux ont-ils de la compassion pour les souffrances des damnés?

La miséricorde ou compassion peut se trouver en quelqu'un de deux manières: soit par passion, soit par un acte de choix de la volonté. Chez les bienheureux il n'y aura pas de passion dans la partie inférieure de leur nature, sauf à la suite d'un choix de la raison. Il n'y aura donc chez eux de compassion ou de miséricorde qu'à la suite d'un tel choix de la raison. Une telle élection de la raison ne peut faire naître la miséricorde ou la compassion que si quelqu'un veut que le mal d'autrui soit éloigné: point de compassion si nous ne voulons pas raisonnablement que les maux d'autrui soient écartés. Tant que les pécheurs sont en ce monde, ils se trouvent dans un tel état qu'ils peuvent être libérés de leur misère et de leur péché sans préjudice pour la justice divine, et être introduits dans la béatitude. La compassion est donc possible envers eux, par choix de la volonté (comme Dieu, les anges et les saints compatissent en voulant leur salut) ou par passion, comme les hommes bons compatissent aux pécheurs qui sont encore dans la vie terrestre. Mais dans l'au-delà, les pécheurs ne pourront plus sortir de leur misère. Il n'y aura donc plus de possibilité d'une compassion, voulue avec rectitude, à l'égard de leurs souffrances. Les bienheureux qui seront dans la gloire n'auront donc aucune compassion pour les damnés.

3. Les bienheureux se réjouiront-ils des peines des impies?

Une chose peut être occasion de joie de deux manières: ou bien, par soi, quand on se réjouit d'une chose pour elle- même; et de cette manière les saints ne se réjouiront pas des peines des impies. Ou bien par accident, c'est-à-dire à cause de quelque chose qui s'y ajoute; et ainsi les saints se réjouiront des peines des impies en considérant l'ordonnance de la divine justice pour ceux-ci, et leur libération personnelle, source de joie. Ainsi la justice divine et la libération des bienheureux seront par elles-mêmes causes de joie, tandis que la peine des damnés ne le sera que par accident.

CHAPITRE 95: LES DOTS DES BIENHEUREUX

Considérons maintenant les dots des bien heureux. Cinq questions se posent à leur sujet

1. Doit-on attribuer des dots aux bienheureux? - 2. La dot diffère-t-elle de la béatitude? - 3. Appartenait-il au Christ d'avoir des dots? 4. Et aux anges? - 5. Convient-il d'assigner trois dots à l'âme?

1. Doit-on attribuer des dots aux hommes bienheureux?

Il n'est pas douteux que les bienheureux, quand ils entrent dans la gloire, reçoivent de Dieu des dons pour leur ornementation, et ces dons honorifiques sont appelés dots par les maîtres spirituels. C'est pourquoi on définit ainsi la dot dont nous parlons ici "La dot est un ornement perpétuel de l'âme et du corps, s'ajoutant à leur vie, et persévérant sans interruption dans la béatitude éternelle." Et cette description est comparée à la dot corporelle qui orne l'épouse et apporte au mari de quoi pouvoir nourrir l'épouse et les enfants; cependant la dot de l'épouse est conservée sans pouvoir disparaître, afin que si le mariage était dissous, elle revienne à l'épouse. Mais dans l'interprétation de ce nom, nous trouvons diverses opinions.

Certains disent que la dot ne doit pas être considérée en comparaison avec le mariage corporel, mais que c'est là une manière de parler par laquelle on désigne toute perfection ou ornement de n'importe quel homme comme on dit de quelqu'un qu'il est doté de science parce qu'il brille par sa science. Ovide s'est servi ainsi du mot dot, quand il dit "Efforce-toi de plaire par toute dot qui peut plaire." Mais cela ne semble aucunement convenir, car quand un nom est créé pour désigner principalement une chose, il n'est pas d'usage de l'appliquer à autre chose qui n'a pas avec elle quelque ressemblance. Puis que, dans son acception première, la dot est liée au mariage charnel, il est nécessaire que dans toutes ses autres acceptions il y ait une ressemblance avec la première signification.

D'autres disent que cette similitude consiste en ce que la dot signifie proprement le don qui. dans le mariage corporel, est donné à l'épouse par l'époux quand elle pénètre en sa maison, don qui contribue à la parure de l'épouse: cela ressort de ce que Sichem dit à Jacob et à ses fils: "Augmentez la dot et demandez des présents," et "Si quelqu'un a séduit une vierge et a dormi avec elle, qu'il la dote, et la prenne comme épouse." C'est pourquoi l'ornement que le Christ donne à ses saints en les introduisant dans la demeure de gloire est appelé dot. Cependant, cela est manifestement contraire à ce que disent les juristes, auxquels il appartient de traiter ces choses. Ils déclarent que la dot est, à proprement parler, "une donation faite de la part de la femme à ceux qui sont du côté de l'homme, à cause de la charge du mariage que l'homme doit supporter", tandis que ce que l'époux donne à l'épouse est appelé" donation pour les noces". C'est dans ce sens qu'il est parlé de dot au livre des Rois, quand il est dit: "Pharaon, roi d'Egypte, prit Gazer et la donna en dot à sa fille, épouse de Salomon." Les auteurs cités ne s'opposent pas à cela. Car bien qu'il soit d'usage que des dots soient données par les parents de la fille, cependant il arrive parfois que l'époux ou son père donne des dots à la place du père de la fille. Cela se produit de deux manières: soit à cause d'un grand amour pour l'épouse, comme cela eût lieu pour Hamor, père de Sichem, qui voulut donner la dot,

qu’il aurait dû recevoir, à cause de l’amour ardent de son fils pour la jeune fille; ou bien cela a lieu comme une réparation de l’époux pour assigner une dot à la vierge violée par lui, tandis que le père de cette vierge aurait dû la donner. Et c’est de cela que parle Moïse dans le texte cité.

C’est pourquoi, selon une autre opinion, on doit dire que la dot est proprement, dans le mariage corporel, ce qui est donné par ceux qui sont du côté de la femme à ceux qui sont du côté de l’homme, pour supporter les charges du mariage, comme nous l’avons dit. Mais alors il reste la difficulté d’adopter cette signification au cas présent, puisque les ornements de la béatitude sont donnés à l’épouse spirituelle par le père de l’époux. Cela sera éclairé par la solution des objections.

2. La dot est-elle ta même chose que ta béatitude?

A ce sujet deux opinions sont émises: certains disent que la béatitude et la dot sont la même chose en fait, mais diffèrent en leur notion, car la dot regarde le mariage spirituel entre le Christ et l’âme, mais non la béatitude. Mais cela n’est pas possible, car la béatitude consiste en une opération, tandis que la dot n’est pas une opération mais plutôt une qualité ou une disposition. C’est pourquoi d’autres disent que la béatitude et la dot diffèrent même dans la réalité la béatitude est l’opération parfaite grâce à laquelle l’âme bienheureuse est unie à Dieu, tandis que les dots sont des manières d’être, des dispositions ou d’autres qualités qui sont ordonnées à la perfection de cette opération De la sorte, les dots sont ordonnées à la béatitude, plutôt qu’elles n’en sont des parties.

3. Convient-il au Christ d’avoir des dots?

Deux opinions se manifestent à ce sujet. Certains disent que dans le Christ il y a une triple union: une, qui est appelée consentie, qui l’unit à Dieu par un lien d’amour; une autre, de dignité, par laquelle la nature humaine est unie à la nature divine; la troisième par laquelle le Christ lui-même est uni à l'Église. Ils disent que, selon les deux premières unions, il convient que le Christ ait des dots, à titre de dot; mais selon la troisième union il lui convient d’avoir une dot tout à fait excellente, mais pas à titre de dot: car dans cette union, le Christ est comme l’époux, et l’Église comme épouse. Or, la dot est donnée à l’épouse en tant que propriété et possession. Dans l’union par laquelle le Christ est uni au Père par consentement d’amour, mais en tant que Dieu, on ne peut dire qu’il y ait mariage, car il n’y a pas là cette soumission qui doit exister entre l’épouse et l’époux. De même dans l’union de la nature humaine avec la nature divine, en union personnelle ou même par conformité de volonté, il ne peut pas y avoir une raison de dot. Pour trois motifs

d’abord parce qu’il doit y avoir conformité de nature entre l’époux et l’épouse pour le mariage dans lequel sont données des dots; et cela n’est pas réalisé dans l’union de la nature humaine avec la nature divine; - secondement, parce que la distinction des personnes est exigée, et que la nature humaine n’est pas personnellement distincte du Verbe; - troisièmement, parce que la dot est donnée quand l’épouse entre pour la première fois dans la maison de l’époux, et ainsi elle est attribuée à l’épouse, qui n’étant pas auparavant con jointe, le devient: mais la nature humaine qui est assumée par le Verbe dans l’unité de la personne, n’a jamais existé avant de lui être parfaitement unie.

C’est pourquoi, selon d’autres, on doit dire, ou bien que la notion de dot ne convient nullement au Christ, ou bien qu’elle ne lui convient pas à proprement parler comme elle convient aux saints; mais ce qu’on appelle dots lui convient à un degré éminent.

4. Les anges ont-ils des dots?

Il n'est pas douteux que ce qui compose les dots de l'âme convient aux anges comme aux hommes; mais non en tant que dot, parce que la notion d'épouse n'appartient pas aux anges comme aux hommes. Entre l'époux et l'épouse, il doit y avoir conformité de nature, en tant qu'ils appartiennent à la même espèce. A ce titre, les hommes sont en harmonie avec le Christ en tant qu'il a assumé la nature humaine, et est par là devenu conforme à la nature de l'espèce humaine, comme elle se trouve en tous les hommes. Il n'est pas conforme aux anges selon l'unité de l'espèce, ni en sa nature divine, ni dans la nature humaine. C'est pourquoi la notion de dot ne convient pas proprement aux anges comme aux hommes.

Cependant, dans les choses dites métaphoriquement, on n'exige pas une similitude sur tous les points on ne peut donc pas, à cause d'une dissemblance, conclure qu'il n'est pas possible d'attribuer métaphoriquement une chose à une autre. On ne peut donc pas dire, absolument, que les dots ne conviennent pas aux anges, mais seulement qu'elles ne leur conviennent pas à proprement parler comme aux hommes, à cause de la différence dite plus haut.

5. Convient-il d'attribuer à l'âme trois dots?

Tous s'accordent à accorder à l'âme trois dots, mais diversement. Certains disent que ces trois dots de l'âme sont la vision, la dilection et la fruition. D'autres disent que ce sont la vision, la prise de possession et la fruition. D'autres que ce sont la vision, la délectation et la prise de possession. Mais tous réduisent en fait ces dots à la même chose, et en donnent le même nombre. Nous avons vu plus haut que la dot est quelque chose qui est inhérent à l'âme, et qui l'ordonne à cette opération en laquelle consiste la béatitude. Dans cette opération, deux choses sont requises: la substance elle-même de l'opération, qui est la vision, et sa perfection, qui est la délectation. Car la béatitude doit être une opération parfaite.

La vision est délectable de deux manières de la part de l'objet, en tant que ce qui est vu est délectable, et de la part de la vision, en tant qu'il est délectable de voir cet objet comme nous nous réjouissons de connaître les maux, bien que ceux-ci ne nous réjouissent pas. Puisque l'opération en laquelle consiste la béatitude ultime doit être tout à fait parfaite, il faut qu'elle soit délectable sous ces deux aspects. Pour que cette vision soit délectable de la part de la vision, elle doit devenir connaturelle à celui qui voit, grâce à quelque disposition. Mais pour qu'elle soit délectable de la part de l'objet visible, il faut deux conditions d'une part que cet objet visible convienne, et d'autre part qu'il soit en fait en contact avec celui qui voit. Donc, pour que la vision soit délectable en elle-même, il faut une disposition qui la rende telle; et c'est la première dot, que tous appellent vision. Mais de la part de l'objet visible, deux conditions sont requises dans la vision qu'elle convienne, et cela regarde l'affectivité; et c'est pour cela que certains appellent cette dot dilection, tandis que d'autres l'appellent fruition, parce que la fruition a trait à l'affectivité, car ce que nous aimons le plus nous apparaît très digne d'estime. De la part de l'objet visible, le contact est requis: et c'est pourquoi certains donnent comme dot la prise de possession, qui n'est pas autre chose que de prendre conscience de la présence de Dieu et de le garder en soi. Mais selon d'autres, il y a une fruition qui est non dans l'espérance, comme dans la marche terrestre, mais déjà dans la possession, comme dans la patrie. Et ainsi, les trois dots répondraient aux trois vertus théologales: à la foi correspond la vision; à l'espérance, la prise de possession ou la fruition, selon une manière de la concevoir; à la charité, la fruition ou la délectation, selon une autre conception. La fruition parfaite, comme elle sera dans la patrie, inclut la délectation et la compréhension. C'est pourquoi certains la confondent avec l'une, et d'autres avec l'autre.

Certains, par contre, attribuent ces trois dots aux trois forces de l'âme, c'est-à-dire la vision à la force rationnelle, la délectation au concupiscible, et la fruition à l'irascible, en tant qu'elle est le fruit d'une certaine victoire. Mais cela ne peut être admis à proprement parler, car

l'irascible et le concupiscible ne sont pas dans la partie intellective, mais dans la partie sensitive, tandis que les dots de l'âme sont dans l'esprit lui-même

CHAPITRE 96: LES AURÉOLES

Pour étudier les auréoles, nous poserons treize questions: 1. L'auréole diffère-t-elle de la récompense essentielle? - 2. Diffère-t-elle du fruit? - 3. Le fruit est-il dû à la seule vertu de continence? 4. Convient-il d'assigner trois fruits aux trois parties de la continence? - 5. Une auréole est-elle due aux vierges? - 6. Et aux martyrs? - 7. Et aux docteurs? - 8. Une auréole est-elle due au Christ? - 9. Et aux anges? - 10. Au corps humain? – 11. Convient-il de distinguer trois auréoles? -12. L'auréole des vierges est-elle la plus appréciable? - 13. Un bienheureux possède-t-il la même auréole plus intensément qu'un autre?

1. L'auréole est-elle autre chose que la récompense essentielle, qu'on appelle couronne d'or?

La récompense essentielle de l'homme, qui est sa béatitude, consiste dans une parfaite union de l'âme avec Dieu, en tant qu'elle jouit parfaitement de lui, vu et aimé à la perfection. Cette récompense est appelée métaphoriquement couronne, ou couronne d'or, soit par Considération du mérite qui est acquis par une sorte de combat, puisque la vie de l'homme sur la terre est une bataille, soit par considération de la récompense, par laquelle l'homme devient de quelque manière participant de la Divinité, et donc du pouvoir royal; l'Apocalypse dit: "Vous nous avez faits rois pour notre Dieu." La couronne est le signe propre du pouvoir royal; et pour ce motif, la récompense accidentelle, ajoutée à l'essentielle, prend aussi une forme de couronne. La couronne signifie aussi une certaine perfection, à cause de sa forme de cercle, et à ce titre convient à la perfection des bienheureux. Mais comme on ne peut rien ajouter à la récompense essentielle, qui ne lui soit inférieur, cette récompense ajoutée est appelée: auréole.

A cette récompense essentielle, qu'on appelle couronne d'or (= *aurea*) une chose peut être ajoutée de deux manières. D'une première manière: à cause de la condition de la nature de celui qui est récompensé: ainsi la gloire du corps s'ajoute à la béatitude de l'âme; cette gloire du corps est quelquefois nommée auréole. Au sujet de l'Exode: "Tu feras une autre couronne, l'auréole", la Glose dit: "A la fin, l'auréole est surajoutée, puisque l'Ecriture dit qu'ils recevront une gloire plus élevée lors de la reprise des corps." Mais en ce moment, il ne s'agit pas de cette auréole. D'une seconde manière: à cause d'une oeuvre méritoire; et ce mérite peut provenir de deux causes, qui sont aussi sources de bonté: c'est-à-dire de la racine de la charité, par laquelle l'acte se rapporte à la fin ultime; et ainsi lui est due la récompense essentielle, à savoir d'atteindre sa fin, ce qui est la couronne d'or - ou bien d'un genre spécial de l'action bonne elle-même, qui est particulièrement digne de louange à cause des circonstances, ou d'une disposition dont elle émane, ou de sa fin prochaine, et ainsi cette action mérite quelque récompense accidentelle, qu'on appelle auréole. Et c'est de cette auréole-là que nous parlons présentement.
Ainsi, on doit dire que l'auréole est quelque chose d'ajouté à la couronne, c'est-à-dire une sorte de joie au sujet des oeuvres accomplies qui incluent une victoire plus grande; et c'est là une autre joie que celle dont jouit quelqu'un à cause de son union avec Dieu, et qui est appelée la couronne d'or.

Cependant, certains disent que la récompense commune elle-même, qu'on nomme la couronne, prend le nom d'auréole si elle est attribuée aux vierges, aux martyrs ou aux docteurs, de même que le denier prend le nom de dette du fait qu'il est dû à quelqu'un, bien que ce soit tout à fait la même chose qu'on appelle dette et denier. La récompense essentielle ne serait pas plus grande quand on la nomme auréole, mais elle correspondrait à un acte meilleur non selon l'intensité du mérite, mais selon la manière de mériter. De la sorte, bien

qu’en deux bienheureux il y ait la même limpidité de vision de Dieu, cependant dans l’un on l’appellerait auréole, parce que cela correspondrait à un mérite supérieur dans la manière d’agir. Mais cela semble contraire à l’intention de la Glose du texte de l’Exode. Si la couronne et l’auréole sont la même chose, on ne peut dire que l’auréole est surajoutée à la couronne. En outre, puisque la récompense correspond au mérite, il faut qu’à un mérite meilleur provenant de la manière d’agir corresponde une supériorité de la récompense. Et c’est cette supériorité que nous appelons auréole. Celle-ci doit donc différer de la couronne.

Article 2. L’auréole digère-t-elle du fruit?

Les choses dites métaphoriquement peuvent être prises de diverses façons, selon les considérations des diverses propriétés de ce à quoi on les compare. Puisque le fruit est, au sens propre, ce qui se trouve dans les choses corporelles nées de la terre, on peut parler des fruits spirituels selon les diverses conditions que nous trouvons dans les fruits corporels. Le fruit corporel possède la douceur, par laquelle il nous restaure quand il est à l’usage de l’homme. C’est aussi le dernier effet auquel parvient l’œuvre de la nature. C’est encore ce que nous espérons grâce à l’agriculture, par l’ensemencement et tous les autres travaux. Le fruit spirituel est donc lui aussi parfois considéré comme ce qui nous restaure totalement, comme fin ultime. Dans ce sens, on dit que nous puisons notre fruit en Dieu, parfaitement dans le Ciel, et imparfaitement sur terre. C’est dans ce sens qu’on prend la fruition, qui est une dot. Mais ici nous ne parlons pas de fruits en ce sens-là. D’autres fois, on désigne comme fruit spirituel ce qui nous restaure, sans être notre fin dernière et ainsi on dit des vertus du fruit "qu’elles refont l’esprit par une vraie douceur", comme dit saint Ambroise. C’est dans ce sens que saint Paul dit aux Galates: *"Les fruits de l’esprit sont la charité, la joie, etc"*. Nous ne parlons pas ici de fruits dans ce sens; nous en avons parlé ailleurs. On peut prendre en un autre sens le fruit spirituel, par comparaison avec le corps, en tant que le fruit corporel est quelque chose d’utile que l’on attend du travail d’agriculture: alors le fruit est la récompense que l’homme obtient par le travail accompli en cette vie; et ainsi toute récompense que nous aurons dans la vie future grâce à nos efforts, est appelée fruit. Et saint Paul parle en ce sens aux Romains: *"Vous possédez votre fruit dans la sanctification, mais votre fin dans la vie éternelle"*. Ce n’est pas non plus dans ce sens que nous parlons maintenant de fruits, mais en tant que le fruit est ce qui naît de la semence. Dans saint Matthieu, c’est ainsi que le Maître parle du fruit, qu’il divise en trente pour un ou soixante pour un ou en centuple. Le fruit ne peut sortir de la semence que parce que la force de la semence est efficace pour transformer en sa nature les humeurs de la terre; et, plus cette force est efficace et la terre bien préparée, plus le fruit est abondant. La semence spirituelle semée en nous est la parole de Dieu; et plus quelqu’un est converti en spiritualité par la libération de la chair, plus le fruit de cette parole est abondant. Le fruit de la parole de Dieu diffère de la couronne et de l’auréole, parce que la couronne consiste en la joie que quelqu’un a de posséder Dieu, l’auréole en la joie qu’il a de la perfection de ses oeuvres, tandis que le fruit consiste dans la joie qu’il a de sa disposition à accomplir ces oeuvres selon son degré de spiritualité, grâce auquel il a fait valoir la semence de la parole de Dieu.

Certains distinguent entre l’auréole et le fruit en disant que l’auréole est due au lutteur, selon ce mot de saint Paul à Timothée: *"Il ne sera pas couronné s’il n’a pas lutté selon les règles"*, tandis que le fruit est dû au travailleur, selon la Sagesse: *"Le fruit des bons travaux est glorieux"*. Mais d’autres disent que la couronne concerne la conversion vers Dieu, tandis que l’auréole et le fruit consistent dans les choses qui sont ordonnées à cette fin: Le fruit regarderait surtout la volonté, et l’auréole surtout le corps. Mais comme le travail et la lutte sont dans le même homme et selon la même chose, et que la récompense du corps dépend de celle de l’âme, selon l’opinion citée, il n’y aurait qu’une différence de raison entre le fruit, la

couronne et l’auréole. Cela n’est pas possible, car le fruit est assigné à certains, à qui n’est pas assignée l’auréole.

Article 3. Le fruit est-il réservé à la vertu de continence?

Le fruit est une récompense due à l’homme parce qu’il est passé de la vie charnelle à la vie spirituelle. Il correspond donc surtout à la vertu qui libère l’homme de la domination de la chair. C’est ce qu’opère la continence, parce que c’est surtout par les plaisirs sexuels que l’âme est soumise à la chair. C’est à ce point que, selon saint Jérôme, dans l’acte charnel l’esprit de prophétie ne touche plus le cœur des prophètes, et que, selon Aristote, "dans ce plaisir il n’est pas possible à l’intelligence de connaître". Le fruit correspond donc mieux à la continence qu’à une autre vertu.

Article 3. Convient-il d’assigner trois couronnes aux trois parties de la partie de la continence?

La continence, à laquelle correspond le fruit, introduit l’homme dans une sorte de spiritualisation, en rejetant la vie charnelle. On distingue donc les divers fruits selon les divers modes de spiritualisation que la continence constitue. Il y a une spiritualité indispensable et une autre qui est une surabondance. La spiritualité indispensable consiste en ce que la droiture de l’esprit ne soit point pervertie par la délectation chamelle: cela se produit quand quelqu’un jouit des plaisirs de la chair dans la conformité à l’ordre de la raison telle est la spiritualité des époux. La spiritualité surabondante consiste pour l’homme à se détacher totalement des délectations charnelles qui oppriment l’esprit. Cela peut s’accomplir de deux manières: Soit à l’égard de tout temps, passé, présent et futur: et c’est la spiritualité des vierges, soit pour un temps limité: Et c’est la spiritualité des veufs. À ceux qui gardent la continence conjugale est donné le fruit à trente pour un. À ceux qui gardent la continence des veufs est donné soixante pour un, à ceux qui gardent la continence virginale est donné le centuple; selon le motif assigné plus haut par Bède.
Cependant, on pourrait donner à ces divisions un autre motif, selon la nature des nombres. Le nombre trente vient de la multiplication de dix par trois; trois est le chiffre de toutes choses, comme dit Aristote, et il contient en soi la perfection commune à tout: le commencement, le milieu et la fin. Il convient donc que le nombre trente soit assigné aux époux chez eux, à l’observation du Décalogue, qui est désigné par dix, ne s’ajoute que la perfection commune sans laquelle n’y a pas de salut.
Le nombre six, dont la multiplication par dix fait soixante, possède la perfection en vertu de ses parties, puisqu’il résulte du groupement de toutes ses parties: il convient donc qu’il corresponde au veuvage, dans lequel se trouve le parfait éloignement des plaisirs charnels, dans toutes les circonstances, qui sont comme les parties de l’acte vertueux: En effet, le veuf n’use des plaisirs charnels avec personne, en aucun lieu et dans aucune circonstance, chose qui n’existait pas dans la continence conjugale. Le centuple correspond parfaitement à la virginité, parce que le nombre dix, dont la multiplication par lui-même donne cent, est la limite des nombres. De même, la virginité atteint la limite de la spiritualisation, puisqu’on ne peut rien lui ajouter quant à la spiritualité. Le nombre cent, en tant que nombre carré, possède la perfection en vertu de sa figure en effet, la figure carrée est parfaite parce qu’elle possède l’égalité de toutes ses parties, ayant des côtés égaux: Elle convient donc à la virginité, dans laquelle l’incorruptibilité est gardée en tous les temps passé, présent et futur.

Article 5. Une auréole est-elle due à la virginité?

Là où est obtenue une forme supérieure de victoire, on a droit à une couronne spéciale. Quand quelqu’un, en gardant la virginité, obtient une victoire exceptionnelle sur la chair, contre laquelle il mène une lutte incessante, comme dit saint Paul aux Galates: *"L’esprit lutte contre*

la chair", il a droit à une couronne spéciale, qui est appelée auréole. Tous l'affirment communément; mais ils ne sont pas d'accord pour préciser à quelle virginité est due cette auréole. Les uns disent qu'elle est due à un acte: elle sera donc donnée à celle qui garde, en acte, la virginité, si elle est du nombre de ceux qui seront sauvés. Mais cela ne semble pas convenir, car alors celles qui ont la volonté de se marier, mais meurent auparavant, posséderaient l'auréole. D'autres disent que l'auréole est due à un état et non à un acte: seules mériteraient l'auréole celles qui se sont mises par un vœu dans l'état de virginité perpétuelle. Mais cela non plus ne semble pas convenir, car quelqu'un peut garder la virginité sans l'avoir vouée, avec une volonté égale à celle d'un autre qui en a fait le vœu. C'est pourquoi on peut dire, autrement, que le mérite est dû à tout acte de vertu impéré par la charité. La virginité est de l'ordre de la vertu, en tant que l'incorruption perpétuelle de l'esprit et du corps est l'effet d'un choix, comme cela découle de ce que nous avons dit. L'auréole n'est donc due à proprement parler qu'à ceux qui ont décidé de garder la virginité perpétuelle, qu'ils aient exprimé ou non cette décision. Et je dis cela en tant que l'auréole est prise, à proprement parler, comme une récompense donnée au mérite, bien que cette résolution ait été quelquefois interrompue, tout en gardant l'intégrité de la chair: pourvu que celle-ci persévère jusqu'à la fin de la vie, car la virginité de l'esprit peut être réparée, mais non celle de la chair. Mais si nous prenons l'auréole au sens large, pour toute joie qui s'ajoute dans le Ciel à la joie essentielle, alors l'auréole est donnée à ceux qui sont demeurés incorrompus dans leur chair, même s'ils n'ont pas eu la volonté de garder perpétuellement la virginité. Il n'est pas douteux en effet qu'ils jouissent de l'incorruption du corps, commue les innocents qui sont demeurés exempts du péché, bien qu'ils n'aient pas eu la possibilité de pécher, comme les enfants baptisés. Ce n'est point l'acception propre de l'auréole, mais elle est très commune.

Article 6. Une auréole est-elle due aux martyrs?

De même que l'esprit lutte contre les concupiscences intérieures, ainsi l'homme lutte contre les passions qui viennent du dehors. De même que la victoire la plus parfaite par laquelle l'homme triomphe des concupiscences de la chair, c'est-à-dire la virginité, a droit à une couronne spéciale qui s'appelle auréole, de même celui qui a remporté la plus parfaite victoire qui se conquiert dans la lutte extérieure, a droit à une auréole. La victoire la plus parfaite contre les passions extérieures peut être considérée sous deux aspects: d'abord selon la grandeur de la passion vaincue; parmi toutes les passions provoquées du dehors, la peur de la mort tient le premier rang, de même que dans les passions intérieures les principales sont les concupiscences sexuelles. C'est pourquoi, quand quelqu'un parvient à la victoire sur la mort et contre ce qui lui est rattaché, il est parfaitement vainqueur. La grandeur de la victoire sur les passions peut aussi être considérée d'après la cause de la lutte, quand par exemple on combat pour une cause très honorable, qui est le Christ lui-même. Or ces deux choses sont contenues dans le martyre, qui est l'acceptation de la mort à cause du Christ". Ce qui constitue le martyre, ce n'est pas la souffrance, mais sa cause" dit saint Augustin. L'auréole est donc due au martyre comme à la virginité.

Article 7. Les docteurs ont-ils droit à une auréole?

Par le martyre et la virginité, l'homme remporte une très parfaite victoire contre la chair et le monde. De même, il remporte une très parfaite victoire contre le diable quand, non content de résister à ses assauts, il le chasse non seulement de lui-même, mais aussi des autres. C'est ce qui se fait par la prédication et l'enseignement. C'est pourquoi on leur doit une auréole, comme à la virginité et au martyre. Qu'on ne dise pas, comme certains le font, qu'elle est due seulement aux prélats, à qui il appartient, en vertu de leur charge, de prêcher et d'enseigner: elle appartient à tous ceux qui exercent licitement cette mission. Elle n'est due aux prélats, bien qu'ils aient la charge de prêcher, que s'ils le font en fait, car la couronne n'est pas due à

une disposition, mais à une lutte en acte, selon ce mot de saint Paul à Timothée: *"Il ne sera pas couronné s'il n'a pas lutté selon les règles".*

Article 8. Une auréole est-elle due au Christ?

Deux opinions se présentent à ce sujet certains disent que dans le Christ il y a eu à proprement parler une auréole, parce qu'il a connu là lutte et la victoire, et donc mérité la couronne proprement dite. . Mais en y regardant de près, s'il possède la couronne en sa notion propre, il ne possède pas celle de l'auréole. Celle-ci en effet, par cela même qu'elle est un diminutif, indique quelque chose qui est possédé seulement en participation et non en sa plénitude. Elle ne convient donc qu'à ceux chez qui il n'y a qu'une participation à la victoire parfaite, dans l'imitation de celui qui réalise pleinement la notion de victoire parfaite. Dans le Christ au contraire nous trouvons une réalisation parfaite de la notion de pleine victoire tous les autres vainqueurs ne font qu'y participer, comme nous le voyons en saint Jean *"Ayez confiance, j'ai vaincu le monde"*, et dans l'apocalypse *"Voici qu'a vaincu le lion de la tribu de Juda".* Il ne convient donc pas qu'il possède l'auréole, mais plutôt une chose de laquelle jailliront toutes les auréoles. C'est pourquoi l'apocalypse dit: *"Je ferai asseoir sur mon trône celui qui aura vaincu, de même que j'ai vaincu et je siège sur le trône de mon Père".* Aussi, d'autres estiment qu'on doit dire bien que ce qui se trouve dans le Christ ne soit pas précisément une auréole, c'est mieux que toute auréole.

Article 9. Une auréole est-elle due aux anges?

L'auréole n'est pas due aux anges, car elle correspond à une forme supérieure de perfection dans le mérite. Les choses qui chez l'homme contribuent à la perfection de son mérite sont naturelles pour les anges ou appartiennent à leur état commun ou font partie de leur récompense essentielle. Le motif même pour lequel l'auréole est due aux hommes, fait que les anges n'en ont pas.

Article 10. Convient-il de désigner trois auréoles: pour les vierges, les martyrs et les prédicateurs?

L'auréole est une récompense privilégiée correspondant à une victoire exceptionnelle. C'est pourquoi on désigne trois auréoles en considérant les victoires exceptionnelles dans les trois luttes qui menacent tout homme. Dans la lutte contre la chair, celui qui remporte la plus grande victoire est celui qui s'abstient tout à fait des délectations charnelles, qui sont les principales en ce domaine: c'est l'homme vierge. Une auréole est donc due à la virginité. Dans la lutte contre le monde, la victoire principale consiste à soutenir la persécution du monde jusqu'à la mort: la seconde auréole est donc due aux martyrs, qui remportent la victoire dans cette lutte. Dans la lutte contre le diable, la principale victoire consiste à chasser le démon non seulement de soi-même, mais même du cœur des autres: Ce qui s'opère par l'enseignement et la prédication: La troisième auréole est donc due aux docteurs et aux prédicateurs.

Cependant, certains distinguent trois auréoles selon les trois puissances de l'âme: les trois auréoles correspondraient aux actes les meilleurs de ces trois puissances. L'acte le meilleur de la puissance rationnelle est de diffuser la vérité de foi chez les autres: à cet acte est due l'auréole des docteurs. L'acte le meilleur de l'irascible est de supporter même la mort pour le Christ: et cet acte a droit à l'auréole des martyrs. L'acte le meilleur du concupiscible est de s'abstenir complètement des plus grandes délectations de la chair: et cela donne droit à l'auréole de la virginité.

D'autres distinguent trois auréoles selon les choses par lesquelles nous sommes rendus conformes au Christ de la manière la plus élevée. Il fut médiateur entre le Père et le monde: il fut donc docteur, en tant qu'il a manifesté au monde la vérité qu'il avait reçue du Père. Il fut

martyr, en supportant la persécution du monde. Il fut vierge, en gardant en lui-même la pureté. Donc, les docteurs, les martyrs et les vierges lui sont très parfaitement conformes: ils méritent donc l'auréole.

Article 11. L'auréole des vierges est-elle supérieure aux autres?

La supériorité d'une auréole à l'égard d'une autre petit être appréciée de deux manières. D'abord en considérant la lutte: l'auréole plus élevée est due à la lutte plus forte; à ce point de vue, l'auréole des martyrs l'emporte de quelque manière sur les autres, et celle de la virginité l'emporte d'une autre manière. La lutte des martyrs est plus forte en elle-même, et afflige plus violemment; mais la lutte contre la chair est plus dangereuse, parce qu'elle est plus durable et nous menace de plus près. Secondement, en considérant les choses sur lesquelles porte la lutte: l'auréole des docteurs l'emporte sur toutes, parce que leur lutte porte sur les biens intellectuels, tandis que les autres luttes portent sur les passions sensibles. Mais cette supériorité qui est considérée dans la lutte est plus essentielle à l'auréole, puisque celle-ci regarde essentiellement la victoire et la lutte. La difficulté de la lutte considérée en elle-même est supérieure à celle qui est considérée en nous, en tant qu'elle est plus intime à nous. C'est pourquoi, à parler absolument, l'auréole des martyrs est supérieure à toutes. Il nous est dit sur saint Matthieu, dans la Glose ordinaire, que "dans la huitième béatitude, qui concerne les martyrs, toutes les autres béatitudes se perfectionnent". C'est pour cela que l'Église, quand elle énumère les saints, fait passer les martyrs avant les docteurs et les vierges. Mais à certains points de vue, rien n'empêche que les autres auréoles soient plus parfaites.

Article 12. Un bienheureux possède-t-il plus qu'un autre une auréole?

Puisque le mérite est de quelque manière la cause de la récompense, celle-ci doit varier selon les degrés du mérite une chose augmente ou diminue selon l'augmentation ou la diminution de sa cause. Le mérite de l'auréole peut être plus ou moins grand. Cependant, on doit savoir que le mérite d'une auréole peut être considéré de deux manières d'une part en sa racine, d'autre part dans l'œuvre accomplie. On peut rencontrer deux hommes dont l'un supporte le tourment du martyre avec moins de charité ou se livre davantage à la prédication ou s'écarte davantage des délectations de la chair. L'augmentation du mérite qui vient de sa racine n'entraîne pas une augmentation de l'auréole, mais de la couronne, tandis que l'augmentation du mérite qui vient de la nature de l'acte entraîne l'augmentation de l'auréole. Il peut donc arriver que quelqu'un qui mérite moins dans le martyre à l'égard de la récompense essentielle, possède une auréole plus grande à cause de la nature de son martyre.

CHAPITRE 97: LE CHATIMENT DES DAMNÉS

Voyons maintenant ce qui concerne les damnés après le jugement dernier. Nous verrons ce qui concerne leur châtiment et le feu qui tourmentera leur corps; puis nous considérerons ce qui regarde leur coeur et leur intelligence; enfin nous rechercherons ce que peut être la justice et la miséricorde de Dieu envers eux.

Pour le premier point, nous poserons sept questions: 1. Les damnés, en enfer, ne souffrent-ils que de la peine du feu? - 2. Sont-ils tourmentés par un ver corporel? - 3. Auront- ils des pleurs corporels? - 4. Leurs ténèbres seront-elles physiques? - 5. Le feu qui les tourmentera sera-t-il physique? - 6. Sera-t-il de même nature que le nôtre? 7. Ce feu est-il souterrain?

1. Les damnés, en enfer, ne souffrent-ils que de la peine du feu?

Selon saint Basile, à la purification finale du monde se produira une séparation des éléments: tout ce qui est pur et noble demeurera en haut, pour la gloire des bienheureux, mais tout ce qui est vil et corrompu sera précipité en enfer pour la peine des damnés ainsi toute créature sera pour les bienheureux matière à jouissance, et pour les damnés augmentation de tourments,

selon la Sagesse: "L'Univers combattra avec lui les insensés." Il convient à la justice divine que ceux qui se sont écartés de l'unité de Dieu en mettant leur fin dans les choses matérielles, multiples et variées, soient affligés par elles d'une manière multiple et variée.

2. Le ver des damnés est-il corporel?

Après le jour du jugement, dans le monde renouvelé, il ne restera aucun animal ni aucun corps mixte, en dehors du corps de l'homme: car la nature n'est pas ordonnée à l'incorruption, et après ce jour, il n'y aura plus de génération ni de corruption. Le ver qui sera infligé aux damnés ne doit donc pas être considéré comme corporel, mais comme spirituel: c'est le remords de la conscience qui est ainsi appelé, parce qu'il naît de la pourriture du péché, et fait souffrir l'âme, comme le ver corporel, né de la pourriture, fait souffrir en mordant

3. Les pleurs des damnés sont-ils corporels?

Dans les pleurs corporels, nous distinguons deux choses: d'abord l'écoulement des larmes; et quant à cela les pleurs corporels ne peuvent se trouver chez les damnés, car, après le jour du jugement, le mouvement du premier moteur ayant cessé, il n'y aura plus de génération, ni de corruption, ni d'altération corporelle. Dans l'écoulement des larmes, il doit y avoir sécrétion du liquide qui passe dans les larmes. A ce point de vue, il ne pourra pas y avoir de pleurs corporels chez les damnés. Mais dans les pleurs corporels, il y a aussi une certaine commotion et un certain trouble de la tête et des yeux: sous cet aspect, les pleurs pourront exister chez les damnés après la résurrection: les corps des damnés, en effet, ne sont pas seulement affligés de l'extérieur, mais même de l'intérieur, en tant que le corps est poussé par la passion de l'âme vers un état bon ou mauvais. A ce point de vue, les pleurs prouvent la résurrection de la chair, et correspondent à la délectation de la faute, qui était dans l'âme et dans le corps.

4. Les damnés sont-ils en des ténèbres physiques?

L'enfer sera disposé en vue de procurer la plus grande souffrance des damnés. La lumière et les ténèbres y seront donc dans la mesure où ils procurent le plus de souffrance. Le fait de voir, en soi, est agréable. Comme dit Aristote, "le sens des yeux est le plus aimable, car par lui nous connaissons beaucoup de choses". Mais, occasionnellement, la vision est pénible, quand nous voyons des Choses qui nous nuisent ou qui répugnent à notre volonté. L'enfer doit donc être un lieu disposé de telle sorte, dans la lumière et les ténèbres, que rien d'agréable n'y soit vu, tandis qu'on n'y voit, dans une demi-lumière, que des choses qui peuvent être pénibles pour le coeur. C'est pourquoi, absolument parlant, ce lieu est ténébreux. Pourtant, par une disposition divine, il y a là assez de lumière pour qu'on puisse voir ce qui peut faire souffrir l'âme. Pour cela, la situation naturelle de ce lieu est déjà suffisante car, au centre de la terre, où est placé l'enfer, il ne peut y avoir qu'un feu bourbeux, tumultueux et enfumant. D'autres pensent que la cause de ces ténèbres doit être le grouillement des corps des damnés, qui à cause de leur nombre remplissent tellement l'espace de l'enfer, qu'il n'y reste plus d'air: il n'y a donc plus d'atmosphère qui puisse être pénétrée par la lumière il n'y a là que les ténèbres, qui obscurcissent les yeux des damnés.

5. Le feu de l'enter est-il physique?

Au sujet du feu de l'enfer, de multiples opinions furent énoncées. Certains- philosophes, comme Avicenne, ne croyant pas à la résurrection, crurent que l'âme seule était punie après la mort. Comme il leur paraissait inadmissible que l'âme incorporelle soit punie- par un feu physique, ils nièrent que ce feu, qui punit les méchants, soit physique: pour eux, tout ce qui est dit de la souffrance imposée aux âmes après la mort avec des éléments corporels, est exprimé seulement métaphoriquement. La jouissance et le bonheur des âmes des élus, selon eux, ne consisteront pas en une chose corporelle, mais seulement en une chose spirituelle,

l’obtention de leur fin. De même les souffrances des méchants seront seulement spirituelles, consistant dans la tristesse qu’ils auront d’être séparés de leur fin, dont ils possèdent le désir naturel. De même qu’on doit entendre dans le sens d’une comparaison seulement tout ce qui est dit de la jouissance des âmes après la mort, bien que cela semble indiquer des jouissances corporelles (comme le fait de prendre un repas, ou de rire, etc.) ainsi, tout ce qui est dit de leurs souffrances, même si cela semble indiquer une punition corporelle, doit être entendu comme une simple comparaison par exemple, qu’elles brûlent dans le feu, qu’elles soient affligées par des puanteurs, etc. La jouissance et la tristesse spirituelles étant ignorées de la masse, on doit les traduire figurativement, par des jouissances ou souffrances corporelles, afin qu’elles provoquent davantage chez les hommes des désirs ou des craintes. Mais il ne suffit pas d’admettre ce mode de punition, car, dans le châtiment des damnés il n’y aura pas seulement la peine du dam, qui correspond à l’aversion à l’égard de Dieu qu’ils ont eue dans leur faute, mais il y a aussi la peine du sens, qui correspond au fait qu’ils se sont tournés vers les créatures d’une manière défendue.

C’est pourquoi Avicenne lui-même a présenté une autre explication il dit que les âmes des méchants, après la mort, sont punies, non dans leur corps, mais dans une sorte de similitude de leur corps; de même que dans les songes, cause des similitudes des choses, qui se trouvent dans l’imagination, il semble à l’homme qu’il soit torturé par des peines diverses. Il semble que saint Augustin admette aussi ce mode de punition, dans son commentaire de la Genèse. Mais cela ne parait pas convenir. L’imagination est en effet une puissance qui se sert d’un organe corporel: de semblables visions imaginaires ne peuvent donc pas exister dans l’âme séparée du corps, comme elles existent dans l’âme du dormeur. C’est pourquoi, Avicenne, pour éviter cet inconvénient, dit que les âmes séparées du corps se servent, comme d’organe, d’une partie d’un corps céleste, auquel le corps humain doit être conforme pour être perfectionné par une âme rationnelle, qui joue le rôle des moteurs des corps célestes. En cela, il suivait de quelque façon l’opinion des philosophes antiques, qui dirent que les âmes retournaient après la mort aux étoiles qui leur ressemblent. Mais cela est parfaitement absurde, d’après la doctrine d’Aristote, car l’âme emploie nécessairement un instrument corporel déterminé, comme l’art emploie des instruments déterminés. Elle ne peut donc point passer d’un corps à l’autre. Pythagore le prétendait. Nous dirons plus loin comment répondre à l’affirmation de saint Augustin.

Quoi qu’on dise du feu qui torture les âmes séparées du corps, on doit dire, au sujet du feu qui tourmente les corps des damnés après leur résurrection, qu’il est corporel, car le corps ne peut souffrir une peine adaptée que si elle est corporelle. C’est pourquoi saint Grégoire prouve que le feu de l’enfer est corporel par cela même que les damnés, après la résurrection, y sont précipités. Saint Augustin aussi, comme nous le voyons cité dans les Sentences, affirme que le feu qui torture les corps est corporel. Et c’est de cela qu’il s’agit ici. Nous avons vu plus haut comment les âmes des damnés sont punies par ce feu corporel.

6. Le feu de l’enfer est-il de même nature que le nôtre?

Le feu, parce qu’il est, de tous les éléments, celui dont l’action a le plus de puissance, a comme matière les autres corps. On le trouve donc sous deux formes: en sa matière propre, tel qu’il est dans sa sphère, et dans une autre matière, soit terrestre, comme dans le charbon, soit aérienne, comme dans la flamme. Quelle que soit sa manière d’être, il est toujours de la même espèce, celle qui appartient à sa nature; mais il peut comporter des différences selon les corps qui deviennent sa matière. C’est ainsi que la flamme et le charbon diffèrent d’espèce, comme le bois qui flambe et le fer qui rougit. Mais ils ne diffèrent point par le fait seul qu’ils sont allumés par violence, comme cela se voit dans le fer, ou en vertu d’un principe intrinsèque naturel, comme cela arrive dans le soufre. Il est manifeste que le feu de l’enfer, en tant qu’il

possède la nature du feu, est de même espèce que celui de chez nous. Mais nous ne savons pas si ce feu existe dans sa propre matière ou dans une autre, et laquelle. En cela, il peut différer de notre feu, en le considérant en sa matière. Il possède pourtant certaines propriétés différentes de notre feu, comme de ne pas avoir besoin d'être entretenu ni nourri avec du bois. Mais ces différences ne prouvent pas une diversité d'espèce en ce qui appartient à la nature du feu.

7. Le feu de l'enfer est-il souterrain?

Comme dit saint Augustin, "j'estime que nul ne sait en quelle partie du monde se trouve l'enfer, sauf celui à qui l'Esprit-Saint l'a révélé". Saint Grégoire, interrogé sur ce point, répond: "Je n'ose rien préciser témérairement à ce sujet. Certains en effet pensèrent que l'enfer était en quelque partie de la terre. D'autres estiment qu'il est sous terre." Et il montre que cette dernière opinion est plus probable, pour deux motifs. D'abord en raison du nom même de l'enfer. "Si nous l'appelons enfer (infernum) parce qu'il se trouve au-dessous (inferius) l'enfer doit être sous la terre comme la terre est sous le ciel." Ensuite, à cause de ce que dit l'Apocalypse: "Personne ne pouvait ouvrir le livre, ni dans le ciel, ni sur terre, ni sous la terre": ceux qui sont dans le ciel, ce sont les anges; sur terre, ce sont les hommes vivants encore dans leur corps; sous terre, ce sont les âmes qui se trouvent en enfer. Saint Augustin semble trouver deux motifs pour lesquels il convient que l'enfer soit sous terre. Premièrement: "Puisque les âmes des défunts ont péché par amour de la chair, on leur donne ce qu'on donne habituellement à la chair morte, c'est-à-dire qu'elles soient ensevelies sous la terre." Secondement a tristesse est dans les esprits comme la pesanteur est dans les corps, tandis que la joie apparaît comme la légèreté de l'esprit. Dès lors, "de même que pour les corps, s'ils suivent l'ordre de leur pesanteur, les plus lourds sont les plus bas, de même pour les esprits, les plus bas sont les plus tristes". Ainsi, de même que le lieu le plus adapté pour la joie des élus est le ciel empyrée, de même pour la tristesse des damnés, le lieu le plus adapté est le plus bas de la terre. On ne doit pas objecter que saint Augustin écrit: "On dit ou on croit que les enfers sont sous les terres", parce que dans le livre II des Rétractations, il l'a corrigé en écrivant: "Il me semble que j'aurais dû dire que les enfers sont sous les terres, plutôt que d'apporter a raison pour laquelle on pense ou on croit qu'ils le sont." Cependant, certains philosophes ont affirmé que le lieu de l'enfer était sous le globe terrestre, mais à la surface de la terre en la partie qui nous est opposée. Il semble qu'Isidore le pense, quand il dit que "le soleil et la lune se tiendront dans l'ordre dans lequel ils ont été créés, afin que les impies livrés à leurs tourments ne jouissent pas de leur lumière". Cela ne vaudrait aucunement si l'enfer était au-dessous de la terre.

Nous avons vu plus haut comment on peut interpréter ces paroles.

Pythagore plaça le lieu des tourments dans une sphère de feu, qu'il dit se trouver au milieu de tout l'univers. Il appela cette région prison de Jupiter, comme nous le voyons dans Aristote. Mais il est plus conforme à l'Ecriture de dire qu'il est sous la terre.

CHAPITRE 98: LA VOLONTÉ ET L'INTELLIGENCE DES DAMNÉS

Nous sommes amenés à étudier maintenant ce qui concerne l'affectivité et l'intelligence des damnés. Neuf questions se posent 1. Tout vouloir des damnés est-il mauvais? 2. 5e repentent-ils parfois des fautes commises? - 3. Préfèrent-ils ne plus exister? - 4. Voudraient-ils la damnation des autres? - 5. Les impies ont-ils de la haine pour Dieu? - 6. Peuvent-ils démériter? - 7. Peuvent-ils se servir de la science acquise ici-bas? - 8. Pensent-ils parfois à Dieu? 9. Voient-ils la gloire des bienheureux?

1. Tout vouloir des damnés est-il mauvais?

Chez les damnés nous pouvons distinguer deux volontés: la volonté délibérative et la volonté naturelle. Celle-ci ne vient pas d'eux, mais de l'auteur de la nature, qui a mis en elle cette inclination qu'on nomme volonté naturelle. Puisque la nature demeure en eux, il pourra y avoir en eux cette bonne volonté naturelle. Mais la volonté délibérative vient d'eux-mêmes, en tant qu'ils ont le pouvoir de s'incliner par sentiment vers ceci ou cela. Et cette volonté est en eux seulement mauvaise. Ils sont en effet totalement détournés de la fin ultime d'une volonté droite, et aucune volonté ne peut être bonne que si elle est ordonnée à cette fin. Donc, même s'ils voulaient quelque chose de bon, ils ne le voudraient pas bien de manière qu'on puisse dire que leur volonté est bonne.

2. Les damnés se repentent-ils du mal qu'ils ont accompli?

Se repentir du péché peut se réaliser de deux manières: en soi, ou par accident. En soi, quand quelqu'un s'en repent parce qu'il le déteste en tant que péché; par accident, quand il le repousse à cause de quelque chose qui s'y ajoute, c'est-à-dire le châtiment ou quelque autre suite semblable. Les mauvais ne se repentiront pas de leur péché en soi, parce que le vouloir de la malice du péché demeure en eux; ils se repentiront par accident, en tant qu'ils seront attristés de la peine subie i cause du péché.

3. Les damnés voudraient-ils, d'une volonté droite et délibérée, ne pas exister?

Ne pas exister peut être considéré de deux façons: en soi et ainsi ce n'est aucunement désirable, puisque cela ne contient aucun aspect de bien, et n'est qu'une pure privation de bien - ou bien, en tant que c'est la libération d'une vie de peine ou de malheur: et alors, ne pas être prend un aspect de bonté. "Etre exempt du mal est une sorte de bien", comme dit Aristote. Sous cet aspect, il est préférable pour les damnés de ne pas être que d'être malheureux.. Il est dit en saint Matthieu: "Il eût été mieux pour cet homme de n'être pas né s, et à propos de Jérémie: "Maudit soit le jour où je suis né s,. la Glose de saint Jérôme ajoute: "Il vaut mieux n'être pas que d'être mal." Et ainsi, les damnés peuvent choisir délibérément de ne plus exister.

4. Les damnés voudraient-ils ta damnation des non damnés?

Chez les bienheureux dans la patrie règne la plus parfaite charité: chez les damnés, c'est la plus parfaite haine. Comme les saints se réjouissent de voir tous les bons, les impies en souffrent. La vue de la félicité des saints les fait souffrir. C'est pourquoi Isaïe écrit: "Que les peuples envieux le voient et soient confondus; et que le feu dévore tes ennemis." Les damnés voudraient que tous les bons soient damnés.

5. Les damnés haïront-ils Dieu?

L'affectivité est attirée par le bien ou le mal, en tant qu'ils nous sont connus. Dieu peut être connu de deux manières:

en lui-même, comme il l'est par les bien heureux, qui le voient en son essence - ou à travers ses effets, comme il est vu par nous et par les damnés. En lui-même, puisqu'il est par essence la Bonté, il ne peut déplaire à aucune volonté: quiconque le voit en son essence ne peut le haïr. Mais certains de ses effets choquent la volonté, parce qu'ils s'opposent à quelqu'un. Ainsi, un homme peut avoir de la haine pour Dieu, non en lui-même, mais à. cause des effets de son action. Les damnés, qui voient Dieu à travers les effets de sa justice, c'est-à-dire dans leur châtiment, le haïssent, comme ils haïssent leurs tourments.

6. Les damnés déméritent-ils encore?

Au sujet des damnés, nous devons distinguer entre ce qui précède et ce qui suit le jour du jugement. Tous les auteurs reconnaissent qu'après ce jour, il n'y aura plus de mérite ni de démérite ceux-ci sont en effet ordonnés à l'acquisition de quelque bien ou quelque mal. Après le jour du jugement, ce sera l'achèvement ultime des bons et des méchants, et il n'y aura plus rien à ajouter au bien ou au mal. Chez les bienheureux, la volonté bonne ne sera plus un mérite, mais une récompense; chez les damnés, la volonté mauvaise ne sera plus un démérite, mais seulement un châtiment. "Les actes des vertus sont surtout dans le bonheur, et leurs contraires surtout dans le malheur", comme dit Aristote.

Certains disent qu'avant le jour du jugement les bienheureux méritent et les damnés déméritent: mais cela ne peut pas être au sujet de la récompense essentielle, ni de la peine principale, car sur ce point, ils sont tous parvenus au terme. Ce peut être à l'égard d'une récompense accidentelle ou d'une peine secondaire, qui peuvent augmenter jusqu'au jour du jugement. C'est surtout vrai pour les démons ou les bons anges ceux-ci entraînent les hommes vers leur salut; ainsi croît la joie des anges; tandis que les peines des démons augmentent parce qu'ils ont entraîné des hommes à la damnation.

7. Les damnés peuvent-ils se servir des connaissances acquises en ce monde?

A cause de la parfaite béatitude des saints, il n'y aura rien en eux qui ne soit matière à. joie. De même, chez les damnés, rien qui ne soit pour eux matière et cause de tristesse, et il ne leur manquera rien de ce qui peut Contribuer à leur tristesse, afin que leur souffrance soit consommée. Or la considération des choses connues apporte une certaine joie, soit à cause de ces choses qu'on aime, soit à cause de la connaissance qu'on en a, et qui est agréable et parfaite. Il peut aussi y avoir de la tristesse, en cette considération, soit à cause des choses connues, si elles sont de nature à attrister, soit à cause de la connaissance qu'on en a, si elle apparaît imparfaite: quand, par exemple, quelqu'un s'aperçoit qu'il n'a pas une pleine connaissance d'une chose qu'il désirerait connaître parfaitement. Ainsi, chez les damnés, il y aura une considération des choses connues auparavant, mais comme source de tristesse et non de délectation. Ils considéreront les péchés qu'ils ont commis, et pour lesquels ils sont damnés, ainsi que les biens agréables qu'ils ont perdus; et ces considérations les tourmenteront. De même, ils souffriront de voir que la connaissance qu'ils ont eue des choses visibles est imparfaite, et de voir qu'ils ont perdu cette grande perfection qu'ils avaient la possibilité de réaliser.

8. Les damnés penseront-ils parfois à Dieu?

On peut considérer Dieu de deux manières: ou bien en soi, et selon ce qui lui est propre, à savoir être le principe de toute bonté; ainsi, il est impossible de penser à lui sans jouissance et les damnés ne pourront aucunement penser à lui de la sorte. Ou bien, en quelque chose qui lui est pour ainsi dire accidentel, c'est-à-dire les effets de son action, comme de punir ou d'autres choses semblables. Sous cet aspect, la pensée de Dieu peut conduire à la tristesse; et c'est ainsi que les damnés penseront à Dieu.

9. Les damnés voient-ils la gloire des bienheureux?

Les damnés, avant le jour du jugement, verront les bienheureux dans la gloire, mais non de telle sorte qu'ils comprennent quelle est leur gloire, mais en sachant qu'ils sont dans une gloire inestimable. Cela les troublera, soit à cause de leur envie qui les fera souffrir de voir leur félicité, soit parce qu'ils auront conscience d'avoir perdu eux-mêmes cette gloire. C'est pourquoi la Sagesse dit <(A ce spectacle, ils seront troublés par une crainte horrible."

Mais, après le jour du jugement, les damnés seront complètement privés de la vue des bienheureux. Cela, loin de diminuer leur peine l'augmentera, car ils garderont le souvenir de la gloire des bienheureux, qu'ils auront aperçus au jugement, ou avant le jugement. Plus tard, ils souffriront de voir qu'ils sont considérés comme indignes même de voir la gloire méritée par les saints.

CHAPITRE 99: LA MISÉRICORDE ET LA JUSTICE DE DIEU À L'ÉGARD DES DAMNÉS

Il nous reste à considérer la justice et la miséricorde de Dieu à l'égard des damnés. Cinq questions se posent: 1. Est-ce la justice divine qui inflige aux pécheurs une peine éternelle? - 2. La miséricorde divine mettra- t-elle fin à toute peine des hommes et des démons? - 3. Est-ce que au moins le châtiment des hommes aura une fin? - 4. Au moins celui des chrétiens? - 5. Et celui de ceux qui ont accompli des oeuvres de miséricorde?

1. Est-ce la justice divine qui inflige aux pécheurs une peine éternelle?

Une peine peut être évaluée quantitativement selon sa rigueur, ou selon sa durée. La quantité du châtiment correspond à celle de la faute, selon l'intensité de sa malice, de telle sorte que si quelqu'un a péché plus gravement on lui impose une punition plus grave. L'Apocalypse dit: "Plus il s'est glorifié et a vécu dans les délices, plus vous lui procurerez de torture et de tristesse." La durée de la peine ne correspond pas à celle de la faute, comme dit saint Augustin. C'est ainsi que l'adultère, accompli en un instant, n'est point puni par une peine brève, même selon les lois humaines. La durée de la peine correspond à la disposition du pécheur. Parfois, en effet, celui qui commet une faute dans une ville, est, à cause de cette faute, rendu digne d'être arraché à la communauté des citoyens, par l'exil perpétuel ou même par la mort. D'autres fois, il n'est pas devenu digne d'être totalement exclu de la société de la cité, et alors, pour qu'il puisse redevenir digne membre de cette ville, on prolonge son châtiment, ou on l'abrège, autant que cela est nécessaire pour sa correction, afin qu'il puisse désormais vivre en cette ville d'une manière décente et pacifique.

De même, selon la justice divine, quelqu'un se rend par le péché digne d'être totalement séparé de la communauté de la cité de Dieu cela se réalise dans le péché contre la charité, qui est le lien qui unit cette cité. C'est pourquoi, à cause du péché mortel, qui est contraire la charité, quelqu'un est, pour l'éternité, frappé de la peine de l'exclusion définitive de la société des saints. Comme dit saint Augustin: "Les hommes sont enlevés à cette ville mortelle par le supplice de la première mort; et ils sont enlevés à la ville immortelle par le supplice de la seconde mort."

Le fait que le châtiment infligé par la cité de la terre n'est pas perpétuel provient de quelque chose d'accidentel, ou bien de ce que l'homme ne vit pas perpétuellement, ou bien de ce que la cité elle-même disparaît. Mais si l'homme vivait perpétuellement sur terre, la peine de l'exil ou de l'esclavage qui lui est imposée par la loi humaine, lui resterait perpétuellement. Ceux qui pèchent de telle sorte que cependant ils ne sont point devenus dignes d'être totalement séparés de la communauté de la cité saint e, comme sont ceux qui pèchent seulement véniellement, subiront une peine plus brève ou plus longue, selon qu'ils ont besoin d'être plus ou moins purifiés, c'est-à-dire selon que leurs péchés ont plus ou moins pénétré en eux. C'est ce qui se réalise, selon la justice divine, dans les peines de ce monde ou du purgatoire.

Les saints indiquent aussi d'autres motifs pour lesquels, à cause d'un péché seulement temporel, certains subissent une peine perpétuelle. L'un de ces motifs est qu'ils ont péché contre un bien éternel, en méprisant la vie éternelle. Saint Augustin dit à ce propos "Il s'est rendu digne d'un mal éternel celui qui détruit en lui-même un bien qui pouvait être éternel."

Un autre motif est qu'un homme a péché d'une manière perpétuelle. Saint Grégoire dit "Il appartient à la grande justice du juge, que jamais ne cesse le supplice de ceux qui, en cette vie, n'ont jamais voulu faire cesser leur péché."

Et sj l'on objecte que certains hommes, en péchant mortellement, se proposent d'améliorer leur vie plus tard, et ne seraient donc pas dignes d'un supplice éternel, nous devons dire que, selon certains, saint Grégoire parle d'une volonté qui se manifeste par une oeuvre. En effet, celui qui tombe dans le péché mortel, par sa volonté propre, se met dans un état dont il ne peut sortir qu'avec l'aide de Dieu. Donc, par le fait même qu'il veut commettre ce péché, il veut y demeurer perpétuellement L'homme en effet est "l'esprit qui s'en va vers le péché, et qui n'en revient point" par lui-même. Si quelqu'un se jetait dans une fosse dont il ne pourrait pas sortir sans aide, on pourrait dire qu'il a voulu y demeurer pour l'éternité, même s'il pensait autre chose. On peut aussi dire, et mieux encore, que par le fait même qu'il a péché mortellement, l'homme met sa fin dans la créature. Et puisque toute la vie est ordonnée à la fin qu'on lui donne, par le fait même, cet homme ordonne toute sa vie à ce péché et il voudrait demeurer perpétuellement dans ce péché s'il le pouvait impunément. C'est ce que dit saint Grégoire, à propos de ce passage de Job "Il verra l'abîme vieillir": "Les pervers ont péché avec un terme parce que leur vie a eu un terme; mais ils auraient voulu vivre sans terme afin de pouvoir demeurer sans terme dans leurs iniquités; en effet ils désirent plus pécher que vivre."

On pourrait encore apporter un autre motif de l'éternité de la faute mortelle: c'est que par elle on pèche contre Dieu, qui est infini. Puisque le châtiment ne peut être infini en intensité, la créature n'étant pas capable d'une qualité infinie, il doit l'être au moins par une durée infinie.

Il y a encore un quatrième motif: la peine demeure éternellement, parce que la faute ne peut être effacée sans la grâce et l'homme ne peut plus acquérir la grâce après sa mort. La peine ne doit plus cesser tant que la faute demeure.

2. La miséricorde divine donnera-t-elle un terme à tout châtiment des hommes comme des démons?

"Ce fut une erreur d'Origène, comme dit saint Augustin, de penser que les démons seront un jour libérés de leurs peines par la miséricorde de Dieu." Cette erreur fut réprouvée par l'Église pour deux motifs d'abord, parce que cela est manifestement contraire à l'autorité de la Sainte Ecriture, qui dit dans l'Apocalypse: "Le diable qui les séduisait fut envoyé dans un étang de feu et de soufre, où les gens abêtis et les pseudo prophètes seront torturés jour et nuit dans les siècles des siècles s, formule qui signifie l'éternité; ensuite, parce que d'une part Origène étendait trop la miséricorde divine, et d'autre part il la contraignait trop. Il semble en effet que le même motif exige que les bons anges demeurent dans la béatitude éternelle, et que les mauvais anges soient punis pour l'éternité. C'est pourquoi, comme il affirmait que les démons et les âmes des damnés seraient un jour libérés du châtiment, ainsi, il affirmait que les anges et les âmes des bienheureux seraient quelquefois déçhus de leur béatitude dans les misères de cette vie.

3. La miséricorde divine supporte-t-elle que les hommes soient punis éternellement?

Comme le dit saint Augustin, certains suivirent sur ce point l'erreur d'Origène, et affirmèrent que les démons seraient punis à jamais, tandis que tous les hommes, même les infidèles, seraient un jour libérés de leur châtiment. Mais cette position est tout à fait déraisonnable. Car, de même que les démons doivent être punis perpétuellement à cause de leur obstination dans le mal, ainsi également, les âmes des hommes qui sont morts sans la charité, puisque "la mort est pour les hommes ce que leur chute est pour les anges", comme dit saint Jean Damascène.

4. La miséricorde divine mettra-t-elle fin au châtiment des chrétiens damnés?

Certains, à ce que dit saint Augustin, promirent l'absolution de la peine éternelle, non à tous les hommes, mais aux seuls Chrétiens; et ils différèrent dans la précision de leur pensée. Les uns dirent que tous ceux qui ont reçu les sacrements de la foi seront exempts de la peine éternelle. Mais cela est contraire à la vérité, puisque certains reçoivent les sacrements de la foi sans avoir la foi, "sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu ". D'autres dirent que seuls seront exempts de la peine éternelle ceux qui ont reçu les sacrements de la foi et ont possédé la foi catholique. Mais il semble contraire à cette opinion que des hommes aient possédé la foi catholique et s'en soient ensuite éloignés ils sont donc dignes non pas d'un châtiment moindre, mais plus grand. Car, "il eût été mieux pour eux de ne pas connaître la voie de la justice que de retourner en arrière après l'avoir connue". Il est clair que le péché des chefs religieux qui, abandonnant la foi, fondent de nouvelles hérésies, est plus grand que celui de ceux qui dès le début ont suivi une hérésie. C'est pourquoi, d'autres ont dit que seuls sont exempts de la peine éternelle ceux qui persévèrent jusqu'à la fin dans la foi catholique, quels que soient les crimes dans lesquels ils sont impliqués. Mais cela est manifestement contraire à l'Ecriture, car il est dit en saint Jacques: "La foi sans les oeuvres est morte", et dans saint Matthieu: "Ce ne sont pas tous ceux qui me disent: Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux, mais bien celui qui accomplit la volonté de mon Père qui est dans les cieux." Et en beaucoup d'autres passages, l'Écriture menace les pécheurs de châtiments éternels.

Donc, tous ceux qui persistent jusqu'à la fin dans la foi ne seront exempts de la peine éternelle que si, à la fin, ils sont libérés de tous les crimes.

5. Tous ceux qui ont accompli des oeuvres de miséricorde seront-ils exempts des peines éternelles?

Comme dit saint Augustin, certains affirmèrent que ceux qui possèdent la foi catholique ne seraient pas tous libérés de la peine éternelle, mais seulement ceux qui se livrent aux oeuvres de miséricorde, même s'ils sont coupables d'autres crimes. Mais cela ne peut être, car sans la charité rien n'est agréable à Dieu, et rien ne peut servir à mériter la vie éternelle. Or, il y a des personnes qui pratiquent la miséricorde sans avoir la charité. Pour elles, rien ne sert à obtenir la vie éternelle, ni à les libérer du châtiment éternel, comme nous le voyons dans l'épître aux Corinthiens. Cela apparaît surtout absurde à propos des voleurs, qui s'emparent de beaucoup de biens, mais font quelques dons par miséricorde. On doit donc dire que tous ceux qui meurent en état de péché mortel ne seront libérés du châtiment éternel, ni par leur foi, ni par leurs oeuvres de miséricorde, même après un très long espace de temps.

Un tel pécheur ne périra pas, parce que grâce à ces oeuvres il sera disposé de telle sorte qu'il ne périra pas, par le Seigneur qui est béni dans les siècles des siècles. Amen.